Pelckmans

Mens en Tijd
Onder redactie van RAOUL BAUER

REEDS EERDER VERSCHENEN:

Jochem K. Abbes, *De moord op de Moedergodin* (uitverkocht)
Ludo Abicht, *Eén maat en één gewicht*
Sabine Alexander, *De negentiende eeuw. Een betwiste erfenis*
F.R. Ankersmit, *De spiegel van het verleden* (uitverkocht)
F.R. Ankersmit, *De macht van representatie* (uitverkocht)
F.R. Ankersmit, *De macht door representatie* (uitverkocht)
Raoul Bauer, *Vézelay, een verhaal van vrijheid en macht* (derde druk)
Raoul Bauer e.a., *Het laatste debat. Fin de siècle in verleden, heden en toekomst* (uitverkocht)
Raoul Bauer, *In het teken van verzoening*
Raoul Bauer, *Tussen rampspoed en vernieuwing. Een Europese cultuurgeschiedenis van de veertiende en de vijftiende eeuw*
Lieven Boeve, *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?* (tweede druk)
Lieven Boeve, *God onderbreekt de geschiedenis*
Antoon Braeckman, Raoul Bauer, Jacques De Visscher (red.), *Onbehagen met de moderniteit*
Kees Breed, *Democratie na 2002* (uitverkocht)
Adriaan H. Bredero, *Ontkerstening der Middeleeuwen* (uitverkocht)
Vic De Donder, *Troje. De machtigste mythe van Europa* (uitverkocht)
Hans Geybels, *Het goddelijk gevoel*
R.H. Marijnissen, *Lof der mislukking* (uitverkocht)
Danny Praet, *De God der goden* (tweede druk)
Piet Raes, *Katholiek of kwaliteit?*
Manu Ruys, *Achter de maskerade* (zevende druk)
Manu Ruys, *Over de drempel van de angst* (uitverkocht)
Manu Ruys, *Waarom Lumumba moest sterven* (uitverkocht)
Jan Hendrik van den Berg, *Metabletica van God* (derde druk)
Guido Van Hoof, *Johann Sebastian Bach* (uitverkocht)
Johan Van Overtveldt, *Marktzege(n)*
Wim Verbaal, *Een middeleeuws drama*
Adriaan Verhulst, *Zoon van een "foute" Vlaming* (uitverkocht)
Walter Zinzen, *De wereld is een schouwtoneel*

Polis

Lieven Boeve

God onderbreekt de geschiedenis

Theologie in tijden van ommekeer

Pelckmans

UITGEVERIJ PELCKMANS
KAPELLEN

Voor meer info: www.pelckmans.be

© 2006, Uitgeverij Pelckmans, Kapelsestraat 222, 2950 Kapellen

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, op welke wijze ook, zonder de uitdrukkelijke voorafgaande en schriftelijke toestemming van de uitgever. Informatie over kopieerrechten en de wetgeving met betrekking tot de reproductie vindt u op www.reprobel.be.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored or made public by any means whatsoever, whether electronic or mechanical, without prior permission in writing from the publisher.

Omslagillustratie: © Photos.com
Omslagontwerp: Studio Uitgeverij Pelckmans

D/2006/0055/36
ISBN 10: 90 289 4415 X
ISBN 13: 978 90 289 4415 2
NUR 700

Pelckmans

Voorwoord

Hoe theologie bedrijven in de hedendaagse West-Europese context? In de voorbije vijf jaar leidde het zoeken van een antwoord op deze vraag me als het ware vanzelf naar dit boek. Bij diverse gelegenheden en via verscheidene deelstudies werd me duidelijk dat de methode waarmee de moderne theologie het christelijke geloof bedenkt in relatie tot de omgevende context onder druk komt te staan. Omwille van verschuivingen in de context blijkt zich een methodische herijking op te dringen. Hieronder presenteer ik de uitkomst van dit onderzoek. Het is een cultuurtheologisch boek geworden, reflecterend over wat christelijk geloven kan betekenen in de actuele context, met sterke methodologische accenten. Want 'God onderbreekt de geschiedenis' heeft zowel met theologische inhoud als met methode van doen.

Bij de voltooiing van deze studie wil ik niet nalaten om mijn collega's, medewerkers en vrienden van de Onderzoekseenheid Systematische theologie, de Onderzoeksgroep Theologie in een postmoderne context en de GOA-Orthodoxy-groep (K.U. Leuven) hartelijk te danken. Al jaren creëren ze de gepaste kritisch-uitdagende omgeving voor theologische reflecties als deze. Ik dank verder ook het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek (Vlaanderen) en het Bijzonder Onderzoeksfonds van de K.U. Leuven voor de financiële ondersteuning van dit werk. Een laatste woord van dank gaat naar Uitgeverij Pelckmans voor de vlotte samenwerking.

Pelckmans

Pelckmans

Inhoudstafel

Voorwoord 5
Inleiding 11
1 Aanknopingspunt: recontextualisering en de vraag naar methode 12
2 Dialoogpartners 14
3 Tussen brug en breuk 16
4 Opzet van deze studie 18

DEEL 1 THEOLOGIE IN EEN POSTSECULIERE CONTEXT: OVER RECONTEXTUALISERING EN ONDERBREKING 21

1 DE RELIGIEUZE SITUATIE VAN EUROPA: EEN 'POSTSECULIERE' EN 'POSTCHRISTELIJKE' CONTEXT 22
1.1 Een postseculier Europa? 22
1.2 De detraditionalisering van Europa 25
1.3 De pluralisering van de religie in Europa 33
1.4 De analyse van de actuele religieuze situatie in Europa 34
1.5 Conclusies en theologische vraagstelling 37

2 EEN NIEUWE METHODE: RECONTEXTUALISERING VOERT NAAR ONDERBREKING 39
2.1 Twee te vermijden denkwegen 40
2.2 De moderne correlatiemethode functioneert niet meer 47
2.3 Van continuïteit naar discontinuïteit? 52
2.4 Gevolgen voor de theologische methode: van correlatie naar recontextualisering 54

Peeters

2.5 Methode tussen continuïteit en discontinuïteit: onderbreking 58
2.6 Besluit 66

3 EEN BIJGESTELDE DIALOOG MET DE CONTEXT: HET ONDERSCHEID TUSSEN EEN BINNEN- EN EEN BUITENPERSPECTIEF 68
3.1 Een buitenperspectief – de 'dimensie ad extra' van de communicatie van het christelijke geloof met de context 69
3.2 Een binnenperspectief – de 'dimensie ad intra' van onze communicatie met cultuur en samenleving 71
3.3 Problemen inzake dit methodische onderscheid 71
3.4 Waar ligt de grens tussen een binnen- en een buitenperspectief? 73

DEEL 2 TUSSEN BRUG EN BREUK: RELIGIEUZE ERVARING, RITUELEN EN DE DIALOOG MET DE WETENSCHAPPEN 75

4 THEOLOGIE EN DE ONDERBREKING VAN DE ERVARING 77
4.1 Lessen uit een modern debat: ervaring in de moderne correlatietheologie 78
4.2 Van de onderbreking van de ervaring naar de ervaring van onderbreking 90
4.3 Tot slot: christelijke godservaring in een ervaringscultuur 105

5 DE SACRAMENTELE ONDERBREKING VAN DE LEVENSRITUELEN 109
5.1 Schillebeeckx en de problematiek van continuïteit en discontinuïteit in de verhouding tussen levensrituelen en sacramenten 111
5.2 Het probleem nader toegelicht 113
5.3 Seculariteit (het 'algemeen menselijke') in een perspectief van pluraliteit 115
5.4 Herijking van de theologische methode 117
5.5 Sacramentele onderbreking van levensrituelen 118
5.6 Besluit 122

Peeters

6 VERHALEN OVER SCHEPPING EN ZONDVLOED: EEN KRACHTMETING TUSSEN WETENSCHAP EN CHRISTELIJK GELOOF? 128
6.1 Schepping of evolutie? 128
6.2 Christelijk geloof en wetenschap 133
6.3 Tussentijdse balans 141
6.4 Opnieuw: schepping en/of evolutie? 143
6.5 Verhalen over schepping en zondvloed 147

DEEL 3 GOD ONDERBREEKT DE GESCHIEDENIS: VERHALEN OVER GOD, INCARNATIE EN TIJD 153

7 'IK GELOOF DAT ER "IETS MEER" IS!' RELIGIEUZE HEROPLEVING EN NEGATIEVE THEOLOGIE 155
7.1 Detraditionalisering en het verlangen naar 'iets meer' 157
7.2 Pluralisering en het relativeren van de christelijke particulariteit 163
7.3 Ambiguïteiten en opportuniteiten 166
7.4 Het herontdekken van de christelijke negatieve theologie in het hart van de radicale theologische hermeneutiek 171
7.5 Particulariteit, negatieve theologie en de taal van het geloof 175
7.6 Conclusie 179

8 JEZUS TEGELIJK GOD EN MENS: INCARNATIE ALS STRUIKELBLOK OF HOEKSTEEN VOOR HET INTERRELIGIEUZE GESPREK? 181
8.1 De godsopenbaring in Jezus Christus: een blijvende uitdaging voor de theologie 183
8.2 De valkuilen van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme 188
8.3 Waarheid en incarnatie 194
8.4 Ten slotte 200

Pelckmans

9 GOD ONDERBREEKT DE TIJD: APOCALYPTIEK ALS ONONTKOOMBARE THEOLOGISCHE DENKFIGUUR 202
9.1 Apocalyps vandaag: symptoom van een cultuur op drift? 203
9.2 Christelijke theologie en apocalyptiek: een bewogen traditie 209
9.3 Apocalyptiek als onmisbare theologische denkvorm: God als grens van de tijd 215
9.4 Besluit: God onderbreekt de tijd 221

Tot besluit 223
'De kortste definitie van godsdienst: onderbreking'

Noten 227
Verantwoording 251

Pelckmans

Inleiding

In ons vorige boek, *Onderbroken traditie: heeft het christelijke verhaal nog toekomst?*, voerden we een cultuurtheologisch onderzoek naar de wijze waarop het christelijke geloof zich diende te verhouden tot een drastisch verschuivende context, van modern naar postmodern, van overwegend christelijk naar in toenemende mate multireligieus. In een dialoog met het kritische bewustzijn van de zogenaamde postmoderne context zochten we naar denkpatronen die het christelijke verhaal van dienst konden zijn om zich een contextueel geloofwaardige en theologisch legitieme gestalte aan te meten. Zo ontstond de stelling dat het christelijke verhaal enkel een toekomst zal hebben als 'open verhaal', bewust van de eigenheid van het christelijke verhaal en tegelijk openstaand op wat anders is. Want misschien is de ontmoeting met het of de andere de plaats waar God zich vandaag openbaart.[1]

Dit onderzoek zetten we hier verder. We ontwikkelen de methodologische achtergronden van een hedendaagse contextuele theologie, die we een 'theologie van de onderbreking' gedoopt hebben. In de voorbije jaren is immers na menige vingeroefeningen in diverse gelegenheidpublicaties duidelijk geworden dat dergelijke theologie volgens een specifieke methode werkt. Enerzijds staat deze methode in continuïteit met de moderne theologische methode van de postconciliaire grootmeesters; anderzijds wijkt ze er ook van af. Het zijn deze vingeroefeningen die ik hier omstandig bewerkt in hun samenhang gebundeld heb.[2] Want vandaag is de tijd wellicht rijp om wat als een intuïtie begon, systematischer uit te werken en toe te lichten.

1 AANKNOPINGSPUNT: RECONTEXTUALISERING EN DE VRAAG NAAR METHODE

In relatief korte tijd is de West-Europese en dus ook de Vlaamse samenleving van aangezicht veranderd. Processen die sociale wetenschappers aanduiden met termen als modernisering, secularisering en individualisering, hebben het overwegend katholieke Vlaanderen niet onveranderd gelaten.[3] Net zoals omliggende regio's verloor de christelijke betekenishorizon waaraan het leven en het samenleven van mensen quasi-onbevraagd hun zin ontleenden, zijn vanzelfsprekendheid. De jongere generaties zijn in steeds mindere mate christen-door-geboorte, en zo ze nog christen zijn, is dit vooral uit keuze – een keuze waarop ze (kunnen) worden aangesproken door hun omgeving. Tegelijkertijd, zowel lokaal als mondiaal, weten christenen zich gesitueerd midden een diversiteit van levensbeschouwingen en religies. Via migratie, de nieuwe media, de zogenaamde religieuze heropleving en de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen, komen ze willens nillens in contact met een veelheid van verschillende opvattingen over leven en samenleven en de praktijken waarin die concreet beleefd worden. De secularisering heeft de alomvattendheid van de christelijke verstaanshorizon dan wel doorbroken, maar ze heeft de religie zeker niet uitgeroeid.

Bovendien heeft de postmoderniteit ons geleerd dat we geen meester zijn van de ons omringende werkelijkheid, van ons samenleven, zelfs niet van onze eigen identiteit. Onze levensbeschouwelijke en religieuze verhalen worden telkens opnieuw geconfronteerd met het andere dan onszelf. Ze blijken in feite niets meer dan specifieke pogingen om met leven, samenleven en werkelijkheid om te gaan. Wanneer onze verhalen verabsoluteerd worden tot hét overkoepelende verhaal, botsen ze op hun grenzen, en vallen er vaak slachtoffers. Onze verhalen zijn historisch gegroeid, contextueel ingebed, vrucht ook van vele toevalligheden. Vandaar dat wij vandaag veel gevoeliger geworden zijn voor het andere aan de grens van onze verhalen en voor de veelheid van verhalen.

Deze situatie daagt christenen uit vernieuwd na te denken over de verhouding tussen hun geloof en de actuele context. Zoals generaties christenen voor hen worden ze vandaag opgevorderd na te

gaan hoe het christelijke geloof in de actuele context geloofwaardig en legitiem verwoord, beleefd en gedacht kan worden. Want het christelijke geloof overleeft slechts via *recontextualisering*.[4] De geloofwaardigheid ervan is immers steeds ook contextuele geloofwaardigheid. Principieel zit iedere traditiegestalte van het christelijke geloof onlosmakelijk ingebed in een specifieke historische context die deze gestalte wezenlijk mee vormgegeven heeft. Het christelijke geloof bestaat niet los van de context of de cultuur waarin christenen leven, maar zit erin verweven. Vandaar: als de context of cultuur verandert, dient ook het christelijke geloof mee te verschuiven. Recontextualisering is dan ook een blijvende, nooit afgewerkte opdracht. Christenen participeren immers, evenals hun tijdgenoten, aan de heersende context, op gelijke wijze delend in de gevoeligheden, attitudes, denkwijzen en ambiguïteiten ervan. De theologie zit hierin ingebed. Het is haar taak na te denken over de interne verstaanbaarheid en de externe geloofwaardigheid van het christelijke geloof.

In deze studie nemen we dit recontextualiseringsproces ter harte en vragen we ons af op welke wijze recontextualisering vandaag het best gebeurt. Onze insteek is *methodologisch* van aard. Hoe kunnen we het vruchtbaarst de verhouding tussen theologie en context denken? Hoe verhoudt het christelijke verhaal zich specifiek tot de context en wat is de precieze impact van de laatste op het eerste? Wat betekent de religieuze heropleving vandaag bijvoorbeeld voor het christelijke geloof? Of het frequent opduiken van religieuze symbolen in de media, los van hun oorspronkelijke traditionele inbedding? Hoe theologisch reflecteren over het feit dat de klassieke levensrituelen de kaalslag van de klassieke geloofspraktijk met verve weten te overleven? Welke theologische methode is vandaag hiertoe het meest opportuun? Waartoe dient ze in staat te zijn? Waarvoor moet ze zich hoeden? En hoe verhoudt dergelijke methode zich tot andere theologische opvattingen?

2 DIALOOGPARTNERS

Wanneer Johann Baptist Metz aangeeft wat zijn verhouding is ten aanzien van het theologische oeuvre van zijn leermeester en vriend Karl Rahner, stelt hij dat de theologie van elke nieuwe generatie theologen *Korrektivtheologie* is ten aanzien van de vorige. Metz is zeker de eerste om het transcendentaal-idealistische theologische project van Rahner te prijzen, maar neemt er tegelijk kritisch afstand van, om zo zijn eigen politieke theologie te ontwikkelen. Want, schrijft hij, de praxis bepaalt de theologische agenda: nieuwe ervaringen maken het onmogelijk om de theologie van voorheen louter te reproduceren. De continuïteit van het theologische project bestaat immers erin dat nieuwe theologie 'zich als correctief voorstelt tegenover bestaande theologische benaderingen en systemen, en – in een kritisch-correctieve verhouding tot deze – hun inhoud en intentie redt en doorgeeft'.[5]

Ook de denkbeweging die we hieronder ontwikkelen kan als dusdanig beschreven worden. Onze onmiddellijke dialoogpartner in dit boek is immers de moderne theologie waarmee heel wat postconciliaire theologiestudenten opgegroeid zijn. Grote voorbeelden als Rahner en Metz, maar verder ook Hans Küng, David Tracy en voor de lage landen in het bijzonder Edward Schillebeeckx hebben een hele generatie geïnspireerd. Elk op hun manier streefden deze grootmeesters ernaar *theologie* te bedrijven *in dialoog met de moderniteit* en vonden ze in het moderne vrijheids- en bevrijdingsstreven vindplaatsen om het christelijke verhaal te enten. Het kwam eropaan – zo stelde menigeen van hen – om de heilvolle boodschap van het christelijke geloof 'wederzijds kritisch te correleren' aan de verworvenheden en schaduwzijden van de moderne context. Waar menswaardigheid betracht werd, kon God immers niet afwezig zijn; waar de mensonwaardigheid van lijden het moderne kritische bewustzijn schokte, was ook God in het geding. Correlatietheologie zocht zo naar een brug tussen cultuur en geloof. Het moderne project was een project waar christenen zich, samen met de andere 'mensen van goede wil', achter konden scharen, en waartoe ze als christenen konden bijdragen. Kortom: dergelijke theologie vertrok van de principiële vooronderstelling

dat er een continuïteit vast te stellen is tussen moderniteit en christelijk geloof.

Maar de moderne context is niet meer. En precies omdat deze theologen de band tussen christelijk geloof en context beklemtoond hebben, dient hun wijze van theologiseren vandaag bevraagd te worden, en zo nodig gecorrigeerd. Ook vandaag is theologie 'Korrektivtheologie'. In een postmodern genoemde situatie blijken *correlatiestrategieën immers niet langer optimaal* te functioneren. Reflectiepatronen duiken op die een te vlugge aanname van continuïteit en consensus onder kritiek stellen, en vanuit een argwaan tegen totaliserende denkkaders aandacht vragen voor de grenzen, particulariteit en contingentie van elke betekenisverlening. Op maatschappelijk vlak vindt dergelijke reflectie haar pendant in processen van detraditionalisering, individualisering en pluralisering die tot op het niveau van het gewone dagelijkse leven zijn doorgedrongen, en waarvan men zich in toenemende mate rekenschap geeft. De overlap tussen menselijk leven en christelijke betekenisverlening wordt smaller. Steeds minder mensen hebben een boodschap aan het christelijke verhaal. Anderen beschouwen het eerder als een soort wijsheidsleer waarvan de inspiratie eventueel ook buiten het christelijke verhaal om verkregen kan worden. De consensus lijkt verzwonden; de levensbeschouwelijke situatie is er één van veelheid geworden. En de religieuze heropleving voert mensen niet onmiddellijk terug naar de schaapstal. Dit heeft uiteraard verregaande gevolgen voor de theologiebeoefening zoals die zich modern als denken vanuit de continuïteit en consensus geprofileerd heeft. Lijdt deze moderne aanpak immers niet aan het onvermogen om het specifieke, particuliere verhaalkarakter van het christelijke geloof te duiden in relatie tot de context? Of is het eerder andersom: verliest de correlatie precies deze particulariteit uit het oog, omdat de presumptie van continuïteit haar methode bepaalt? Of gaat het enkel om een – te remediëren – 'correlatiezwakte'?

In het licht van deze stokkende correlatie zullen anderen betogen dat enkel anti- of postmoderne denkpatronen die vanuit het verschil of de *discontinuïteit* vertrekken vruchtbaar kunnen zijn bij een herbepaling van de verhouding tussen christelijk geloof en actuele context. Dit zou dan de les zijn van het failliet van de moderne

theologie omdat ze te vlug naar verzoening met de moderne wereld streefde. Een mooi voorbeeld hiervan biedt de analyse van Joseph Ratzinger over de verhouding tussen christelijk geloof en actuele Europese cultuur in zijn recente 'Waarden in tijden van ommekeer', geschreven kort voordat hij tot paus Benedictus XVI gekozen werd.[6] Voor Ratzinger is Europa immers aangetast door een crisis van de waarden die dit continent vormgegeven hebben, en het zit vervat in een dynamiek die deze waarden nog verder uitholt.[7] Europa wordt in zijn voortbestaan bedreigd door een geradicaliseerde verlichtingscultuur 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. 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'.[8] En slechts een in het christelijke geloof gegrondveste tegencultuur kan in deze levenskracht voorzien. '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.'[9] Niet een dialoog met maar de *bekering* van de wereld, getekend als deze is door ongeloof en waardeverval, staat op de theologische agenda. De actuele context, en zeker de Europese, is zozeer van het christelijke geloof vervreemd, dat enkel het beklemtonen van het christelijke alternatief, als breuk met de wereld, legitimiteit kan claimen.

3 TUSSEN BRUG EN BREUK

Op dit punt aanbeland is het voor de opzet van onze theologische onderneming belangrijk een onderscheid te maken tussen twee verschillende methodologische opties, als remedie voor de moderne theologische problematiek (naast een derde die gewoon doorgaat met correleren). Enerzijds zijn er benaderingen die de theologische *noodzaak* van de dialoog met de context verwerpen, omdat het christelijke geloof door deze dialoog niet wezenlijk

geraakt wordt (en in een moderne context zelfs erdoor bedreigd wordt). Anderzijds zijn er theologische denkstijlen die dergelijke noodzaak wel aanhouden, maar de *aard* van de dialoog omwille van de veranderde situatie willen herbekijken. Anders dan de eerste optie veronderstelt de tweede dat het voor het christelijke geloof wel degelijk uitmaakt dat het op de context betrokken is, zelfs dat er een *intrinsieke link* is tussen wat openbaring, geloof, kerk en traditie betekenen en de context waarin deze gestalte krijgen. Geloof en kerk staan immers niet zomaar tegenover de wereld, maar maken mee de wereld uit, en meer nog: worden mee door de wereld gemaakt. Omdat God zich in de geschiedenis openbaart, en precies vanuit de geschiedenis door ons gekend kan worden, is de geschiedenis medeconstitutief voor de geloofswaarheid.

Het is in deze *tweede optie* dat onze theologische opzet zich inschrijft. We willen de lessen trekken uit de wijze waarop moderne en antimoderne theologieën omgaan met de gewijzigde context en de verhouding van het christelijke geloof tot die context bepalen. Zoals tot nog toe gebleken is, spitst de discussie tussen moderne en antimoderne theologie zich in wezen toe op de vraag of deze verhouding in termen van continuïteit of discontinuïteit gedacht moet worden. De verhouding tussen de moderne wereld en het christelijke geloof is er één van continuïteit en dialoog, of van discontinuïteit en wederzijdse uitsluiting. Telkens verschijnen christelijk geloof en (post)moderniteit in een één-op-éénrelatie: of een wederzijds kritische relatie van twee partners, werkend aan hetzelfde doel, of een oppositie van twee culturen met het wezen van mens en wereld als inzet.

We zullen in deze studie betwijfelen of beide 'één-op-éénpatronen' de vruchtbaarste wijze zijn om theologisch 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; het 'proces van secularisatie' heeft echter niet zomaar geleid tot een overwegend seculiere samenleving, waartoe het christelijke geloof zich dient te verhouden. Veeleer maakt Europa een proces van '*detraditionalisering*' door, waarbij geen enkele voorgegeven traditie (religieuze en andere) er

nog in slaagt zich onbevraagd door te zetten (ook niet de vrijzinnig atheïstische). Daarbij, deels met de detraditionalisering samenhangend, deels door migratie, komt dat de Europese samenleving in toenemende mate getekend wordt door *levensbeschouwelijke en culturele pluralisering*. 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 christelijke geloof als deel van de gepluraliseerde context zijn eigen plaats moet bedenken en de rol die het kan spelen in de context. Deze oefening heeft zowel gevolgen voor het eigen zelfverstaan als voor de wijze waarop christenen actief zijn in de omgevende context.

4 OPZET VAN DEZE STUDIE

In deze studie maken we deze oefening door. We presenteren onze tekst in drie delen van telkens drie hoofdstukken. Het eerste deel spitst zich toe op de actueel noodzakelijke herijking van de theologische methode. In delen twee en drie behandelen we achtereenvolgens drie eerder methodologische en drie eerder thematische vraagstellingen. 'Eerder methodologisch' en 'eerder thematisch' want inhoud en methode hangen telkens ten nauwste samen.

In het *eerste deel* behandelen we zoals gezegd vooral de geschetste methodologische vraagstelling. Hiertoe onderzoeken we in het eerste hoofdstuk de actuele postseculiere en postchristelijke context, die we analyseren in termen van detraditionalisering en pluralisering. We betogen dat de theologie vandaag de context beter beschouwt vanuit een pluraliseringsparadigma dan vanuit een seculariseringsparadigma. In het tweede hoofdstuk belichten we de gevolgen hiervan voor een eigentijdse theologische methode. We onderzoeken de problematiek van de moderne correlatietheologie en haar presumptie van continuïteit en bekritiseren strategieën die loutere discontinuïteit voorstaan. Als uitkomst ontwikkelen we

uitgebreider de methodologische contouren van de wijze waarop 'recontextualisering' de verhouding tussen christelijk geloof en context vandaag structureert. Hiertoe zullen we een beroep doen op de categorie van de 'onderbreking' die erin slaagt om continuïteit en discontinuïteit samen te houden. Zowel op contextuele als theologische gronden zullen we de pertinentie van deze categorie duidelijk maken. Het resultaat is een theologie van de onderbreking die een radicale hermeneutiek van traditie en context impliceert. In het kortere derde hoofdstuk presenteren we een bijkomende methodologische beschouwing. Omwille van de gewijzigde aard van de relatie tussen christelijk geloof en actuele context is het immers – zowel systematisch- als praktisch-theologisch – opportuun om de wijze waarop het christelijke geloof zich tot de context verhoudt, te onderscheiden in een binnen- en een buitenperspectief.

In het tweede en derde deel gaan we met deze hermeneutisch-theologische methode concreet aan het werk. In het *tweede deel* bestuderen we achtereenvolgens de plaats van de religieuze ervaring in het komen tot geloofskennis, de verhouding tussen levensrituelen en sacramenten, en de relatie tussen geloof en wetenschap. We onderzoeken hoe de hernieuwde culturele aandacht voor religieuze ervaringen, het overleven van de klassieke levensrituelen en de opkomst van nieuwe rituelen, en discussies over creationisme en 'intelligent design' de theologie verplichten tot een hernieuwde plaatsbepaling. Telkens loopt een 'contextuele onderbreking' van het christelijke geloof en de theologische reflectie uit op een 'theologie van de onderbreking' die het christelijke geloof en de theologie profileert in context én traditie.

In de drie hoofdstukken van *deel drie* confronteren we ons met religieuze fenomenen die op verrassende en vaak nieuwe wijze cultureel van belang zijn. We vragen ons af welke uitdagingen deze culturele belangstelling aan een theologische reflectie stelt. De religieuze heropleving en het 'ietsisme' voeren ons naar een reflectie over negatieve theologie. De confrontatie met de religieuze pluraliteit, en de vragen die zij meebrengt omtrent de waarheid van de religie, brengt ons tot een bezinning over de constitutieve betekenis van het geloof dat God mens geworden is in Jezus Christus. Het actuele apocalyptische

levensaanvoelen, ten slotte, doet ons de apocalyptische spanning die bepalend zou moeten zijn voor het christelijke geloof herontdekken. Zoals in de meeste andere hoofdstukken loopt recontextualisering ook hier uit op een theologie van de onderbreking.

Het mag dan ook niet verwonderen dat we deze studie afsluiten met een korte commentaar op de stelling die Johann Baptist Metz al dertig jaar geleden poneerde, namelijk dat de kortste definitie van godsdienst onderbreking is.

Pelckmans

DEEL 1 THEOLOGIE IN EEN POSTSECULIERE CONTEXT: Over recontextualisering en onderbreking

Zoals alle generaties voor hen, worden christenen, en hun theologen, vandaag uitgedaagd de relatie van hun christelijk geloof ten aanzien van de omringende wereld waarvan ze deel uitmaken, te onderzoeken. Want omwille van deze relatie zetten veranderingen in de context bestaande christelijke intuïties, ideeën, praktijken en handelingsstrategieën onder druk.

In het eerste hoofdstuk analyseren we de actuele context. We bespreken de religieuze situatie van Europa en onderzoeken de claim dat die postseculier en postchristelijk zou zijn. We hebben daarom oog voor de religieuze heropleving die een einde lijkt te stellen aan de secularisatie en voor het toenemende bewustzijn van religieuze pluraliteit. In hoofdstuk twee tonen we aan dat deze contextuele verschuivingen voor de theologische methode een overgang impliceren van correlatie naar recontextualisering. Bovendien zal blijken dat 'onderbreking' een passende contextueel-theologische term is om de verhouding tussen christelijk geloof en actuele context kritisch-dynamisch te denken. Het derde hoofdstuk onderscheidt in deze relatie van het christelijke verhaal tot de context een binnen- en een buitenperspectief.

Peeters

1 De religieuze situatie van Europa: een 'postseculiere' en 'postchristelijke' context

Nadenken over de verhouding tussen christelijk geloof en de actuele context vereist in de eerste plaats een grondige analyse van de religieuze situatie van Europa. Onder invloed van de religieuze heropleving die het oude continent zou kennen, wordt deze situatie niet zelden als *postseculier* omschreven. De moderniteit bande de religie niet uit de samenleving maar veranderde haar aanschijn. Daarom bieden we hieronder eerst enkele methodologische beschouwingen over dit begrip. Vervolgens beschrijven we met behulp van enkele godsdienstsociologische studies onze huidige context als (het resultaat van) een voortschrijdend proces van 'detraditionalisering' en 'pluralisering'. Hieruit zal duidelijk worden dat onze context niet alleen als postseculier maar ook als *postchristelijk* geanalyseerd kan worden. Als overgang naar het volgende hoofdstuk belichten we ten slotte kort voor welke uitdagingen deze recente evoluties de theologie plaatsen.

1.1 EEN POSTSECULIER EUROPA?

Wie de huidige religieuze context als 'postseculier' definieert, verbindt hem onmiddellijk met het proces van secularisering waarmee de modernisering van Europa gepaard gegaan is. De klassieke godsdienstsociologie probeert via de secularisatietheorie een verklaring te bieden voor het geleidelijk aan verdwijnen van de invloed die de christelijke tradities en hun instituties gehad hebben op het individuele en sociale leven.[1] De *secularisatiethese* die in dergelijke theorieën vaak operatief is, gaat uit van de 'nulsomtheorie'. Kort samengevat stelt deze dat de som van de modernisering en de religie altijd nul is: hoe meer religie, hoe minder modernisering en vooral omgekeerd: hoe meer de modernisering zich doorzet, hoe minder religie er overblijft. De secularisatiethese interpreteert modernisering dus als een proces waarbij het religieuze langzaam

maar zeker uit de moderne maatschappij en cultuur gedreven wordt. Wanneer het seculariseringproces voltooid zal zijn, dan zullen individuen, groepen en instituties in Europa volgens deze these geen invloed meer ondervinden van de religie bij het vormen en legitimeren van hun identiteit. Nu blijkt, onderkennen velen, deze these door de feiten gefalsifieerd te worden. De religie werd helemaal niet uitgebannen, maar staat weer volop op de agenda, zowel in Vlaanderen, in Europa als wereldwijd.

Bij nader toezien kan de term 'postseculier' op twee onderscheiden manieren gebruikt worden. Enerzijds, vanuit een *chronologisch* perspectief, beoogt de term te beschrijven hoe de verschuiving van een premoderne, christelijke naar een moderne, seculiere maatschappij vandaag gevolgd wordt door de verschuiving van een moderne, seculiere naar een postmoderne, postseculiere samenleving. Anderzijds kan de term 'postseculier' ook in de *methodologische* discussie omtrent de secularisatiethese zelf aangewend worden. Via deze term wordt dan stelling ingenomen tegen de wijze waarop de religieuze verschuivingen in Europa door deze these geanalyseerd en verklaard worden. Kortom, het gebruik van de term 'postseculier' hangt samen met de vraag óf we een historische beschrijving willen geven van de evolutie van premodern naar postmodern (de *feiten*), dan wel óf we veeleer willen wijzen op de manier waarop we deze verschuivingen analyseren (dus welke *versie* van de feiten).[2]

De keuze voor een methodologisch gebruik van de term beïnvloedt uiteraard de wijze waarop we de huidige religieuze situatie in Europa interpreteren, de geschiedenis ervan weergeven en nadenken over de toekomst van de religie in Europa – zowel op individueel als op sociaal niveau. Zoals verder zal blijken maakt een postseculier methodologisch perspectief wel degelijk een verschil uit om verschillende fenomenen die de huidige religieuze situatie in Europa typeren, juist te situeren. We denken hierbij aan de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen[3] (zowel binnen als buiten de klassieke religies); de vage religiositeit van veel van onze tijdsgenoten (door sommigen ironisch beschreven met de term 'ietsisme'[4]); de schijnbaar tomeloze religieuze verbeelding[5]; de talloze verwijzingen naar religieuze symbolen, verhalen en rituelen in de

hedendaagse (populaire) cultuur[6]; de wijdverspreide zoektocht naar spiritualiteit (in plaats van ethiek[7]) in samenhang met de tendens om religie te vervangen door spiritualiteit[8]; de weerbarstigheid waarmee de traditionele levensrituelen met succes overleven (sommigen spreken daarom in Vlaanderen bijvoorbeeld over een à-la-carte-katholicisme[9]); de verschuivingen van het theoretische atheïsme en agnosticisme naar veeleer religieuze onverschilligheid, relativisme, pragmatisch agnosticisme en praktisch atheïsme; en ten slotte de omgekeerde tendens van het fundamentalisme en neoconservatisme (zowel in de klassieke religies als in het klassieke atheïsme).

Ook voor christenen die willen reflecteren over de plaats van het christelijke geloof in de huidige context – zowel op het niveau van het individuele geloof als dat van de gelovige gemeenschappen, de kerken – kan het van belang zijn om de huidige Europese religieuze context als postseculier te analyseren. De analyse van waaruit theologen de actuele context bekijken, bepaalt immers in hoge mate de wijze waarop ze de mogelijke betrokkenheid van christelijk geloof en context op elkaar inschatten en vruchtbaar kunnen maken. In wat volgt, beogen we afstand te nemen van het secularisatieparadigma, zonder echter de verschuivingen die ermee beschreven werden, te veronachtzamen. We zullen deze vanaf nu, om redenen die we verder aangeven, echter duiden in termen van *detraditionalisering*. Tegelijk knopen we aan bij de vaststelling dat omwille van migratie, globalisering, communicatiemedia, de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen,… de hedendaagse westerse samenleving gekenmerkt wordt door een groeiende aanwezigheid van *levensbeschouwelijke pluraliteit*. Wat vandaag bovendien veranderd is, zeker in Vlaanderen, is de bewustwording en beleving van deze pluraliteit. Levensbeschouwelijke veelheid behoort vandaag meer en meer tot de dagelijkse leefwereld, en is niet langer enkel een academisch probleem. Hieronder gaan we achtereenvolgens in op deze beide karakteristieken van het postseculiere Europa: detraditionalisering en pluralisering.

De secularisatiethese wordt ondertussen in toenemende mate betwist. Het moderniseringsproces blijkt immers niet te leiden tot het verdwijnen van de religie of de hang naar het religieuze. Niettemin doen de gevestigde, institutionele godsdiensten – in het bijzonder de christelijke kerken –, het in Europa niet zeer goed.

'Desecularisering' en de religieuze verschuivingen in Europa

Zowel Peter Berger als Harvey Cox, twee denkers die de secularisatiethese voordien zelf verdedigden, hebben ernstige vraagtekens geplaatst bij de these en de nulsomtheorie.[10] Cox noemt de secularisatiethese zelfs de mythe van de twintigste eeuw, die 'het verdwijnen van zowel de religie, de onwetendheid als het bijgeloof' profeteerde.[11] Ondertussen blijkt het omgekeerde waar: de wereld gaat door een proces van *desecularisering*, bewegingen van 'counter-secularisation'.[12] Religie is bijvoorbeeld wel degelijk aanwezig in het hypermoderne Japan, alsook in de Verenigde Staten. Over de hele wereld zijn de enorme toename van pentecostale kerken ('evangelicals') en de snelle verspreiding van de islam opvallend.

Enkel Europa zou een uitzondering vormen op dit fenomeen van 'desecularisering', ook al is de situatie er volgens Berger erg ambigu.[13] Een significante groep Europeanen heeft de kerken verlaten of is ze aan het verlaten. Dit was eerst duidelijk merkbaar in de noordelijke – eerder protestantse – landen van Europa, maar is ondertussen ook zichtbaar in het katholieke zuiden. Berger omschrijft dit als de opkomst van een 'massieve seculiere Eurocultuur'. Nochtans vraagt hij zich samen met een aantal andere godsdienstsociologen af of de term 'secularisatie' nog wel het geschiktst is om de actuele religieuze situatie te beschrijven: 'Ondanks de wijdverspreide vervreemding van de georganiseerde kerken, blijken toch heel wat analyses te wijzen op een zekere hardnekkigheid waarmee de religie – meestal christelijk van aard – overleeft. Het is daarom aangewezen om in onze analyse van de huidige Europese situatie te spreken over een verschuiving van de institutionele plaats van de religie eerder dan over secularisatie.'[14] Cox komt tot een analoge

vaststelling, al blijft hij ze koppelen aan het christendom: 'Zou het niet kunnen dat het christendom in Europa aan het verschuiven is van een institutionele naar een eerder vage en diffuse vormgeving zoals de religies in veel Aziatische landen? Is het misschien daarom dat religiositeit niet langer eenvoudig te meten valt op basis van kerkbetrokkenheid en doopstatistieken?'[15] Modernisering heeft in Europa een transformatie van de religie veroorzaakt en niet haar verdwijning.

Ook de Franse socioloog Yves Lambert is er niet zo zeker van dat Europa een uitzondering is op de 'desecularisering sthese'. Hij stelt eveneens een religieuze verschuiving vast in Europa.[16] Waar de resultaten van het Europese waardeonderzoek[17] in 1981 en 1990 de secularisatiethese lijken te bevestigen, zijn in het onderzoek van 1999 *drie belangrijke nieuwe tendensen* te zien, vooral onder jongeren, die deze these op de helling zetten. Enerzijds blijft zeker vaststaan dat het proces van ontkerkelijking onverminderd doorgaat: de kerkbetrokkenheid en het vertrouwen in de kerken vermindert nog steeds progressief. Bovendien zijn veel jongeren ondertussen opgegroeid zonder ooit tot een bepaalde religie te hebben behoord. Anderzijds – en dit is nieuw – kan er onder jonge christenen een soort religieuze opleving vastgesteld worden en bekent het merendeel van de jongeren (19-29 jaar) zich tot een soort 'geloven in' zonder te 'behoren tot' ('believing without belonging'[18]).

Op basis van de eerste twee studies (1981, 1990) kon opgemaakt worden dat leeftijd een belangrijke factor is voor het religieuze gehalte van iemands opvattingen en gedragingen: 'des te jonger de persoon, des te waarschijnlijker dat hij ongelovig zal zijn'.[19] Op basis van de resultaten uit 1999 besluit Lambert echter dat deze stelling dringend aan herziening toe is. Hij geeft hiervoor drie gronden aan.

1. Ten eerste geldt voor alle landen dat 'waar de *jongeren* zichzelf affirmeerden als christen, ze in 1999 *religieuzer lijken te zijn* dan in 1990 en 1981 […], en dit nog los van het feit of de indicatoren de persoonlijke religiositeit betreffen (een religieuze persoon zijn, kracht en troost halen uit de religie, het geloof in een persoonlijke God en het leven na de dood) of de institutionele religiositeit (bijwonen van de vieringen, gehecht zijn aan de spirituele en morele bijdrage van

kerken)'.[20] Deze toenemende religiositeit resulteert evenwel niet in een groeiend christelijk engagement, bijvoorbeeld in de lokale geloofsgemeenschap of in het vrijwilligerswerk. Bovendien blijft de regelmatige kerkpraktijk ook bij jonge christenen verder dalen. Bij jonge protestanten is de religiositeit wel 'opmerkelijk lager'.

2. Ten tweede blijkt het fenomeen 'believing without belonging' een trend te zijn die zich doorzet in alle geseculariseerde landen van Europa. Lambert beschrijft dit als een verschuiving naar een '*vage, autonome off-piste religiositeit* die hoofdzakelijk gekenmerkt wordt door indicatoren die niet expliciet christelijk zijn'[21]: het belang van meditatie en contemplatie; het geloof in een hogere kracht, geest of macht meer dan het geloof in een persoonlijke God; het geloof in een leven na de dood (inclusief reïncarnatie); de interesse in verschillende religieuze tradities in plaats van in één specifieke traditie. Meer algemeen zal deze groep stellen op zoek te zijn naar spiritualiteit eerder dan naar een 'religie'.

3. Ten derde doet zich een groeiende groep jongeren voor die zich *nooit tot een bepaalde religie* bekend heeft en die aldus een significante nieuwe sociologische categorie is geworden. Een grote meerderheid (62%) van de personen die beweren dat ze op vandaag niet tot een bepaalde religie behoren, blijkt in feite nooit tot een religie behoord te hebben.

Lambert concludeert op basis hiervan dat er een religieuze verandering heeft plaatsgevonden in Europa, die van Europa minder een uitzondering op de 'desecularisering sthese' maakt dan aangenomen. Maar de situatie van Europa blijft niettemin uitzonderlijk. Gevraagd naar zijn interpretatie, oppert Lambert 'dat er een soort ommekeer is in de pendelbeweging, volgend op de fase van de grote religieuze terugval, de permissiviteit en de ideologische radicalisering van de jaren zestig en zeventig'.[22] De jongere generatie lijkt meer en meer belang te hechten aan traditionele waarden zoals trouw en sociale orde. Uitzonderingen hierop zijn ethische thema's die de zelfbeschikking van het individu aangaan, zoals abortus, euthanasie, homoseksualiteit, zelfmoord en het gebruik van softdrugs. Er zijn wel degelijk aanwijzingen voor een nieuwe openheid ten aanzien van religie en een – weliswaar selectieve – heropleving van tradities.

In dit opzicht zijn een aantal opmerkingen van Lambert echter erg belangrijk omdat ze licht kunnen werpen op de aard van de religieuze heropleving in Europa. (1) Vooreerst is er het toenemende geloof in een leven na de dood. Dit heeft volgens Lambert te maken met de 'overwaardering van de zelfrealisatie die uiteindelijk de dood nog meer tot iets onaanvaardbaars maakt'. (2) De openheid ten aanzien van religie gaat maar op 'in de mate waarin zij zich niet autoritair opstelt. […] Religie krijgt een nieuwe geloofwaardigheid als een bron van zingeving, ethiek, hartelijkheid, identiteit, geloof of als een autonome zoektocht.' (3) 'Daarnaast wordt de religie gerelativeerd omdat ze door de filter van de individuele subjectiviteit gaat en tegelijk geconfronteerd wordt met onverschilligheid en de autonome spirituele zoektocht.' Lambert gaat verder: 'Dit is wat ik "pluralistische secularisatie" noem: het feit dat in West-Europa enerzijds de eerder seculiere landen gedeseculariseerd worden en dat anderzijds de meest confessionele landen verder secula riseren.'[23] De conclusie van zijn artikel is dan ook: 'In Europa is God noch zo dood noch zo levend als sommigen vandaag de dag beweren.'[24]

Kortom: Europa heeft een belangrijke verschuiving meegemaakt op religieus vlak, van een overwegend institutioneel-christelijke samenleving naar een samenleving waarin religiositeit en spiritualiteit veeleer in het teken staan van de autonome, subjectieve betekenisstichting.

'Believing without belonging': postseculier én postchristelijk?

Op dit punt is het aangewezen om even stil te staan bij de categorieën die aangewend worden om de religieuze situatie in Europa te analyseren, onder meer bij 'religie' en 'believing without belonging'.

Het gebruik van de categorie 'religie' is immers vaak ambigu. Enerzijds verwijst religie in de Europese godsdienstsociologie en -filosofie naar de klassieke en traditionele religie (meestal zelfs naar het christendom) en naar de institutionele vormgeving ervan (de christelijke kerken). Anderzijds wordt de term ook aangewend voor een soort algemene religieuze grondhouding die in dat geval wellicht beter met 'religiositeit' aangeduid wordt. De vraag die hierbij dan naar boven komt, is of het fenomeen van 'believing without

belonging' in veel gevallen nog gelinkt kan worden aan wat klassiek gesproken religie is, in casu het christelijke geloof.

Er bestaat inderdaad – vroeger misschien meer dan vandaag – een levensbeschouwelijke positie die men een bewust opteren voor een 'christelijk geloven zonder tot de kerk te behoren' zou kunnen noemen. Deze omschrijving verwijst dan naar christenen die zich gedistantieerd hebben van de officiële kerken uit onvrede met conservatieve standpunten inzake ethische thema's, onverzettelijke houding in dogmatische kwesties, hiërarchische en patriarchale kerkstructuren, en ouderwetse liturgische taal. Zeker in Vlaanderen zullen velen van deze niet-kerkelijken, die op basis van hun doopsel officieel tot de katholieke kerk behoren, zichzelf nog wel christelijk noemen, maar hier expliciet 'niet langer katholiek' aan toevoegen. In het Belgische luik van het Europese waardeonderzoek van 1999 stelden Karel Dobbelaere en Liliane Voyé dat dit zeer bewust 'onkerkelijk christelijk geloof' slechts één generatie standhoudt, en dit omdat het christelijke geloof blijkbaar gedragen moet worden door plausibiliteitsstructuren. Cijfers tonen aan dat de volgende generatie duidelijk minder christelijk is: 'christenen zonder kerk' sterven uit.[25] Een sterke afstandname tot de kerk vertrekt immers vaak vanuit een niet minder sterke betrokkenheid.

Vandaar rijst de legitieme vraag of de blijkbaar wijdverbreide levensbeschouwelijke positie die aangeduid wordt met 'believing without belonging' zeker op middellange termijn nog wel iets met 'believing' te maken heeft (in termen van 'christelijk geloven').[26] Heeft het zin om de algemenere, veelvormige religiositeit, door sommigen ook met de term 'ietsisme' omschreven[27], nog onmiddellijk in christelijke termen te interpreteren (of te recupereren), als een soort rest-christelijk-geloof zonder institutionele en traditionele bedding (zoals Cox nog lijkt te suggereren)? Ook voor Lambert wees de term 'believing without belonging' immers vooral op de individuele *off-piste* zoektocht naar spiritualiteit, als autonoom antwoord op de vraag naar de uiteindelijke zin van het leven. En de belangrijkste empirische indicatoren voor deze religiositeit waren niet expliciet christelijk. Wellicht is daarom – zeker vanuit het perspectief van het christelijke geloof – de term 'postchristelijk' beter geschikt om deze groep te omschrijven. Als beschrijvende

term duidt 'postchristelijk' dan op de positie van diegenen die maar niet of slechts gedeeltelijk geïnitieerd zijn in de christelijke traditie en nauwelijks nog betrokken zijn op geloof en geloofsgemeenschap, en dit ondanks het feit dat ze meestal nog gedoopt zijn en vaak opvoeding genoten hebben in katholieke scholen. Deze groep participeert slechts occasioneel – en steeds minder – aan de christelijke (overgangs)rituelen en is steeds minder vertrouwd met de christelijke traditie, en dit meestal ondanks een jarenlange introductie op school en/of in catechese.

Van secularisering naar detraditionalisering en individualisering

Op basis van deze cultureel-sociologische beschouwingen kunnen we de vraag of we in een postseculier Europa leven affirmatief beantwoorden, zeker wanneer we 'seculier' begrijpen in de lijn van de secularisatiethese. Daarnaast kunnen we echter niet ontkennen dat secularisering, wanneer ze begrepen wordt als 'de-institutionalisering' en 'subjectivering' van de religie, voor een ingrijpende religieuze verschuiving heeft gezorgd. Die heeft geresulteerd in een gevarieerd religieus panorama waarbij christelijk geloof en kerkbetrokkenheid sterk verminderd zijn, in zoverre zelfs dat het postseculiere Europa tegelijk een postchristelijk Europa is.

Wellicht daarom is het beter om met de term *detraditionalisering* te verwijzen naar die processen die klassiek met secularisering omschreven worden. Immers, deze laatste term refereert hoe dan ook onvermijdelijk aan de secularisatiethese, en het in deze these geponeerde seculier worden van Europa. Tegelijk houdt de term detraditionalisering het wegebben van de institutioneel-christelijke horizon van Europa vast. Met detraditionalisering wordt immers het bredere proces aangeduid waarbij tradities, religieuze zowel als andere (klasse, gender,…), niet langer in staat zijn om zichzelf probleemloos door te zetten naar de volgende generatie. Deze term is dan zeker van toepassing op de christelijke traditie aangezien ook hier het proces van overdracht van de ene naar de andere generatie ernstig stokt. Het christendom is niet langer de vaststaande en onbetwistbare horizon voor individuele en collectieve identiteit.

Identiteitsvorming is niet langer het langzaam ingroeien in een overgeleverde verhaalhorizon. De drie opeenvolgende boeken die de Belgische resultaten van het Europese waardeonderzoek bundelen, hebben wat dat betreft veelzeggende titels. In 1984 publiceerden de onderzoekers de Belgische resultaten onder de titel 'De stille ommekeer'.[28] In 1992 publiceerde dezelfde groep onderzoekers 'De versnelde ommekeer'. Ze kozen voor deze titel vanuit de vaststelling dat de ommekeer zich veel sneller doorzette dan verwacht.[29] De titel van het derde boek, 'Verloren zekerheid', duidt aan dat het proces van detraditionalisering voltooid is. De Belgische samenleving is in enkele decennia veranderd van een algemeen katholieke in een gedetraditionaliseerde maatschappij.[30] In toenemende mate werd de vertraging van de zichtbare detraditionalisering – in Vlaanderen vooral veroorzaakt door de meerderheidspositie van de katholieke zuil – ingehaald, wat geresulteerd heeft in de versnelde erosie van de overlap tussen het christendom en de cultuur. Het is duidelijk dat we detraditionalisering verstaan als een beschrijvende categorie die duidt op de socioculturele veranderingen die Europa in de moderne tijd heeft ondergaan. Detraditionalisering geldt dus niet alleen voor de postchristenen, maar voor alle religieuze en andere wijzen van identiteitsvorming. Ze worden allemaal geconfronteerd met dezelfde socioculturele realiteit.

Detraditionalisering en *individualisering* zijn de twee kanten van hetzelfde proces.[31] Identiteit is niet langer meer vanzelfsprekend voorgegeven, maar iets dat in toenemende mate zich toegeëigend of geconstrueerd moet worden. Eén bepaalde traditie is hierbij niet meer onbevraagd van doorslaggevend belang. De verschillende tradities zijn, naast andere, evenzoveel mogelijkheden geworden waaruit het individu kan kiezen. Structureel gesproken zit persoonlijke identiteitsconstructie daarom meer dan voorheen gevat in een reflexief proces. Voor elke gemaakte keuze zijn er verschillende alternatieven waartegenover iemand zijn of haar keuze dient te verantwoorden. Ook wie opteert voor klassieke of traditionele identiteitskenmerken, maakt structureel gezien een keuze. Onder invloed van detraditionalisering en individualisering is ook hier de verhouding tot de traditie veranderd en reflexiever geworden. Mensen zijn allemaal in min of meerdere mate bewust geworden van

het feit dat ze voor iets anders hadden kunnen kiezen. Uiteraard trachten bepaalde (culturele) instanties en processen de rol van de klassieke tradities over te nemen en de identiteitsvorming van individuen en gemeenschappen te sturen. De media en de economisering van de leefwereld zijn hiervan twee belangrijke voorbeelden. Vooral de laatste is hierbij alomtegenwoordig. De werking van economisering bepaalt zowel hoe de cultuur aan ons verschijnt als hoe wij er toegang toe kunnen hebben en ermee kunnen omgaan. Door deze dubbele beweging krijgt een omvattende consumptiecultuur gestalte die zich opwerpt als de bemiddeling bij uitstek tussen ons en onze culturele context. In de eerste plaats reduceert het proces van economisering onze cultuur tot consumptiegoederen. Door commodificatie worden culturele objecten losgemaakt uit hun originele verbanden en verhalen en komen ze als beschikbare en uitwisselbare items op de markt, aan te schaffen tegen een prijs die vaak niet in relatie staat tot de reële kostprijs. Tegelijk beïnvloedt de consumptiecultuur structureel de wijze waarop we met cultuur omgaan. We worden getraind in de discipline van het consumeren, en leren cultuur in markt- of consumptieperspectief te zien en ervan gebruik te maken. Ook onze verhouding tot religie en traditie is niet langer vrij van dergelijke invloeden.[32]

Ten slotte: zoals in het geval van detraditionalisering is individualisering een beschrijvende categorie, die een culturele trend wil beschrijven, te onderscheiden van bijvoorbeeld individualisme dat als normatieve categorie het individu als criterium naar voor schuift bij de identiteitsconstructie. Het proces van individualisering in zijn sociologische betekenis duidt op de structurele mogelijkheden voor het vormen van een persoonlijke identiteit en de toegenomen potentiële reflexiviteit die hierbij ontstaan is. De vraag of deze mogelijkheden voor elk individu al dan niet gerealiseerd zijn, heeft niets met het proces op zich te maken noch met het structurele karakter ervan.

Het onderscheid tussen individualisering (noodzaak van identiteitsconstructie omwille van detraditionalisering) en individualisme (absoluut zelfbeschikkingsrecht) wordt in heel wat, vooral pessimistische, cultuuranalyses vergeten. Een afwijzen van het laatste ontslaat het christelijke geloof echter 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.

1.3 DE PLURALISERING VAN DE RELIGIE IN EUROPA

Onze expliciete aandacht voor de resultaten van het Europese waardeonderzoek mag ons niet doen vergeten dat er ook nog een ander belangrijk aspect is, namelijk de pluralisering van de religie. Deze pluralisering gaat veel verder dan wat Lambert bedoelde met zijn 'pluralistische secularisatie'.[33] De huidige religieuze pluraliteit overstijgt immers duidelijk deze tendens, hoe belangrijk en wijdverspreid hij ook mag zijn. Eén van de belangrijke tekortkomingen van het Europese waardeonderzoek is dat het te weinig de realiteit van de andere (wereld)religies – en niet in het minst de islam – onder de loep neemt.[34] Bovendien is het zo dat de gegevens van het Europese waardeonderzoek over de andere religies ons bijna uitsluitend duidelijk maken hoe christenen en postchristenen die andere religies percipiëren.[35]

De religieuze realiteit is echter veel complexer. Dit wordt opmerkelijk duidelijk wanneer Johan Leman, antropoloog aan de K.U. Leuven, de verschillende religieuze affiliaties in een metropool als Brussel beschrijft.[36] Hij verwijst vooreerst naar de diversiteit aan christelijke kerken en gemeenschappen: katholiek, protestants, anglicaans en Grieks-orthodox. Daarnaast zijn er ook nog christelijke sekten (zoals de getuigen van Jehova), die op hun beurt onderscheiden moeten worden op sociale en regionale basis. Wat de 'autochtonen' betreft, is het duidelijk dat de joden een herkenbare groep vormen. Daarnaast voelen veel mensen zich aangesproken door allerlei vormen van oosterse spiritualiteit. 'Allochtonen' zijn meestal van islamitische of boeddhistische afkomst, maar verschillen tegelijk ook van deze oorspronkelijke afkomst. Hun verblijf in België zorgt meestal voor een aanpassing van hun religieuze opvattingen en praktijken aan de Belgische context. De verschillende vormen van fundamentalisme zijn dan weer een reactie tegen dergelijke aanpassing.

Maar de religieuze pluralisering beperkt zich hier niet toe. Ze treft in samenhang met de detraditionalisering ook de brede Europese bevolking. Het resultaat is een levensbeschouwelijk veld met verscheidene posities – en het toenemende bewustzijn hiervan. Naast christenen (verdeeld in verschillende denominaties) zijn er atheïsten, agnosten, moslims, joden, boeddhisten, niet-langerchristenen, postchristenen, onverschilligen, mensen die behoren tot nieuwreligieuze bewegingen (zoals new age), mensen die we gemakshalve als syncretisten aanduiden, enzovoort. En elke groep valt nog eens uiteen in een veelheid van al dan niet institutioneel herkenbare strekkingen en leefwijzen.

Het is inderdaad zo dat zowel de geografische als de psychische mobiliteit de pluraliteit van religies tot een zeer concrete realiteit hebben gemaakt. Door migratie, toerisme en massamedia ondervinden zowel degenen die zich religieus noemen zonder zich expliciet te willen bekennen tot een bepaalde religie als degenen die zich wel tot een klassieke religieuze traditie bekennen, hiervan een niet te onderschatten invloed.[37]

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 christelijke 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 als 'ietsisten' en onverschilligen, maar ook moslims, boeddhisten, nieuwe religieuze bewegingen, et cetera.

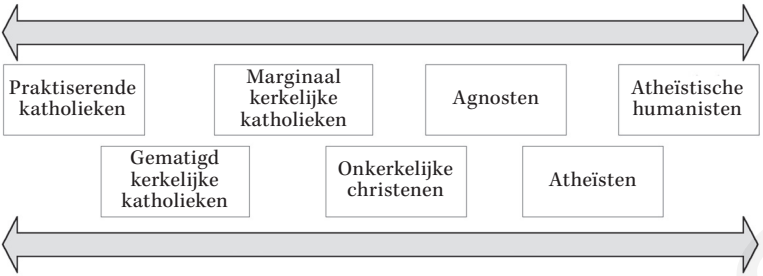
1.4 DE ANALYSE VAN DE ACTUELE RELIGIEUZE SITUATIE IN EUROPA

Het is daarom aangewezen om naast de term detraditionalisering ook de term pluralisering aan te wenden als instrumenten om de huidige context te analyseren, en dit vanuit het bewustzijn dat beide op elkaar interageren. De volgende beschouwingen bevesti-

gen deze suggestie, en noodzaken een perspectiefwisseling op de actuele religieuze situatie.

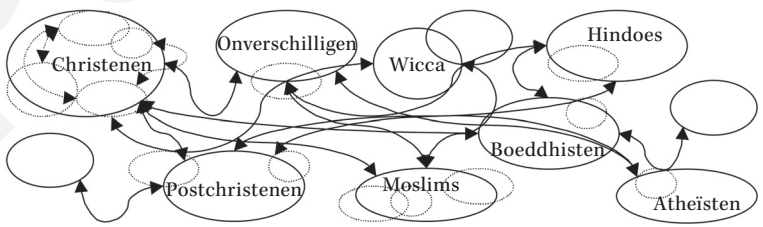
De realiteit van de religieuze pluraliteit heeft een niet te onderschatten invloed op de detraditionalisering zoals die zich vandaag in Europa verder doorzet. Drie elementen dienen hierbij te worden aangestipt. (1) Ten eerste heeft dit besef het tot voor kort als vanzelfsprekend beschouwde monopolie van het christendom inzake levensbeschouwing en zingeving verder doen afbrokkelen. (2) Verder heeft het besef van de religieuze pluraliteit de intuïtie van een vage algemene religiositeit nog aangewakkerd. Meer en meer wordt de mens beschouwd als een *homo religiosus* waaraan het eigen is om zich in te laten met religieuze vragen. De verschillende religieuze tradities zijn in die optiek slechts particuliere invullingen of antwoorden op deze 'ongeneeslijke' religiositeit. (3) Ten slotte is de religieuze pluraliteit zowel het resultaat als de katalysator van de detraditionalisering en individualisering. Om tot religieuze identiteit te komen maken individuen selectief gebruik van elementen uit oude en nieuwe religieuze tradities die losgemaakt worden uit hun oorspronkelijke traditionele context. Vandaar dat we van een religieuze marktsituatie kunnen spreken die de gevestigde kerken en religies net als de nieuwe religieuze bewegingen en trends dwingt om hun aanbod aan te passen aan het spel van vraag en aanbod. Het oorspronkelijke idee van traditie als een voorgegeven verhaalhorizon, waarin mensen geïnitieerd worden en waarvan ze een religieuze identiteit krijgen – dus niet zelf construeren – is zo in de verdrukking geraakt.

De fenomenen van pluralisering en detraditionalisering maken duidelijk dat het resultaat van modernisering in geen geval een seculiere maatschappij zonder religie of een soort 'Europeseculariserme'[38] is. Integendeel, het resultaat is een *complexe, dynamische multireligieuze maatschappij*. Hierin zijn niet alleen de klassieke wereldreligies vertegenwoordigd maar ook veel nieuwe religieuze bewegingen en posities die variëren van fundamentalistisch vastklampen aan, tot het à la carte consumeren van religieuze verhalen, rituelen en praktijken.[39] Dit betekent onvermijdelijk dat de klassieke analyse van de religieuze situatie in Europa, waarbij levensbeschouwelijke identiteit uitgezet wordt op een continue lijn



tussen de extremen van kerks christendom en expliciet atheïstisch humanisme te eenvoudig is.[40]

Anders dan dergelijk continuümdenken slaagt een analyse die vertrekt vanuit een pluraliteit aan verschillende religieuze en levensbeschouwelijke posities die met elkaar al in interactie zijn, erin op adequatere wijze de huidige situatie in kaart brengt. Zo wordt afstand genomen van de vaste parameters van de secularisatiethesis (meer of minder kerkelijk/christen tot minder of meer ongelovig/atheïst). Bovendien wordt meer recht gedaan aan de dynamische complexiteit van de actuele religieuze situatie en de relatieve eigenstandigheid van de diverse posities op het religieuze en levensbeschouwelijke veld. Door de moderniseringsprocessen is het christendom niet zomaar vervangen door een seculiere cultuur. De plaats die vrijkwam door de afgebrokkelde culturele impact van het christendom is eerder ingenomen door een pluraliteit aan religies, identiteitsprofielen en levensstijlen, waaronder de secularistische (in haar varianten) er één is.



De levensbeschouwelijke ruimte wordt bezet door een veelheid van groepen, die zelf nog eens in een veelheid van verschillende posities uiteenvallen: christenen, atheïsten, agnosten, postchristenen, onverschilligen, moslims, joden, new-age-aanhangers, individualisten – inderdaad elk in hun veelvormigheid. Identiteitsconstructie en nadenken over levensbeschouwing gebeurt in deze ruimte, en elke keuze in dit verband neemt er positie in. Het actuele levensbeschouwelijke veld is er één van actieve verscheidenheid, van dynamische interactie vanuit de contacten met andere posities. Die contacten kunnen leiden tot conflict en confrontatie, maar ook tot onderlinge uitwisseling, leerprocessen allerhande, et cetera. Voor het nadenken over godsdienst en levensbeschouwing houdt het vertrekken van een welbegrepen levensbeschouwelijke pluraliteit alvast in dat een positie die neutraliteit claimt, geen niet-betrokken toeschouwersperspectief is, maar slechts één van de vele posities op het levensbeschouwelijke veld. Bovendien impliceert het de erkenning dat – maatschappelijk-structureel gesproken – levensbeschouwing een keuze maken betekent, een keuze waarop mensen aangesproken kunnen worden.

1.5 CONCLUSIES EN THEOLOGISCHE VRAAGSTELLING

Er zijn dus redenen om de huidige religieuze situatie in Europa als *postseculier* te duiden. Vanuit dit perspectief heeft de secularisatie niet geleid tot een puur seculiere cultuur, maar tot een transformatie van de religie waarbij ze, althans in Europa, haar voorgegeven culturele vanzelfsprekendheid heeft verloren. Het proces van detraditionalisering heeft ervoor gezorgd dat de christelijke traditie niet langer de vanzelfsprekende verhaalhorizon is die individuen en gemeenschappen identiteit verleent. Samen met de groeiende aanwezigheid en het toenemende besef van religieuze pluraliteit, resulteert dit in een Europa dat ook *postchristelijk* genoemd kan worden.

Het proces van detraditionalisering en pluralisering is in het bijzonder een uitdaging voor de geïnstitutionaliseerde religies in Europa, en niet het minst voor het christendom. De beide processen hebben niet alleen de bevoorrechte plaats van het christendom in

Europa volledig onderuitgehaald, maar hierdoor is ook de positie van christenen ten aanzien van hun tradities en instituties veranderd. Aangezien de cultuur iemand niet langer automatisch tot een christen maakt, moeten de huidige christenen – structureel gezien – kiezen om christen te zijn, ook als ze deze keuze vanuit hun geloofsspiritualiteit zelf ervaren als een roeping of een 'gekozen worden'. De christelijke identiteit – is net als elke identiteit – een structureel-reflexieve identiteit geworden. Het bewustzijn van de religieuze pluraliteit heeft deze reflexiviteit alleen maar versterkt. Voor velen heeft deze situatie ertoe geleid hun banden met de christelijke traditie (en vooral haar claim) te relativeren om bijgevolg te evolueren naar vaag-christelijke of zelfs postchristelijke posities. De christelijke traditie dreigt dan vooral een voorraad van verhalen en rituelen te worden, naast andere, waaruit geput kan worden in de persoonlijke religieuze identiteitsconstructie, de individuele zoektocht naar spiritualiteit. Anderen blijken zich heel ongemakkelijk te verhouden tot deze reflexiviteit, wat resulteert in eerder traditionalistische en fundamentalistische opties, het terugplooien op gestolde traditie die voor onmiddellijke identiteit moet zorgen.

De confrontatie met twee tegengestelde reacties op eenzelfde proces leidt naar volgende voor de hand liggende vraag. Is het mogelijk om in een theologische reflectie over wat het is om vandaag de dag christen te zijn op een constructieve wijze om te gaan met deze structurele reflexiviteit én tegelijk de dynamische integriteit van de christelijke traditie aan te houden? Kan deze reflexiviteit motor worden van traditieontwikkeling waarbij traditie noch verwordt tot voorraadschuur, noch verhardt? Of leidt contactname met de actuele context noodzakelijk tot vage religiositeit, of tot afwijzend traditionalisme en fundamentalisme?

Welke type theologische reflectie is hiervoor nodig? Welke theologische methode kan ons hierbij van dienst zijn? Beide uitdagingen, detraditionalisering en pluralisering, hebben theologen al enige tijd doen nadenken over de relatie tussen christelijk geloof en traditie enerzijds, en de context waarin beide zich bevinden anderzijds.

2 Een nieuwe methode: recontextualisering voert naar onderbreking

Christelijk geloof en traditie zijn altijd al contextueel verankerd en verwoord. Geen enkele poging om de kern (of het wezen) van geloof en traditie uit te drukken, ontsnapt hieraan. Meer nog: de intrinsieke band tussen geloof, traditie en context is precies de sterkte van het christelijke geloof, een sterkte die theologisch als de incarnatorische drijfveer van het christelijke geloof omschreven kan worden. We hebben dit proces zowel in beschrijvend als in normatief opzicht 'recontextualisering' genoemd.[41] In dit hoofdstuk bespreken we hoe de wijze waarop we vandaag recontextualiseren echter verschuift omwille van de veranderingen in de context die we in het vorige hoofdstuk geanalyseerd hebben. We maken duidelijk dat dit belangrijke gevolgen heeft voor de manier waarop we in theologisch en pastoraal opzicht spreken over traditie en over de verhouding hiervan ten aanzien van de context. Tot voor kort was immers het moderne correlatieparadigma de gangbare manier om de intrinsieke band tussen theologie en context uit te drukken. In grote mate heeft de correlatiemethode (in vele varianten) het werk van heel wat grootmeesters van de postconciliaire theologie (zoals Hans Küng en Edward Schillebeeckx) bepaald. We zullen hieronder betogen dat die methode aan een grondige herziening toe is. Detraditionalisering en pluralisering doen ons vandaag immers anders over geloof en christelijke traditie nadenken dan voorheen.

In dit hoofdstuk gaan we eerst in op twee pogingen om met deze contextuele verschuivingen om te gaan. We duiden er de sterkten en zwakten van aan en trekken er de nodige lessen uit. Daarna bespreken we het project van de moderne correlatietheologie en analyseren we waarom de methode ervan vandaag niet meer werkt. Op basis hiervan ontwikkelen we vervolgens de methode van de recontextualisering als alternatief. Tenslotte geven we aan hoe de notie 'onderbreking' ons in staat kan stellen om de verhou-

ding tussen geloof/traditie/theologie en context zowel contextueel geloofwaardig als theologisch legitiem te denken. 'Onderbreking' wordt dan de motor van een actuele theologische hermeneutiek van geloof, traditie en context.

2.1 TWEE TE VERMIJDEN DENKWEGEN

Dat de wijze waarop geloof en traditie zich tot de context verhouden aan een herziening toe is, blijkt uit twee denkstijlen die de laatste jaren in het Nederlandse taalgebied opgang gemaakt hebben. Beide pakken ze het probleem aan hoe het christelijke geloof vandaag in de actuele context mensen kan aanspreken en identiteit kan verlenen. Maar eerder dan een passend antwoord te bieden op de vraag hoe christelijk geloof en traditie zich vandaag tot de context dienen te verhouden, zijn ze wellicht vooral ook symptomen van dit probleem. Beide blijken niet tot een voldragen traditiehermeneutiek te komen die zowel contextueel plausibel als theologisch legitiem is. Voor de ene denkstijl blijkt traditie een hindernis zijn voor een goed contact tussen geloof en context. De andere denkstijl blijkt het christelijke te reduceren tot traditie en geen plaats te hebben voor het 'geloven' zelf, zeker niet wanneer dit een band tussen traditie en context met zich mee zou brengen. Wellicht te lapidair kan de eerste positie omschreven worden als 'geloof zonder traditie' en de tweede als 'traditie zonder geloof'. Van beide denkstijlen presenteren we een vertegenwoordiger, respectievelijk de Nederlandse theoloog Erik Borgman en de Vlaamse filosoof Herman De Dijn.[42]

Erik Borgman: geloof zonder traditie

In de afsluitende paragrafen van het eerste deel van zijn indrukwekkende biografie van Schillebeeckx schrijft Erik Borgman: 'Theologen dienen de fictie achter zich te laten dat de waarheid van de traditie en het gezag van de kerk een stevig fundament vormen waarop zij verder kunnen bouwen, tot en met de laatste resten en sporen ervan. De theologie heeft geen ander fundament dan de God van het heil, wiens en wier geheim zij telkens weer mag en moet

ontsluiten en verhelderen. Als zij dat volledig serieus neemt, zal zij onvermijdelijk fundamenteel van gedaante veranderen, telkens opnieuw.'[43] In een discussie-interview, verschenen in *Tertio*, wordt duidelijker wat Borgman hiermee bedoelt. Identiteitsvorming is vandaag een proces van het schrijven van de eigen autobiografie, het telkens opnieuw samenstellen en construeren van een eigen identiteit. Mensen gebruiken hiervoor de brokstukken en fragmenten van tradities en verhalen, oud en nieuw. Dit is ook voor christenen het geval: ook zij identificeren zich slechts partieel met de christelijke traditie, de enen wat meer, de anderen minder. 'Zo'n visie heeft wel gevolgen voor de manier waarop je elementen uit de traditie ter sprake brengt. Volgens mij moet je dat niet doen als onderdeel van een groter, samenhangend verhaal dat doorverteld moet worden, maar als een element dat in het debat dat we vandaag met zijn allen voeren, van betekenis kan zijn.'[44] En het aanhouden van de traditie als integraal verhaal vormt precies hiervoor een hindernis, want hierdoor wordt de identiteit van christenen als het ware opgesloten en te sterk beklemtoond. Door de concentratie op de eigen identiteit keert men zich onontkoombaar naar binnen. 'Het voordeel van het loslaten van de idee van het integrale verhaal is bovendien dat het onderscheid tussen gelovigen en niet-gelovigen vervaagt. In principe is iedereen aanspreekbaar voor alle elementen. Omdat iedereen er mogelijk in zijn concrete situatie iets aan heeft.' Meer nog, het christelijke geloof in de God van Jezus Christus is enkel plausibel wanneer christenen erin slagen duidelijk te maken op het publieke forum waarom ze vandaag in deze God geloven. 'Geloofwaardig is dat alleen wanneer mensen die niet in die christelijke traditie staan, wel degelijk óók die elementen ervaren die christenen alleen menen te kunnen begrijpen door het woord "God" te gebruiken. Pas dan kunnen ze, na langere tijd ook met elementen uit die traditie te werken, misschien zeggen: "Aha, dát bedoel je met het feit dat er een God is die wel nabij is, maar niet samenvalt met de geschiedenis…"'[45]

In een bijdrage over studentenpastoraal, reflecterend op de praktijk aan de Delftse Technische Universiteit, schrijft Borgman dat de poging om een gemeenschappelijke taal te ontwikkelen om de noden van mensen te verbinden met vragen over ultieme beteke-

nis, beschouwd kan worden als de 'nulgraad van religie'.[46] Het zou echter fout zijn dit als een voorbereidende stap te zien om te komen tot het hierop enten van de specifiek christelijke taal. Integendeel, 'het zoeken naar een gemeenschappelijke en gemeenschapscheppende taal is de kernactiviteit van pastores en een van de gestalten die geloof in Gods blijvende, heilzame presentie in de hedendaagse context kan aannemen'.[47] Dit raakt de kern van wat de katholieke tradities voorhouden. 'Kosmos en geschiedenis hebben sacramentele kwaliteit en verwijzen naar de verborgen aanwezigheid van God, een God die zich naar christelijke voorstelling op de meest radicale manier die denkbaar is verbonden heeft met het lot van de aarde en haar bewoners.' Borgman en de pastores vragen zich op het einde van deze reflectie wel af of het mogelijk en zinvol zou zijn precies deze specifiek christelijke inzichten binnen te brengen in het gesprek met diegenen die betrokken zijn in dit zoeken naar een gemeenschappelijke taal. En of dat iets zou veranderen aan het zoeken naar een gemeenschappelijke taal.

Borgmans traditieopvatting staat in onmiddellijke relatie tot de transfiguratie van de religie in Europa. Die dient volgens hem immers geïnterpreteerd te worden in termen van een metamorfose van God, en van de wijze waarop we deze God ter sprake brengen.[48] De hedendaagse religieuze onoverzichtelijkheid en verwarring is de geboorteplaats van nieuwe inzichten. Het is een nieuwe religieuze situatie 'waarin het heilige op een nieuwe manier aan het licht komt'.[49] Dat is wat 'de van gedaante veranderende vormen van religie en religiositeit' laten zien. Een nieuw beeld van God komt eruit tevoorschijn dat een nieuw licht werpt op de christelijke traditie en ze tot radicale herinterpretatie dwingt.[50]

Deze denkstijl kan omschreven worden als *geloof zonder traditie*, en dit om een dubbele reden. Enerzijds vanzelfsprekend omwille van wat Borgman zelf stelt: het christelijke geloof dient zich te ontworstelen aan de kerkelijke traditie. Die doet dit geloof in zichzelf keren, meer dan dat ze geloven een factor van betekenis kan laten zijn in het concrete leven van mensen en in publieke discussies over zin en onzin van (samen)leven. Traditie, maar ook kerk, staan een christelijke hermeneutiek van het leven in de weg. Anderzijds omdat Borgman zo ook de theologische betekenis van traditie

dreigt te miskennen.[51] Mensen gaan inderdaad selectief met traditie om, identificeren zich partieel, construeren hun identiteit uit brokstukken en fragmenten. Wat hierbij echter nooit verlaten kan worden, is dat het christelijke godsgeloof mensen onherleidbaar in een antwoordrelatie plaatst. Geloven is een antwoord ten aanzien van een 'Tegenover' dat zich in de geschiedenis heeft laten kennen in Jezus Christus, en dat de vorming van een christelijke identiteit van dit antwoord de uitdrukking is. Dit is de eerste betekenis van het christelijke openbarings- en traditiebewustzijn: het hele christelijke verhaal is één getuigenis, één belijdenis van dit zich openbarende Tegenover, waarover wij niet zomaar meester zijn. Dit stellen betekent helemaal geen afscheid van de hermeneutiek, maar leidt zoals we verder zullen betogen precies ernaartoe. Meer nog: in de huidige postmoderne context radicaliseert deze hermeneutiek zich zelfs en krijgt de constitutieve rol van de traditie voor het geloof opnieuw profiel.

Herman De Dijn: traditie zonder geloof

Herman De Dijn omschrijft een (religieuze) traditie als 'een min of meer samenhangend netwerk van praktijken waarin individuen gericht zijn op waarden of symbolische goederen (zoals eer, rijkdom, een nageslacht, de waarheid, enzovoort) en wel op zo'n manier dat het leven van individuen daarin een zekere vervulling vindt'.[52] In het vertrouwd zijn met een bepaalde traditie, als een geheel van betekenissen, houdingen, praktijken en beelden ontvangen mensen identiteit en de mogelijkheid met deze identiteit om te gaan. Ook al zijn ze particulier, deze waarden, relaties en houdingen zijn transcendent ten aanzien van de (religieuze) mens. Tradities worden bovendien gedragen door gemeenschappen die enerzijds de vrucht zijn van de traditie, anderzijds deze traditie zelf doorgeven. Ze zijn zeker contingente producten van cultuur en geschiedenis, maar dit betekent niet dat ze als een soort ongefundeerde conventies aan de kant geschoven kunnen worden. Voor wie in de traditie staat, zijn ze onmiddellijk betekenisvol. Ze worden 'ervaren als "objectieve" waarden die op een vanzelfsprekende manier appelleren en opeisen'[53], ook al komen ze mensen die buiten de

traditie staan misschien als zinloos en zelfs belachelijk voor. Ze zijn verankerd in collectieve levensvormen, instituties en praktijken (rituelen bijvoorbeeld) en precies hierdoor beschermen ze tegen betekenisverlies en voorzien ze in omgangsvormen om met concreet zinverlies om te gaan, zoals rouwrituelen bij iemands afsterven. Ze zijn echter geen statische en monolithische onveranderbare gehelen. Integendeel, hun band met het concrete leven en de particuliere context, en de kwetsbaarheid die hieraan inherent is, maakt dat ook de tradities, wanneer wijzigingen optreden in het leven en de leefwereld, aan verandering onderhevig kunnen zijn. Wel zijn mensen geen meester van deze veranderingen. Wanneer zij dit toch wensen te zijn, komt de traditie als traditie op het spel te staan. Traditieverandering gaat om een proces dat niet stuurbaar, controleerbaar of beheersbaar is, noch in functie gezien kan worden van de verwerkelijking van een gepland doel.[54]

Toegepast op de christelijke traditie betekent dit dat De Dijn de strijd aangebonden heeft met eenieder die de christelijke traditie wil aanpassen aan de huidige context, omdat precies dergelijke aanpassingen de wezenlijkste houdingen die het toebehoren tot een traditie kenmerken, niet alleen miskennen maar bovendien onmogelijk maken. Voor hem 'is het niet verwonderlijk dat bepaalde filosofen, vanuit hun filosofisch inzicht in de band tussen mens en traditie [...] ook daadwerkelijk de eigen particuliere traditie (zij het niet in al haar aspecten) tegen modernistische aanvallen verdedigen'.[55] 'Geloven' is dan ook 'niet trendgevoelig': de huidige crisis van geloof en kerk kan niet verholpen worden door zich aan te passen 'aan de eisen van de "zingevingsmarkt" of [...] de heersende mentaliteit. [...] Een echte religie hoeft zich niets aan te trekken van wat in de mode of politiek correct is. Ze hoeft zich niet te plooien naar de grillen van individuen, voor wie het momentane gevoel de enige wet lijkt'.[56] Integendeel, juist door rustig jezelf te blijven, heb je iets te bieden dat die markt niet kán geven: 'een spiritualiteit die zich niet plooit naar de grillen van verwende en wispelturige individuen'.

De omschrijving *traditie zonder geloof* geeft ten aanzien van De Dijn aan dat voor christenen de betekenis van de traditie niet samenvalt met de filosofisch-antropologische noodzaak van tra-

ditie.[57] Concreet impliceert dat op zijn minst de volgende twee zaken. Vooreerst: de traditie is er niet om de traditie, maar in theologisch opzicht uitdrukking van een zich toewenden van God naar de geschiedenis. Van dit geloof is de traditie de uitdrukking, en in spanning tot dit geloof (dat inderdaad slechts vorm krijgt in concreet geleefde traditie) krijgt de traditie gestalte. Geloof is dus niet enkel een bepaalde betekenis die via de traditie doorgegeven wordt, maar theologisch gesproken constitutief voor het traditiebegrip zelf. Slechts in zoverre de traditie hiervan getuigenis weet af te leggen – en ze doet dit steeds onherleidbaar contextueel –, is ze theologisch gesproken legitiem traditie. Vandaar, ten tweede, dat traditiekritiek en traditieontwikkeling inherent zijn aan het christelijke traditiebegrip. Er bestaat immers een blijvende spanning tussen de God die zich in de geschiedenis openbaart en de onherleidbaar contextuele wijze waarop deze openbaring in woord, schrift en daad beantwoord wordt. Verschuivingen in de context kunnen het inderdaad noodwendig maken dat theologen zich bewust engageren in het recontextualiseringsproces waarin gelovigen en hun gemeenschappen voortdurend verweven zitten. Dit doen ze onder meer door dit proces voorwerp van reflectie te maken en richtingen aan te wijzen waartoe recontextualisering kan leiden. Uiteraard maakt dat hen in geen geval meester van deze traditie, aangezien ook zij in de belijdende antwoordrelatie ten overstaan van het Tegenover blijven staan. Meer nog, het is precies deze antwoordrelatie die dit recontextualiseringsproces provoceert en er de maat van vormt.

Tegelijk antwoord en symptoom

De tegengestelde posities van Borgman en De Dijn zijn tegelijk antwoord op en symptoom van het probleem waarmee de hedendaagse theologie geconfronteerd wordt. Beiden wijzen ze, bijna ondanks zichzelf, op een belangrijke theologische opdracht voor de hier ondernomen methodische reflectie over de verhouding tussen christelijk geloof en actuele context.

De grote verdienste van Borgman bestaat erin dat hij geloven met het reëel geleefde leven en zoeken naar identiteit verbindt. Identiteit

is inderdaad een zaak van autobiografie geworden, waarbij mensen kunnen putten uit een veelheid van bronnen. Maar Borgman zegt veel meer dan dat: christelijke identiteit is slechts legitiem als ze ook gecommuniceerd kan worden op het publieke forum, als ook niet-christenen kunnen begrijpen waarom christenen zeggen wat ze zeggen, als ze duidelijk kunnen maken dat wat zij als van God benoemen door eenieder ervaren kan worden, of hij of zij nu gelooft of niet. Het bevrijdende verhaal van God met de mensen is al geënt op de 'nulgraad van religie', en dient in het zoeken naar een gemeenschappelijke taal voor diepmenselijke ervaringen op te lichten. In dit verband zou men zich zelfs kunnen afvragen wat het geloof eigenlijk toevoegt aan deze ervaring, tenzij – paradoxaal genoeg – een vanuit brokstukken traditie afkomstige taal om deze ervaringen te duiden. Overigens overleeft het bevrijdende verhaal van God omdat gemeenschappen en tradities van deze God in verhaal en praxis getuigenis afleggen[58] – en precies dit is met de detraditionalisering in het geding. Maar wat meer vragen oproept, is of dergelijke positie de radicaliteit van de levensbeschouwelijke pluraliteit wel ernstig neemt. Want doet deze christenen precies niet op de eigen identiteit, jawel het eigen verhaal, botsen? Kwalificeert de veelheid niet willens nillens hun positie op het levensbeschouwelijke veld, zodat nú precies het onderscheid tussen 'gelovigen' (wellicht te verstaan als christenen) en 'niet-gelovigen' (de vele andere posities) meer dan ooit speelt? Vraag zal dan veeleer zijn hoe met dit onderscheid, dit verschil om te gaan. Dit alles maakt een reflectie over de constitutieve rol van de traditie voor het christelijke geloof vandaag absoluut noodzakelijk.

Ook De Dijn heeft een punt wanneer hij wijst op de particulariteit en contingentie van de christelijke traditie, waarvan de betekenis niet buiten deze traditie ligt, niet kan worden gefundeerd in iets anders. Het is eerder andersom: iets krijgt betekenis vanuit het toebehoren tot de traditie. Vandaar dat tradities niet zomaar voorraadschuren van fragmenten en brokstukken zijn ('schatten op zolder'). Ze zijn gehelen van betekenissen en vooral leefwijzen en praktijken waarover men geen meester is, maar waaraan men zich dient toe te vertrouwen, wat altijd een moment van overgave inhoudt. Christenen zijn dan diegenen die te midden van de veel-

heid van tradities en verhalen hun identiteit ontvangen vanuit het christelijke verhaal. Maar De Dijn lijkt zich wel bijzonder weinig rekenschap te geven van wat het detraditionaliseringsproces aangericht heeft met onze verhouding tot de traditie. Het is zeker waar dat christenen hun leven betekenis geven vanuit de christelijke traditie. Echter, het toebehoren tot deze traditie is niet langer eenvoudigweg een zaak van geboorte, maar veel meer van bewuste keuze, van een duidelijke geloofsoptie. In zoverre dat men zelfs kan stellen dat de individuele taak tot identiteitsconstructie christenen in de geloofsoptie ertoe brengt te belijden dat ze al in een betekenisvol verband tot God staan. Ook al blijft waar dat de concrete betekenissen waarin dit zich uitdrukt slechts in het steeds te recontextualiseren geloofsantwoord meegegeven worden. In deze zin nodigt een theologische analyse van de positie van De Dijn ons uit de constitutieve rol van het geloof in het toebehoren tot en in de ontwikkeling van de christelijke traditie mee te bedenken.

Verder doordenkend staan de posities van beide denkers voor twee wijzen van omgaan met de moeilijke situatie waarin de 'klassieke' moderne correlatietheologie is terechtgekomen in een zogenaamde postmoderne context. Waar Borgman dan pleit voor een *verscherping* van de correlatie met de context vanuit een relativering van de traditie als 'integraal verhaal', kiest De Dijn voor het integrale verhaal (als te leven verhaal), met *afwijzing* van elk verlangen om dit aan te passen aan de nieuwe context, omdat dit de traditie als traditie zou onderuit halen.

Elk op hun eigen wijze reveleren Borgman en De Dijn de problemen waarin de moderne theologische correlatiemethode terechtgekomen is. In de volgende paragrafen gaan we hierop door.

2.2 DE MODERNE CORRELATIEMETHODE FUNCTIONEERT NIET MEER

De moderne correlatietheologie beleeft vandaag moeilijke tijden. Antimoderne theologen die al kort na Vaticanum II deze theologie onder kritiek stelden, claimen gelijk te krijgen.[59] Nieuwe theologische stromingen als 'Radical Orthodoxy' met John Milbank[60] als voorman betogen dat de uitverkoop van de theologie aan de seculiere moderniteit het uiteindelijk onmogelijk gemaakt heeft om God

nog met de wereld te verbinden, en geleid heeft tot het postmoderne nihilisme.[61] Beide tendensen wijzen op de noodzaak om in deze letterlijk namoderne tijd opnieuw aan te knopen bij voormoderne theologische denkpatronen om te reflecteren over de zaak van het christelijke geloof in de actuele context. Vaak doen ze hierbij een beroep op het denken van Augustinus en diens onderscheid tussen de stad van God en de stad van de mens. In relatie tot de actuele context beklemtonen ze de principiële discontinuïteit tussen beide. De moderne theologie heeft zich volgens hen dan weer te zeer op de continuïteit tussen beide beroepen. Ze heeft zich al te veel aangepast aan de (post)moderniteit, zodat ze vandaag nog weinig aan deze context te zeggen heeft.

Het project van de moderne correlatietheologieën

'Correlatie' wordt in de theologie op verscheidene wijzen begrepen. In zijn algemeenste betekenis geeft het concept uitdrukking aan de intuïtie dat geloof, geloofstraditie en reflectie niet in afzondering gebeuren. Integendeel, ze zijn ten nauwste betrokken op het leven, de cultuur, de samenleving, de geschiedenis, de context, waarin ze gebed zijn. In lijn met deze algemene definitie valt in veel theologieën, door de eeuwen heen, dan ook 'correlatie' te onderkennen. De specifieke vraag naar correlatie wordt echter pertinent, wanneer in de moderne tijd omwille van de secularisering de autonomie van het tweede element, de context, vastgesteld en erkend wordt. Op dat ogenblik groeit de nood om datgene waarvoor correlatie staat te expliciteren in een theologische methode. Dat is alvast de opzet van de Duits-Amerikaanse protestantse theoloog Paul Tillich, van wie de term 'correlatie' stamt. De correlatiemethode wordt de motor van zijn systematische theologie, die uitdrukkelijk uit is op de vertaling van de kern van het christelijke geloof in een moderne context.[62]

Algemeen gesteld streeft het project van de moderne correlatietheologie naar een correleren van christelijke traditie en modern-seculiere context. Het christelijke geloof en de theologie zoeken een brug te slaan tussen beide. In deze zin is het correct de meeste moderne theologieën als correlatietheologieën te beschouwen, ook

al zullen veel betrokkenen de term ter discussie stellen en willen corrigeren.[63] Het is ook in deze betekenis dat wij de term 'correlatie' in deze studie gebruiken: als een resoluut *moderne* manier om de relatie tussen traditie en context te concipiëren.

Kort toegelicht: in de moderniteit ontdeed de mens zich van de alomvattende religieuze horizon die het bestaan geheel en al doordesemde. De mens ontdekte zichzelf als subject in staat tot en met de opdracht tot volle subjectwording. Na de aanvankelijke afwijzing van dit streven naar autonome subjectwording, hebben kerk en theologie dit moderne project omarmd. Het moderne streven naar menselijke vrijheid en naar maatschappelijke bevrijding bood vindplaatsen om het christelijke geloof in een God die zich met het heil van de mens en geschiedenis inlaat, te recontextualiseren. Waar menswaardigheid betracht werd, kon God niet afwezig zijn. Dergelijke theologie vertrok van de principiële vooronderstelling dat er een continuïteit vast te stellen is tussen moderniteit en christelijk geloof; het kwam eropaan om de heilvolle boodschap van het christelijke geloof te correleren aan de moderne context: 'geloof en (modern) leven liggen in elkaars verlengde'. De correlatietheologie zocht zo naar een consensus tussen cultuur en geloof: de christen was op zijn minst even modern als de doorsnee moderne mens. Het moderne project was een project waarachter christenen zich, samen met de andere 'mensen van goede wil', konden scharen.

De volgende elementen zijn dan ook belangrijk voor het vervolg van de hier gepresenteerde diagnose:

1. De moderne correlatietheologie gaat eerst en vooral uit van de premisse dat theologie voornamelijk een *dialoog tussen twee partners* is, een brug tussen de christelijke traditie en de moderne-seculiere context: 'co(r)-relatie'. De discussies over deze term betreffen meestal het precieze karakter van de twee partners en de aard van hun relatie of hermeneutiek.

2. Op grond van deze dialoog ondernemen deze theologieën vaak een traditiekritiek en reconstructie die *de epistemologische maatstaven van de context als norm* nemen (hoewel deze maatstaven zelf ook wel bekritiseerd worden, vooral daar waar zij de religie in haar geheel dreigen uit te sluiten – bijvoorbeeld wanneer de context als 'secularistisch' in plaats van als 'seculier' wordt geanalyseerd). De

definitie van rationaliteit met als kenmerken universaliteit, transparantie en communiceerbaarheid, blijft zeer modern. Geloof vult dus aan, of kwalificeert, wat mensen al kunnen weten door de seculiere rede. In de geloofsact voegt de wil toe aan de rede. Omwille van deze rationaliteitsstandaarden werd, naast de verschillende pogingen tot ontmythologisering van het christelijke geloof, vooral het ethische discours beschouwd als brug tussen het christelijke geloof en de moderne context. De ethiek zou immers, als resultaat van deze dialoog, uitdrukking geven aan de blijvende geldigheid, plausibiliteit en rationaliteit van een modern, christelijk geloof. Theologisch-methodologisch gesproken is de christelijke particulariteit (het specifieke van het christendom, uitgedrukt in verhalen en doctrines, rituelen en praktijken) dan geen hinderpaal voor deze universele waarheid. Veeleer wordt deze waarheid slechts in deze particulariteit gecommuniceerd en ultiem gerealiseerd.

3. Volgend uit het tweede punt, schuilt achter deze universaliteitsclaim de presumptie van een *fundamentele continuïteit*, van een principieel mogelijke consensus tussen de moderne cultuur en het christendom, ten minste dan wanneer beide kritisch op elkaar betrokken worden. Anders gezegd: er hoeft geen tegenspraak te zijn tussen oprecht 'modern' en authentiek 'christen'.

4. Het is echter belangrijk op te merken dat deze theoretische aanname gebed was in een *feitelijke overlap* tussen de moderne context en het christelijke geloof. Er was immers nog steeds een gemeenschappelijke culturele horizon, sterk beïnvloed door de christelijke traditie. Tot in het begin van de jaren tachtig beschouwde het merendeel van de bevolking in vele westerse landen de christelijke identiteit als vanzelfsprekend, 'aangeboren'.

Het einde van de moderne correlatietheologie

Deze vorm van theologiseren werkt vandaag blijkbaar niet meer. Door de processen van detraditionalisering worden de correlatiestrategieën samen met hun impliciete, moderne vooronderstellingen ernstig in vraag gesteld.

1. Voor die theologen die de hedendaagse context vanuit een analyse van pluralisering duiden, is er *niet langer een gemakkelijk*

identificeerbare seculiere cultuur waarop het christelijke geloof zich kan betrekken en waarin dit geloof beleefd wordt. De theologie staat niet langer in dialoog met twee partners, maar bevindt zich te midden van een dynamische, onherleidbare en vaak conflictueuze pluraliteit van religies en levensbeschouwingen. Vooral in West-Europa worden christenen zich steeds meer bewust van het feit dat het christelijke geloof – zelf al zeer divers – slechts één van de vele mogelijke posities is op het levensbeschouwelijke veld.

2. Tegelijkertijd werden de moderne epistemologische normen – universaliteit, transparantie en communiceerbaarheid – bekritiseerd. Sinds de jaren tachtig ondermijnen *postmoderne gevoeligheden* de fundamentele vooronderstellingen van de modern-seculiere cultuur, en wijzen op alteriteit, verschil en radicale historiciteit. Deze gevoeligheden, ontsproten aan de lessen van de geschiedenis van de twintigste eeuw, voeden een argwaan tegenover totaliserende denkkaders en vestigen de aandacht op de limieten, de contextualiteit, de particulariteit en de contingentie van elke betekenisconstructie. Daarom ontwerpen postmoderne auteurs denkpatronen die een gevoeligheid voor radicale pluraliteit, alteriteit en verschil als uitgangspunt nemen en oproepen bewuster te zijn voor de permanente dreiging dat onze omgang ermee dergelijke pluraliteit en verschil totalitair miskent of gaat functionaliseren.[64]

3. Het is dan ook vanuit dit perspectief dat de hedendaagse wijsbegeerte en menswetenschappen een al te eenvoudig vooronderstellen van *consensus, continuïteit en harmonie bekritiseren*. Vaak immers impliceren dergelijke denkkaders hegemonische in- of uitsluitingsmechanismen.

4. Bovendien is de *feitelijke overlap* tussen het christendom en de cultuur *weggevallen*. Uit de opeenvolgende resultaten van het Europese waardeonderzoek bleek al dat het proces van detraditionalisering zijn einde bereikt.[65]

Zowel op systematisch-theologisch als op pastoraal vlak lijkt de correlatiemethode een contraproductieve strategie geworden te zijn. Concreet resulteert dit falen in een te verregaande verdunning van de christelijke traditie in een poging om de continuïteit met de context via een overkoepelende consensus gestalte te geven. Vandaag betekent dit in veel gevallen dat te vlug, bijvoorbeeld, het

hedendaagse zoeken naar spiritualiteit en de vernieuwde hang naar religiositeit (die vaak van postchristelijke aard zijn) theologisch gerecupereerd worden. Daarbij vergeet men algauw het specifieke van het christelijke godsgeloof, zoals dat in concrete verhalen en gemeenschappen gestalte krijgt, in herinnering te brengen. De discontinuïteit tussen postchristelijke religiositeit en christelijk geloof wordt dan al te gemakkelijk uitgevlakt.

2.3 VAN CONTINUÏTEIT NAAR DISCONTINUÏTEIT?

Wanneer de moderne partner van de correlatietheologie gedeconstrueerd raakt, komt de correlatietheologie in de problemen. Boven verwezen we al naar de kritiek van antimoderne en postmoderne theologieën op de moderne correlatietheologie. We ontwikkelden al dat het denken in termen van continuïteit eigen is aan een bepaald type van theologiseren, gegroeid vanuit de dialoog met de moderniteit. Het plausibiliteitsverlies van de moderne presumpties van rationaliteit en samenlevingsopbouw, de zogenaamde moderne grote verhalen, heeft critici van dit type van theologiseren nieuwe munitie gegeven. Antimoderne theologen zagen hun gelijk bevestigd: de 'verabsoluteerde autonomie' van subject en wereld is wat hen betreft een fictie gebleken waaraan beide uiteindelijk ten onder zijn gegaan. Theologie dient daarom uit te gaan van de discontinuïteit tussen christelijk geloof en actuele context. Enkelen pleiten daarom voor een echt postmoderne theologie, in chronologische zin: een theologie na de moderniteit. Ze willen de moderniteit achterwege laten, of toch minstens haar seculiere vooronderstellingen. Zij lezen de postmoderne crisis van de moderniteit als de vernietiging ervan. Daarom wijzen zij het moderne seculiere denken en het eruit voortspruitende postmoderne nihilisme af als zonder toekomst. Als remedie presenteren ze denkschema's die een oorspronkelijker relatie tot God als uitgangspunt voor alle reflectie over mens en wereld claimen.

Zoals eerder gemeld, biedt de 'Radical Orthodoxy' beweging die in de Angelsaksische wereld stormenderhand een belangwekkende plaats veroverd heeft, een sprekende illustratie van deze denkwijze. Deze beweging beroept zich op de postmoderne kri-

tiek van de moderniteit in zoverre die het mogelijk maakt 'om de wereld opnieuw theologisch op te eisen'.[66] De waarde van deze kritiek ligt volgens deze denkers immers in het feit dat ze het failliet van de seculiere moderniteit aantoont, omdat die resulteert in angst omwille van het onvermijdelijke betekenis- en waardeverlies. Echter, juist deze 'zelfbewuste oppervlakkigheid van het hedendaagse secularisme' biedt de kans om een nieuw, postmodern theologisch project te ontvouwen. Want deze groep stelt uitdrukkelijk geen vertrouwen meer te hebben in het project van de moderne correlatietheologieën. 'In plaats hiervan, in directe confrontatie met de seculiere ondergang van de waarheid, zoekt [deze postmoderne theologie] naar een hernieuwde configuratie van theologische waarheid.'[67] De wending naar een neo-augustijns conceptueel denkkader maakt het volgens deze denkers mogelijk de moderne aporieën die openbaar geworden zijn in het postmoderne nihilisme, op te lossen. De centrale sleutel om dit te doen is de augustijns-platoonse categorie van de 'participatie'. Het eindige onderhoudt enkel zijn integriteit, zelfs zijn 'wereldlijkheid', wanneer het participeert in een oneindige eeuwige bron, terwijl in de moderne epistemologie en het postmoderne nihilisme deze integriteit uiteindelijk verdampt.

Het vertrekpunt van dergelijke antimoderne of zelfverklaarde postmoderne theologieën is dus de deconstructie van de (post)seculiere partner van de moderne correlatietheologie, en daardoor ook het failliet van het project van deze correlatietheologie. De actuele context wordt geïnterpreteerd in termen van nihilisme en betekenisverval, en kan enkel gered worden door het openbreken ervan in een originelere afhankelijkheid van God. Het continuïteitsbeginsel van de correlatietheologie tussen context en traditie wordt vervangen door een strak discontinuïteitsbeginsel. Het theologische discours staat haaks op het modern-menselijke en breekt dit open.

2.4 Gevolgen voor de theologische methode: van correlatie naar recontextualisering

De antimoderne diagnose verwijt de moderne correlatietheologie dat ze te contextueel geworden is; de moderne context heeft het christelijke geloof te zeer geïnfecteerd en krachteloos gemaakt. De remedie is het profileren van een theologisch discours dat breekt met de dynamiek van de moderne en postmoderne context en dat een radicaal tegenverhaal poneert. Theologie hoort vanaf nu de discontinuïteit met de context in acht te nemen. Verdergaande recontextualisering is dan ook uit den boze. Ook al delen we elementen van de analyse dat de moderne correlatietheologie in de postmoderne context in de problemen geraakt is, toch wijzen we de negatieve uitkomst van de analyse en, mede op grond daarvan, de voorgestelde remedie af. Want, evenals in de moderne correlatietheologie wordt in deze vormen van theologiseren de hedendaagse context geanalyseerd in een seculariseringsperspectief en niet in termen van pluraliteit (tenzij onmiddellijk begrepen als relativisme, chaos en perspectiefloosheid). Echter, het probleem van de moderne theologie vandaag is – zo luidt de basishypothese waarop geheel deze studie gebaseerd is – *niet een teveel aan recontextualisering, maar een te weinig*. Een doorgevoerde recontextualisering van de correlatiemethode leidt naar een verdiepte methodologische reflectie over 'recontextualisering' als theologische methode voor vandaag.

Wat betekent dit nu voor de theologie? Het betekent in geen geval dat de dialoog met de context wordt opgeschort. Tegen de theologieën die vertrekken van de discontinuïteit tussen christelijk geloof en actuele context in, stellen we dat er een intrinsieke link is tussen beide.[68] Geschiedenis en context dragen intrinsiek bij tot traditieontwikkeling en de wijze waarop het christelijke geloof gestalte krijgt in tijd en ruimte. Geen presumptie van discontinuïteit dus. Maar anders dan de moderne correlatietheologieën, ook geen presumptie van continuïteit. De wijze waarop traditie en context in relatie staan, dient voorwerp uit te maken van een adequate theologische methodologie. En precies de dialoog met de actuele context biedt de uitweg uit dit dilemma.

Pluraliteit, verschil en particulariteit in plaats van consensus, harmonie en continuïteit

Zowel in beschrijvend als normatief opzicht leert de actuele context de theologie alvast aandacht te hebben voor pluraliteit, verschil en particulariteit, en waarschuwt voor een te vlug beroep op consensus, harmonie en continuïteit. Dit vereist van de theologie dat ze haar gewoonten die ze zich precies in de dialoog met de moderne context en met de moderne filosofie en (mens)wetenschappen eigen gemaakt heeft, in vraag durft te stellen.

1. Uitgaan van een mogelijke continuïteit tussen het christelijke geloof en de moderne cultuur en samenleving is niet langer geloofwaardig. Evenmin functioneert dergelijke continuïteit nog in het pastorale domein. Het is uiterst moeilijk het particuliere of specifieke van het christelijke geloof aan te duiden als men vertrekt van algemeen menselijke denkpatronen, bijvoorbeeld resultaten van de menswetenschappen of filosofie, tenzij men het eerste al min of meer met het tweede geïdentificeerd heeft. Er is namelijk *geen automatische verbinding van het algemeen menselijke met de christelijke particulariteit*. Het is bijvoorbeeld niet omdat mensen globaal gedefinieerd kunnen worden als rituele wezens dat de christelijke sacramenten, die weliswaar het menselijke bestaan ritualiseren, legitiem, betekenisvol of zelfs waar zijn.[69] Het is niet omdat mensen ongeneeslijk religieus zouden blijken te zijn, en in meerderheid aangeven dat er 'iets meer' is, dat ze openstaan voor de door de christelijke traditie voorgehouden heilsboodschap van de God van Jezus Christus.[70] De christelijke particulariteit is niet enkel een uitvergroting of invulling van een algemene religiositeit, eigen aan de menselijke soort en toegankelijk voor allen.

2. Bovendien rijst vandaag de vraag wat dergelijke algemene menselijke structuren wel zijn. Zowel in de (mens)wetenschappen als in de filosofie heerst een zodanige *methodologische pluraliteit* dat de resultaten ervan niet altijd complementair zijn. Zeker in die gevallen waar menswetenschappers of filosofen normatief beweren te zijn, spelen vaak verborgen vooronderstellingen en agenda's een grote rol. Pluraliteit behelst conflict, heterogeniteit en incommensurabiliteit. Als men daarvan uitgaat, is de weg naar een of ander

metadiscours meteen versperd, want ook een dergelijk discours maakt van meet af aan deel uit van genoemde pluraliteit, ook al poogt het deze pluraliteit te duiden.

3. Vandaar dat, als men de vele wijzen van leven, denken en handelen, de vele religies en levensbeschouwingen analyseert in termen van radicale pluraliteit, het eerste en onherleidbare niveau voor de reflectie de *particulariteit* zelf is. Dit is de specifieke narrativiteit van een (al dan niet religieuze) levensbeschouwing, het niveau dus van het concrete particuliere verhaal. Want mensen leven niet vanuit structuren, maar van zeer specifieke en concrete verhalen. Het denken van algemene, onderliggende structuren is een *a posteriori* aangelegenheid, niet een *a priori* vastleggen van de mogelijkheidsvoorwaarden of van algemene geldigheidscriteria waaraan levensbeschouwingen dienen te beantwoorden.

Precies om deze drie redenen is het van het grootste belang voor de theologie om de theologische dimensie van haar reflectie niet al te lang uit te stellen, in de hoop dat die quasi-automatisch aan de oppervlakte zou komen door de dialoog met de context. Het bewustzijn van de specifieke particulariteit van de christelijke geloofsoptie plaatst, zowel theologisch als antropologisch, net deze specifieke geloofsoptie, het concrete ingebed zijn in het christelijke verhaal, op de voorgrond: de belijdenis dat God betrokken is op de menselijke geschiedenis in en door Jezus Christus. Hierbij wordt natuurlijk niet ontkend dat de christen een mens is zoals andere mensen. Wel wordt gesteld dat het christen-zijn een onherleidbare kwalificatie van dit mens-zijn is (in dezelfde mate als andere levensbeschouwingen andere mensen ten voeten uit tekenen). Kortom: het is niet in de eerste plaats als mens dat een christen christen is, maar het is als christen dat een christen mens is, onherleidbaar bepaald vanuit zijn of haar eigen christelijke narrativiteit – net zoals anderen ook eerst mens zijn vanuit hún onherleidbare particulariteit. Hierom is het nodig denkpatronen te ontwikkelen die rekenschap kunnen afleggen van deze onherleidbare bepaling door de particulariteit. Het is hier dat de dialoog met de hedendaagse context zijn vruchten kan afwerpen.

Als een beschrijvend en normatief concept om traditie en theologische ontwikkeling te denken beoogt het model van de recontextualisering precies daarom de moderne correlatietheologie (recontextualiserend) te radicaliseren.[71] Want, naast de notie van continuïteit, hebben ook particulariteit, contextualiteit, narrativiteit, historiciteit, contingentie en alteriteit er hun plaats. Het uitgangspunt van deze recontextualisering is immers het ernstig nemen van de radicale historiciteit en contextualiteit van het christelijke geloof en de theologie.

De theologische methode die hier voorgesteld wordt, is dan zeker ook niet *anti-correlatief*. Men zou in principe zelfs kunnen spreken van een 'postmoderne correlatie', om zo de continuïteit aan te geven met de zorg van de moderne theologie voor een methodologisch verankerde dialoog met de context. Het is echter niet onverstandig de (modern-theologische) term 'correlatie' te vermijden: deze ademt immers nog de geest van continuïteit, verlangend naar harmonie en synthese tussen traditie en context. Ondanks alles verwijst 'correlatie' immers onvermijdelijk naar twee termen die in relatie staan, zelfs al bestempelt men deze relatie als 'kritische correlatie'. In onze postmoderne context echter is de particulariteit van het christelijke verhaal, de traditie voor zover die het leven van christenen vandaag kwalificeert, zelf altijd al gesitueerd in een pluraliteit aan verhalen. Dat is het onherleidbare vertrekpunt van deze relatie (*ad extra*), terwijl net deze confrontatie met pluraliteit tegelijkertijd ook het interne recontextualiseringsproces draaiende houdt (*ad intra*).[72] Het is hierom dat we de term 'recontextualisering' verkiezen, die, wat de moderne correlatietheologie betreft, beschouwd kan worden als 'postcorrelatief', net omwille van de nood aan recontextualisering vanuit een gewijzigde context. Uit de volgende hoofdstukken zal hopelijk nog duidelijker worden wat hier op het spel staat.

Van een seculariseringsparadigma naar een detraditionaliserings- en pluraliseringsparadigma

In lijn met de analyse uit het eerste hoofdstuk kan deze verschuiving alvast verwoord worden als een overgang inzake theologische methode van een seculariseringsparadigma naar een detraditionaliserings- en pluraliseringsparadigma. Dergelijke analyse vormt het aanknopingspunt van deze theologische standpuntbepaling. Onze actuele cultuur kan immers niet langer adequaat geïdentificeerd worden met seculariteit, waartoe het christelijke geloof zich dient te verhouden: correlatietheologen beklemtonen dan eerder de continuïteit tussen geloof en wereld, antimoderne theologen de breuk. Voor wie de actuele situatie analyseert in termen van pluraliteit, bestaat de bepalende ervaring van christenen vandaag in toenemende mate erin dat het christelijke geloof één van de posities is op het levensbeschouwelijke veld. De confrontatie met andere posities (zoals die van de boeddhist, de moslim of de atheïst) daagt niet alleen uit tot bevraging en dialoog, maar gaat tegelijk en onmiddellijk gepaard met een (her)ontdekking en (her)profilering van de eigen positie. Dit houdt niet in dat de traditie massief en onbewerkt geprofileerd wordt tegen de andere posities. Wel dat nu juist hier, in de confrontatie met veelheid en andersheid, het proces van recontextualisering start. Het christelijke geloof is dus zeker geen 'tegencultuur', maar ook niet langer zomaar een partner van een in wezen seculiere cultuur. Integendeel, het staat midden in het intern gepluraliseerde veld en dient daar zijn positie te bepalen, in relatie tot de anderen. Dit is een opdracht op maatschappelijk en cultureel vlak maar ook (inter)subjectief; en naarmate onze eigen identiteit gepluraliseerd geraakt, zelfs intra-subjectief.

2.5 Methode tussen continuïteit en discontinuïteit: onderbreking

Noch de presumptie van continuïteit, noch die van discontinuïteit is geschikt om een theologisch-methodologische reflectie over de verhouding tussen theologie (of traditie, of geloof) en context op te bouwen. Vandaar de vraag welke theologische categorie de

methodologische recontextualisering die we hier ondernemen, kan ondersteunen om de precieze verhouding tussen christelijk geloof en actuele cultuur te denken. Als antwoord schuiven we de notie 'onderbreking' naar voor. Hieronder zetten we niet alleen uiteen hoe de categorie van de onderbreking de bemiddeling tussen traditie en context *contextueel* adequaat weet te structureren, maar bovendien tonen we aan dat ze *theologisch* legitiem is. Anders uitgedrukt: binnen het recontextualiseringsperspectief voert de contextuele onderbreking van de moderne theologie naar een postmoderne theologie van de onderbreking.

Onderbreking: tussen brug en breuk

Waar anticorrelationistische (antimoderne) theologieën, die de intrinsieke contextbetrokkenheid van christelijk geloof en theologie sterk relativeren of ontkennen, vooral de discontinuïteit tussen traditie en context onderstrepen, verbindt de categorie van de onderbreking continuïteit en discontinuïteit in een spanningsvolle verhouding. Onderbreking is immers niet identiek aan breuk, maar impliceert dat wat onderbroken wordt, voortgaat – echter niet zomaar, alsof er niets gebeurd zou zijn. Onderbreking staat voor de inbreuk die het verhaal niet vernietigt, maar de voortgang ervan problematiseert, de voorziene aaneenschakeling van de ene zin op de andere op het spel zet, en de beveiligingsmechanismen die deze voortgang normaal beschermen momentaan buiten werking stelt. Onderbreking verwijst naar dat 'ogenblik', dat er niet is zonder het verhaal, maar niet onmiddellijk in het verhaal gevat kan worden. Het gaat om de gebeurtenis van een andersheid die de sequenties in het eigen verhaal even – maar niettemin kritiek – doet stokken. Dergelijke onderbrekingen doen het verhaal op zijn eigen grenzen botsen. Ze heffen het verhaal niet op. Ze wijzen het echter wel op zijn verhaalkarakter, en forceren binnen de narrativiteit (en geattesteerd erdoor) een opening op het andere dan/van het verhaal.

De moderne correlatiemethoden gaan uit van een principiële of factuele continuïteit tussen christelijk geloof en seculiere context. Kritische posities ten aanzien van deze context betreffen bijna nooit het in vraag stellen van het moderne rationaliteits- en

humaniteitsgehalte van deze context, maar bevragen evoluties binnen deze context die bijvoorbeeld de zaak van de mensheid niet dienen. Theologische posities die in de dialoog met de context tot traditie- en kerkkritiek komen, legitimeren deze kritiek vaak door een beroep te doen op deze continuïteit: wat in de omgevende cultuur en samenleving als echte rationaliteit en humaniteit ontdekt wordt, daar kunnen de theologie en de kerk – vanuit scheppingstheologische motieven – niet aan voorbij. De moderne 'wederzijds kritische correlatie' veronderstelt inderdaad dat het streven naar en realiseren van rationaliteit en humaniteit, waarheid en gerechtigheid, het christelijke geloof en de seculiere context verbinden. Een welbegrepen christelijk geloof en een welbegrepen moderniteit zijn partners op weg naar een redelijker en menselijker wereld. Zo gesteld functioneert de wederzijds kritische correlatie van beide dan als motor en kritische instantie. De postmoderne kritiek van de moderne rationaliteitsopvattingen en emancipatieideologieën enerzijds, en hiermee in relatie, de ontdekking van pluraliteit en verschil anderzijds, hebben de vooronderstellingen van dit modern-christelijke project onderuitgehaald. Het theologische project van de moderne correlatietheologie wordt *vanuit de context* zelf *onderbroken*. Rationaliteit en humaniteit, waarheid en gerechtigheid, zijn niet langer eenduidige termen, maar telkens al gevat in particuliere verhalen die de inhoud ervan van bij het begin kwalificeren. Waar ze als abstracties de vele posities lijken te verbinden, blijken ze in de praktijk vaak die punten te betreffen waar de onderlinge verschillen het grootst zijn. Waar de seculiere rationaliteit (ook en met name inzake humaniteit en emancipatie) voorheen in een metadiscours leek te voorzien waarin waarheidsclaims legitiem en zonder verlies geregeld konden worden, biedt de actuele context waarin het christelijke verhaal zich bevindt daarentegen een veelheid van verhalen, elk getekend door specifieke waarheidsclaims, zonder algemeen gedeelde regel.

Onderbreking als exponent van het contextuele kritische bewustzijn

Het is op dit punt dat de categorie van de onderbreking een eerste maal haar nut kan bewijzen als exponent van wat we het contextuele kritische bewustzijn kunnen noemen.

1. De confrontatie met deze andere waarheidsclaims wijst het christelijke verhaal zeer specifiek op de *particulariteit van de eigen waarheidsclaim* en onderbreekt zo elke absoluutheidspretentie. Het contextuele kritische bewustzijn wijst het christelijke verhaal hier op zijn grenzen en bekritiseert de neiging, inherent aan elk verhaal – dus ook het christelijke – zich op te sluiten in het eigen grote gelijk. Het moderne manoeuvre om het eigen verhaal, en de waarheidsclaims ervan, op al dan niet gekwalificeerde wijze, te verbinden met een modern metadiscours, is niet alleen ongeloofwaardig geworden, maar vooral contraproductief gebleken. Het christelijke verhaal wordt integendeel teruggeworpen op de eigen narrativiteit en particulariteit, en ten diepste toe uitgedaagd om zijn waarheidsclaims in relatie tot deze onherleidbare narrativiteit en particulariteit enerzijds, en tot de waarheidsclaims van de anderen anderzijds, te denken. Dit is op evidente wijze aan de orde in de interreligieuze dialoog. Elke poging om via een metadiscours deze religieuze pluraliteit te duiden en het conflict van de waarheidsclaims binnen een algemeen epistemologisch kader te overstijgen, neemt de radicaliteit van deze verscheidene waarheidsclaims niet ernstig. Dergelijke epistemologische observatorspositie is totaliserend. De confrontatie met het andere, het verschil, wordt er uiteindelijk uitgevlakt.[73] Zeer concreet betekent dit dat fundamentalistische of traditionalistische neigingen, zowel in het eigen als in andere verhalen, onder kritiek komen te staan.

2. Anderzijds: de herontdekking van de eigen particulariteit is ook de wijze waarop het christelijke verhaal onderbrekend kan zijn in de actuele context. Dergelijke onderbreking betreft niet alleen andere verhalen die zich sluiten of fundamentalistisch verharden, maar ook de erosie van particulariteit en alteriteit in vele actuele discours (die schijnbaar welwillend tegen godsdienst en levensbeschouwing aankijken). Al te vaak wordt het christelijke

verhaal er nog op moderne wijze gefunctionaliseerd. Christen zijn of deelnemen aan christelijke praktijken en verhalen zou niet (veel) meer zijn dan het beleven van de noodwendige religieuze dimensie van het mens-zijn, de *homo religiosus*. Geloven zou de beste therapie zijn tegen zinverlies en depressie, en de motor van sociale integratie en solidariteit. Christelijke rituelen en vieringen zouden nuttig zijn omdat ze de menselijke nood aan ritualisering invullen. Christelijke waarden zouden vruchtbaar zijn in de opvoeding en het onderwijs, omdat ze kinderen en jongeren een algemeen oriëntatiekader bieden. De notie 'God' zou een zogenaamde 'transcendentale betekenaar' zijn, om te verwijzen naar datgene dat zich niet laat bepalen en in principe altijd al aan ons spreken ontsnapt, maar tegelijk dit spreken mogelijk maakt. Het bedenken van de eigen specificiteit, die niet los te maken is van de eigen particuliere narrativiteit en waarheidsclaims, doet hier protesteren. Godsdienst en levensbeschouwing kunnen natuurlijk wel deze functies hebben en hebben ze vaak ook, maar mogen hiertoe niet gereduceerd worden – precies dan, paradoxaal genoeg, houden ze vaak ook op genoemde positief gepercipieerde effecten te ressorteren. *Mutatis mutandis* geldt hetzelfde ook voor andere religieuze en levensbeschouwelijke posities die zich hiervan rekenschap geven. Ook zij kunnen het niet nemen dat ze in hun eigenheid en verschil niet herkend en erkend worden. In dit verband kunnen levensbeschouwelijke posities, vanuit het bewustzijn van de eigen particulariteit, een dam opwerpen tegen de sluipende uniformiseringstendensen die zich van onze samenleving meester maken. Deze tendensen kunnen we samenvatten onder de koepel van de economische globalisering.[74] Pluraliteit en andersheid worden gerecupereerd in marktperspectief: de veelheid van de marktwaar, verhandelbaar, consumeerbaar, inwisselbaar. En zoals in het geval van de moderne grote verhalen, maakt ook dit postmoderne grote verhaal slachtoffers.

Naar een theologie van de onderbreking

In lijn met het contextuele kritische bewustzijn onderbreekt de confrontatie met het andere dus het christelijke verhaal waar het

tendeert zich hegemonisch te sluiten; in dat geval maken zijn waarheidsclaims immers slachtoffers. In de poging tot recontextualisering kan de theologie van vandaag hieraan moeilijk voorbij. Een theologische paradigmaverschuiving kan echter *nooit louter op contextuele gronden* aangenomen worden, maar vraagt ook een theologische legitimering.

1. Want slechts wanneer onderbreking ook een *theologische* categorie is, kan het christelijke verhaal zich laten onderbreken en een verhaal van onderbreking worden. Als theologische denkcategorie structureert onderbreking dan de wijze waarop we over de verhouding die God aanneemt ten aanzien van Gods schepping reflecteren. En daar zijn goede gronden voor. Want belijden christenen precies niet dat God diegene is die telkens opnieuw in de concrete geschiedenis van mensen verhalen, ook deze over deze God, openbreekt? Dit is alvast een leessleutel die de God die we ontmoeten in het Oude Testament doet verstaan. Wanneer Israël verknecht in Egypte vastgehouden wordt, breekt God via Mozes dit verhaal van slavernij en vervreemding open. Wanneer het joodse volk zich van God afsluit, andere goden gaat dienen, armen en vreemdelingen onrecht aandoet en koningen corrupt worden, dan zendt God profeten om deze gesloten verhalen te openen. En ook het Nieuwe Testament is het verhaal van het opengooien van gesloten verhalen. Namens God vergeeft Jezus wie in zonde verstrikt geraakt is, bekritiseert Jezus degene die ware godsdienst herleidt tot het droge onderhouden van de wet, of tot het nauwgezet brengen van de noodzakelijke offers, of tot het te makkelijk gebruiken van godsdienst voor politieke doeleinden. Jezus vraagt ons te worden zoals de kinderen, zoals de armen, uitgeslotenen en vervolgden (want zij zijn zalig), zoals de weduwe die slechts één penning offert. Hij nodigt ons uit in het voetspoor te treden van de vader die zijn jongste zoon in de armen sluit (en niet het onbegrip te delen van de oudste zoon). Hij leert ons in de arme, naakte, zieke, hongerige, dorstige, gevangene, kortom in de kwetsbare en gekwetste andere, God zelf te zien: 'Heer, wanneer hebben wij U hongerig gezien en U te eten gegeven? […] Voorwaar, Ik zeg u: al wat gij gedaan hebt voor één dezer geringsten van mijn broeders, hebt gij voor Mij gedaan' (Mt 25,37-40).

De hele metaforiek en dynamiek van het christelijke verhaal blijkt doordrongen te zijn van de onderbreking van het eigen verhaal, van de eigen identiteit, door de confrontatie met de Andere, met God. Dit illustreren bijvoorbeeld ook de belangrijke motieven als roeping, uittocht, berg, woestijn, kruis, verrijzenis, bekering, pelgrim… Het christelijke verhaal mag gewoon geen gesloten verhaal worden. Want precies dan breekt God het weer open. Onderbreking wordt hier een theologische categorie. Ultiem krijgt dit natuurlijk gestalte in de verrijzenis van de op het kruis gestorven Jezus. Precies dan maakt God duidelijk dat het verhaal van wie leeft als die Jezus van Nazaret, door zijn leerlingen beleden als de Christus, niet in de dood gesloten kan worden, maar over de dood heen toekomst heeft. Zowel in handelen als in spreken, maar vooral in zijn levensverhaal is Jezus Christus het paradigma van het 'onderbroken verhaal'. Jezus navolgen houdt in de uitdaging aan te gaan van het andere dat ons verhaal onderbreekt.

In het Nieuwe Testament wordt het perspectief op God als onderbreker dus geradicaliseerd. Door Jezus van Nazaret als Christus te belijden beweren christenen dat God precies in het al te menselijke zichtbaar geworden is. Radicale transcendentie impliceert onverkort radicale immanentie. Degene die de geschiedenis absoluut ontstijgt, wordt slechts in de concrete, contingente particulariteit van de geschiedenis ontmoet. De Christusbelijdenis gaat voor christenen dan ook bij uitstek over de onderbreking van de geschiedenis. Het is van deze God en deze onderbreking dat het christelijke verhaal getuigenis aflegt: een getuigenis dat nimmer vermag deze God, deze onderbreking, te bevatten of te begrijpen. Meer nog: telkens opnieuw, wanneer dit verhaal tendeert zich te sluiten, wordt het precies door deze God opnieuw onderbroken – opengebroken. Het is God zelf die verhindert dat het christelijke verhaal zich sluit, en die, wanneer dit toch gebeurt, er het eerste slachtoffer van is. Maar zelfs wanneer God uitgeschakeld wordt, is er onderbreking. Het verrijzenisgeloof is hiervan de uitdrukking: wanneer verhalen dwingend gesloten worden, ten dode toe, breekt God die alsnog open.[75]

2. Vandaar dat een voluit geaccepteerde particulariteit van het christelijke verhaal geen tegenindicatie is voor de waarheid ervan

maar de mogelijkheidsvoorwaarde ervoor. Slechts via incarnatie wordt God ten volle openbaar. Dit impliceert tegelijk dat elk christelijk verhaal onder Gods oordeel staat en slechts *radicaal-hermeneutisch* over God weet te getuigen. De christelijke waarheidsclaim zit precies in deze spanning gevat (en betreft eigenlijk ook deze spanning in het idolatrieverbod en het dogma van de incarnatie). Vandaar dat een christelijk verhaal zich op theologische gronden niet mag sluiten. Theologisch-epistemologisch is de ontmoeting met de andere zelfs de plaats waar Gods onderbreking openbaar kan worden, en de grenzen van het eigen christelijke verhaal in het ter sprake brengen van deze God zichtbaar gemaakt worden. Daarom is bijvoorbeeld vandaag de interreligieuze dialoog niet enkel een contextuele, maar een theologische noodwendigheid. Als deelnemer aan het interreligieuze gesprek leert de christen tegelijk het eigen particuliere christelijke verhaal serieus te nemen als de weg naar God, én niettemin dit radicaal in verhouding te plaatsen tot deze God. Het 'eigenaardige' van de christelijke waarheidsclaim is daarom dat christenen de waarheid niet kunnen claimen, maar steeds in verhouding ertoe leven, in de radicaal-hermeneutische spanning van een verhaal dat over God gaat en door God onderbroken wordt.[76]

3. Het is dus in de ontmoeting met concrete anderen/andersheid dat het christelijke verhaal uitgedaagd en onderbroken wordt. En precies deze onderbreking kan de plaats zijn waarin God vandaag aan christenen openbaar wordt. Want vanuit een theologisch perspectief is onderbreking *geen formele, lege notie*, maar een sterk inhoudelijk bepaalde categorie, gekleurd vanuit de verhaaltraditie over de God van liefde die concreet met mens en wereld geschiedenis maakt, en hiertoe zelf mens met de mensen is geworden. *Imitatio Christi* vordert daarom op tot een praxis van onderbroken worden en onderbreken vanwege God – in respect voor de andersheid van de andere en tegelijk door de andere van de andere te worden, de andere bevragend, uitdagend, bekritiserend wanneer ook deze de verhalen sluit. De categorie van de onderbreking blijkt zo inderdaad een goed instrument te bieden om Gods heilzame betrokkenheid op de geschiedenis uit te drukken. De uitdaging van de/het andere wordt voor christenen zo een *locus theologicus*.

Als een particulier verhaal wordt het christelijke verhaal onderbroken door de God van wie het getuigt dat deze gesloten verhalen onderbreekt, en door wie het opgevorderd wordt zelf onderbreker te worden van gesloten verhalen, zowel *ad intra* als *ad extra*. Doorheen deze dubbele praxis van onderbreking constitueert de christelijke geloofsgemeenschap haar identiteit. Zo draagt ze ook bij tot de recontextualisering van haar verhaaltraditie, als erfgenaam en erflater, in dienst van tijdgenoten en toekomstige generaties.

4. Naast epistemologisch-theologische gevolgtrekkingen zijn er daarom ook *politiek-theologische* gevolgtrekkingen gekoppeld aan een theologie van de onderbreking. Overal waar verhalen gesloten worden, vallen slachtoffers. Waar verhalen zich opwerpen als metadiscours, worden andere verhalen óf ondergeschikt, óf uitgebannen. De God van het onderbroken christelijke verhaal vordert daarom op dergelijk metadiscours onder kritiek te stellen en het verhaal van diegenen die weggedrukt worden open te breken. Een radicale theologische hermeneutiek van de contingentie impliceert dus een even radicale theologische hermeneutiek van de argwaan. Zeker waar op sluipende wijze veelheid en andersheid gereduceerd worden tot de veelheid van de marktwaar, of gediaboliseerd worden in functie van een onaantastbare hegemonische waarheidsclaim dienen christenen te onderbreken namens de God Onderbreker.[77]

2.6 BESLUIT

Wellicht is nu duidelijk geworden dat een postmoderne recontextualisering van de theologische methode niet tot een anti-correlationistische beweging voert. De intrinsieke contextbetrokkenheid van elke theologie is immers het uitgangspunt van het concept 'recontextualisering'. Wat wel in het geding is, is de aard van deze betrokkenheid en de wijze waarop die de theologische methode beïnvloedt. Een postmoderne christelijke theologie zal daarom in de legitimatie *ad extra* van het christelijke verhaal minder de raakpunten en overlappingen tussen het christelijke verhaal en andere verhalen aanwijzen. Dit doet ze vanuit de overtuiging dat in datgene wat gemeenschappelijk is, vaak het grootste onderscheid huist, precies omwille van de onherleidbare particulariteit van

het verhaal, de traditie, waarin ieder gevat zit. De ander is niet in de eerste plaats een medestander of gekende partner, maar daagt uit vanuit zijn of haar onherleidbare andersheid. Het is *ad intra* precies de ontmoeting of confrontatie met de andere als andere die het christelijke verhaal dwingt tot zelf- en wereldkritiek, tot recontextualisering, en dit zowel theologisch-epistemologisch als politiek-theologisch.

Pelckmans

3 Een bijgestelde dialoog met de context: het onderscheid tussen een binnen- en een buitenperspectief

De actuele, gewijzigde situatie bevraagt de identiteit van christenen en beïnvloedt de wijze waarop christenen de dialoog aangaan met de actuele cultuur en samenleving, zelf tegelijk ook deel uitmakend van deze cultuur en samenleving. Nu hoeft een spanningsvolle verhouding tussen christelijk geloof en de omgevende context, omwille van detraditionalisering en pluralisering, in wezen geen onoverkomelijke problemen op te leveren. Een hedendaagse recontextualisering, die een beroep kan doen op de contextueel-theologische categorie van de onderbreking, kan erin slagen om deze spanning in het juiste perspectief te plaatsen en theologisch vruchtbaar te maken. Zoals in de eerste twee hoofdstukken uitgewerkt, vraagt deze nieuwe situatie om een aangepaste analyse, reflectie en strategische aanpak, en dit betreft zowel de systematische als de praktische theologie. Vooraleer we dit in de volgende hoofdstukken thematisch uitwerken en illustreren, is het daarom opportuun in de betrokkenheid, dialoog, of communicatie van de theoloog met de actuele context een methodisch onderscheid te maken tussen een buiten- en een binnenperspectief. Enerzijds is er *ad extra* de ontdekking van de eigen christelijk-narratieve particulariteit en anderzijds *ad intra* het nagaan wat de uitdaging van de nieuwe plurale context, in confrontatie met andere particulariteiten, betekent voor de ontwikkeling van deze eigen particuliere narrativiteit.[78] Het gaat hier inderdaad om een *methodische* beschouwing, enerzijds omdat de theoloog altijd al betrokken is op de cultuur, haar zelfs mee constitueert en er dus wezenlijk deel van uitmaakt; anderzijds omdat het hieronder gemaakte onderscheid helemaal niet absoluut is: in de praktijk doorkruisen beide dimensies elkaar voortdurend.

3.1 Een buitenperspectief – de 'dimensie ad extra' van de communicatie van het christelijke geloof met de context

Er is vooreerst de relatie met de gedetraditionaliseerde en gepluraliseerde cultuur en samenleving zelf: interpersoonlijk, in dit geval dus met personen en groepen die niet (of niet langer) christen zijn, maar ook intrapersoonlijk, in zoverre ons 'gefragmenteerde zelf' deel uitmaakt van verschillende werelden. Dit kunnen we de dimensie *ad extra* noemen. Het probleem dat zich hier stelt, is dat christenen ervaren dat de communicatie van datgene waar ze voor staan, moeilijker wordt, omdat in toenemende mate de gemeenschappelijke vooronderstellingen en taal om dit te doen gaan ontbreken. Meer technisch rijst hier de vraag van de *communicabiliteit* van de particulariteit van het christelijke verhaal. De christelijke werkelijkheidservaring kan enkel afdoende gecommuniceerd worden aan wie een minimale vertrouwdheid heeft met het christelijke verhaal, of op zijn minst bereid is die te verwerven. Zoals gezegd heeft dit te maken met een taalprobleem – taal hier onder invloed van de zogenaamde *linguistic turn* zeer algemeen begrepen als 'het talig in de wereld staan'.

Een voorbeeld kan hier verheldering brengen: zonder enig begrip of verhaal van God is er geen ervaring van God – en helemaal al geen voorstelling van wat een godservaring zou kunnen betekenen. Religieuze ervaring kan dus niet zomaar geïdentificeerd worden met godservaring en hoeft dit ook niet te zijn om werkelijk religieus genoemd te kunnen worden (zeker als religieus etymologisch begrepen wordt, afstammend van *religare*).[79] Verder: precies wat de drie zogenaamde profetische godsdiensten, ook de godsdiensten van het boek of de openbaringsgodsdiensten genoemd, verbindt, onderscheidt hen grondig. De islam, het christendom en het jodendom verschillen grondig in de manier waarop ze hun 'profeet', respectievelijk Mohammed, Jezus of Mozes, percipiëren; in de rol die hun heilige schrift (Koran, Bijbel en Torah) binnen de godsdienst vervult; en de wijze waarop de openbaring van God in de geschiedenis begrepen wordt. De particuliere christelijke geloofservaring, zelf al een kluwen van een diversiteit aan ervaringen, positioneert

christenen te midden van de levensbeschouwelijke en religieuze veelheid.

Meer en meer oog hebben voor de onherleidbare particulariteit van het christelijke verhaal is één van de lessen van de ontmoeting met levensbeschouwelijke pluraliteit. Het christelijke verhaal vormt immers een eigen (weliswaar dynamische[80]) symbolische ruimte, een eigen hermeneutische horizon, een eigen hermeneutische cirkel. Het christendom leren kennen heeft dus iets van het leren van een taal, een complex gebeuren dat zowel grammatica, vocabulaire, gewoontevorming, bekwaamheid als inlevingsvermogen veronderstelt.

Maar, zullen enkelen zich afvragen, kan deze communicatie niet gestuurd worden (of zelfs overgenomen worden) vanuit de vaak structurele analogieën, soms zelfs familieverwantschappen tussen het christelijke geloof en andere levensbeschouwelijke posities? Alle huldigen ze wel één of andere spiritualiteit (vaak zelfs inclusief een ervaring van en relatie tot iets transcendents), staan ze een ethiek voor, huldigen ze ideeën over zin van leven en samenleven, ritualiseren ze, enzovoort. Meer nog, sommigen zullen dit een algemeen menselijk substraat noemen waarop de diversiteit aan levensbeschouwelijke verhalen verder bouwt, invullingen levert.

Het is zeker zo dat dergelijk aanduiden van gelijklopende structuren kan bijdragen tot een begrip van datgene waarvoor een specifieke levensbeschouwelijke positie staat. Maar het kan het kennismaken met de 'narratieve dikte' ervan nooit vervangen. Want op dit structurele niveau hebben we te maken met reflexief spreken, een denken dat *a posteriori* structuren herkent in onze verhalen. Echter, mensen leven niet van reflexieve structuren, maar van verhalen. Bovendien zijn theorieën over het algemeen menselijke vaak even contextueel en particulier als datgene wat ze bestuderen, en dus evengoed exponent van de omgevende cultuur en samenleving, veel meer dan dat ze deze zouden overstijgen en van een 'objectieve' waarnemerspositie zouden stammen. Elke theoretische reflectie is inderdaad afstandname, maar telkens binnenin een betrokkenheid.

3.2 Een binnenperspectief – de 'dimensie ad intra' van onze communicatie met cultuur en samenleving

In onderscheid met de dimensie *ad extra* kunnen we de relatie met de context ook vanuit een binnenperspectief beschouwen. De christelijke verhaaltraditie is immers door en door contextueel, en recontextualiseert zich via de band met het actuele leven, met actuele contextuele ervaringen. Ook in het verleden hebben verschuivingen in cultuur en samenleving de christelijke traditie aangezet tot recontextualisering. Ze hebben deze traditie meermaals zo onder druk gezet dat ze tot kritisch-creatieve verwerking kwam van de contextuele nieuwheid, zozeer zelfs dat ze zelf hierdoor grondig veranderde. Het is op dit niveau dat traditievernieuwing gestalte krijgt.

Een actueel voorbeeld hiervan is de vernieuwing van de geloofstaal als uitdrukking van een eigentijdse christelijke godservaring in christelijke verhaalgemeenschappen, waarbij de relatie tot God niet langer louter in patriarchale termen geduid en gedacht wordt.

Want ook hier is het probleem waarop de confrontatie met contextuele nieuwheid ons doet stuiten een taalprobleem: de oude taal is niet meer in staat adequaat de nieuwe geloofservaring te evoceren. Bij recontextualisering gaat het eigen christelijke taalspel (of zoals boven aangeduid: de eigen symbolische ruimte, hermeneutische horizon of cirkel) van het christelijke verhaal verschuiven.

3.3 Problemen inzake dit methodische onderscheid

Eén van de problemen van de actuele pastorale, maar vaak ook theologische analyses en strategieën is dat beide methodisch onderscheiden dimensies door elkaar gehaald worden. Het misverstand komt voort uit het feit, vooreerst, dat dit methodische onderscheid in de praktijk niet altijd even scherp te maken is. Eén en dezelfde ontmoeting met iemand van een andere godsdienst kan tegelijk de grenzen van de communicabiliteit *ad extra* (omwille van de eigen particuliere verhaalbedding) doen inzien, en een *ad intra* recontextualiseringsproces van deze bedding in gang zetten (op zijn beurt

weer basis voor de communicatie *ad extra*). Ten tweede gaat het in beide gevallen, zoals aangegeven, om een taalprobleem.

1. Het probleem van het zoeken naar een nieuwe taal *ad intra* omwille van de gewijzigde geloofservaring wordt vaak verkeerdelijk gezien als oplossing voor de dimensie *ad extra*. Het feit dat het christelijke geloof zich niet meer verstaanbaar kan maken op het publieke forum, is dan in eerste instantie te wijten aan het gebrek aan hedendaagse, contextueel verankerde geloofstaal.

Bijvoorbeeld is dit vandaag het geval voor de communicatie van de bijzondere plaats van Jezus Christus voor de interpretatie van de christelijke godsrelatie. Dezelfde moeilijkheid kent het duidelijk maken van wat hoop voor christenen betekent. Ook het expliciteren van de geloofwaardigheid en relevantie van de christelijke sacramentele praxis is daar een voorbeeld van.

De presumptie achter deze houding is dat het christelijke geloof zich vervreemd heeft van de cultuur – vaak omwille van haar traditionalistische en institutionele starheid – en zelf de beweging terug moet (en dus ook kan) maken. Achterliggend is blijkbaar ook de idee dat de massale kerkverlating uit de recente decennia hieraan te wijten is. Een andere presumptie is dat ieder mens op zijn minst vatbaar is voor een christelijke duiding van leven en samenleven als deze maar goed genoeg wordt aangebracht – een soort onproblematisch inclusivisme.

Nu is het zeker waar dat traditie die zich weigert te recontextualiseren de dialoog met de cultuur grondig problematiseert, zelfs hypothekeert. Het is echter een misvatting te denken dat het vinden van een nieuwe geloofstaal het gehele communicatieprobleem zou oplossen, laat staan dat het niet-(meer)christenen (of nog-niet-christenen) (opnieuw) zou overtuigen van de validiteit van het christelijke verhaal.

2. Ook het omgekeerde, de dimensie *ad extra* opzoeken voor *ad intra* problemen, is niet ongewoon. Dringende vragen om recontextualisering, bijvoorbeeld van de ambtsproblematiek of de ethiek van de korte relaties (maar ook inzake de vorige voorbeelden, de uniciteit van Christus, de christelijke hoop, de sacramentele praxis), worden in de kerk niet zelden beantwoord door te verwijzen naar de specificiteit van de taal van de traditie. Slechts wie deze taal

onder de knie heeft, kan echt begrijpen en ook aanvaarden dat de zaken in dit verband zijn wat ze zijn. De vaak moeilijke maar noodzakelijke recontextualiseringsbeweging wordt zo prematuur onderuitgehaald. De particulariteit wordt verabsoluteerd en uitgespeeld tegen de contextualiteit, meer bepaald tegen contextuele nieuwe ervaringen van christen-zijn. Dergelijk denken kan men niet alleen bij kerkleiders en theologen aantreffen, maar is ook bepaalde cultuurfilosofen niet vreemd.[81]

Een andere vorm van een *ad extra* oplossing voor een *ad intra* probleem is de reductie van het christelijke tot het structurele algemeen menselijke (waarvan boven sprake), dat dan als een metadiscours gaat functioneren achter/onder/boven de christelijke narrativiteit. De christelijke sacramenten halen dan bijvoorbeeld hun betekenisverlening (en legitimering) exclusief uit het feit dat rituelen en ritualisering een menselijke noodzaak zijn. Dergelijke strategie wordt zowel gebruikt door diegenen die een status-quo voorstaan[82], als door diegenen die verandering beogen van de *ad intra* problematiek.[83]

3.4 Waar ligt de grens tussen een binnen- en een buitenperspectief?

Wordt de grens tussen *ad intra* en *ad extra* in vorige paragrafen tot tweemaal toe opgeheven, het bepalen van deze grens blijft niettemin een zeer moeilijk gebeuren. Vandaar dat wie de grens zeer ruim trekt, wat helemaal niet ongewoon is in een tijd van versnelde detraditionalisering, *de facto ad intra* en *ad extra* door elkaar haalt. De ambiguïteit van veelal postchristelijke religieuze ervaringen wordt uit het oog verloren bij een te snel recupereren ervan als motor voor recontextualisering (*ad intra*), en doet vaak in een te verregaande aanpassingsdynamiek verzanden. Het valt op dat mensen die cultuur en samenleving veeleer denken in termen van secularisering dan van pluralisering hiertoe verleid worden. Ervaringen van menselijke heelheid vormen dan de aanknopingspunten bij uitstek voor een actueel theologiseren. Het belang van deze ervaringen voor de theologie kan moeilijk geminimaliseerd worden, maar in pluraliserings- en individualiseringsperspectief

komen ze wel in een ander licht te staan. Niet alles wat ten volle menselijk als menselijk erkend wordt, dient onmiddellijk bij het christelijke te worden ondergebracht. De noodzakelijke dialoog met dergelijke ervaringen krijgt er wel een andere structuur door. Het is echter niet minder waar dat wie de grens te nauw trekt, de toegang tot waardevolle nieuwe impulsen tot recontextualisering verliest.

Pelckmans

DEEL 2 TUSSEN BRUG EN BREUK: Religieuze ervaring, rituelen en de dialoog met de wetenschappen

In dit tweede deel presenteren we – zo men wil – enkele methodologische oefeningen waarin de zojuist beschreven methodische verschuiving toegelicht en verder uitgewerkt wordt. Onderbreking wordt zo een denkcategorie en leessleutel van een zich kritisch-productief recontextualiserende theologie, en stelt in staat adequaat te laveren tussen theologische continuïteits- en discontinuïteitsstrategieën.

Hiertoe gaan we tot tweemaal toe in debat met het (laat)moderne theologische project van Edward Schillebeeckx. In het vierde hoofdstuk, dat handelt over de plaats van de religieuze ervaring in de theologische epistemologie, knopen we aan bij de discussie die Schillebeeckx en Antoon Vergote ooit voerden over de rol van ervaring in het christelijke geloof. Het vijfde hoofdstuk, over de 'sacramentele onderbreking van de levensrituelen', kan gelezen worden als een kritisch-constructieve verwerking van het artikel waarin Schillebeeckx zijn nieuwe sacramentologische project aankondigde, waarin nauwgezet duidelijk gemaakt wordt hoe de methode omwille van de context verschuift. Op geen enkele wijze beogen we daarmee het grote theologische oeuvre van deze Vlaamse-Nederlandse theoloog in diskrediet brengen. Het blijft het magistrale resultaat van een intense dialoog tussen theologie en moderniteit. Maar de context is veranderd, en de opdracht voor iedere nieuwe generatie, zoals Metz aangaf, bestaat uit 'Korrektivtheologie'.[1] We zijn bovendien ervan overtuigd dat wie Schillebeeckx' theologische project vandaag wil verderzetten, precies zijn methode moet radicaliseren.[2]

In het zesde hoofdstuk staan we stil bij de discussie tussen geloof en wetenschappen die sinds de moderniteit met de regelmaat van de klok opduikt. Creationisme en 'intelligent design', positivisme en neodarwinisme dwingen de theologie tot een positiebepaling die de valkuilen van harmonie- en conflictmodellen weet te vermijden.

Religieuze ervaring, rituelen en de verhouding tussen religie en wetenschap zijn frequente thema's geworden in onze actuele cultuur. Een theologie van de onderbreking laat zich door deze vernieuwde interesse zeker aanspreken, en ontdekt tegelijk dat ze vanuit haar eigen theologische inspiratie hier heel wat over te zeggen heeft, niet als een stem tegen de cultuur in, maar middenin de cultuur. Zo blijkt de context de theologie te stimuleren om zich ook van binnenuit te vernieuwen en een contextueel plausibele en theologische legitieme plaats te hervinden in een cultuur waar ze, weliswaar anders dan voorheen, zeker nog haar rol te spelen heeft.

Pelckmans

4 Theologie en de onderbreking van de ervaring

Een reflectie over de plaats van de ervaring in geloof en theologie kan nauwelijks een vrijblijvende academische oefening genoemd worden. Wie zich vandaag daar aan waagt, begeeft zich in het midden van een debat dat al jaren aan de gang is, en dat zeker vanaf de moderniteit en de wending tot het subject een prangende actualiteit heeft behouden. Zowel voor de legitimatie als delegitimatie van religieuze waarheidsclaims hebben filosofen en theologen zich sindsdien op ervaring beroepen, met wisselende posities. De nog steeds lopende discussie over de plaats van de spirituele of mystieke ervaring in het bedenken van de relatie tussen de verschillende godsdiensten is hier maar één voorbeeld van.

De categorie van de ervaring duikt ook weer op in de actuele godsdienstfilosofische en theologische discussies over de wijze waarop het christelijke geloof zich verhoudt of dient te verhouden tot de postmoderne context. Het is in dit debat dat we hier het concept van de religieuze ervaring presenteren als 'ervaring van onderbreking'. Enerzijds maken we deze beweging in discussie met de moderne theologieën waarin ervaring, vaak in spanningsverhouding met traditie, het instrument bij uitstek is om het christelijke geloof bij de tijd te brengen. Anderzijds gaan we het debat aan met (letterlijk) postmoderne theologieën die religieuze ervaring portretteren als breuk met de actuele cultuur van betekenisverlies en nihilisme, en elke intrinsieke relatie tussen context en christelijk geloof hypothekeren.

Maar vooraleer verder te gaan: wat begrijpen we onder ervaring? De meeste auteurs die hierop een antwoord willen geven vertrekken van de vaststelling dat ervaring een paradoxaal en complex gegeven is, met een veelheid van dimensies.[3] Velen maken een onderscheid tussen drie standaardbetekenissen voor ervaring, die ook in de dagdagelijkse taal (alvast in het Duits en Nederlands) gebruikelijk zijn: experiment, belevenis en ondervinding. Maar op zijn breedst gevat zijn zo goed als alle dimensies van het menselijke

kennen met dit begrip verknoopt: zintuiglijke (en niet-zintuiglijke) prikkel, waarneming, observatie, belevenis, beleving, interpretatie, savoir-faire, ondervinding, praktijkkennis, inzicht, tot zelfs traditie als verzamelterm voor in het verleden beproefde kennis die het leven, denken en handelen van vandaag kan sturen. Ervaring als *experiment*, 'proefneming', heeft positief-wetenschappelijke connotaties en zit gevat in een logica van experimentele verificatie. Bij *belevenis* blijkt de aandacht vooral te gaan naar een intense aan het nu gebonden subjectieve ervaring met op zijn minst een sterke affectieve component. Ervaring als *ondervinding* lijkt eerder te wijzen op een vanuit ervaringen (als wedervaren) in het verleden gevormd savoir-vivre, savoir-penser, savoir-faire. Dit savoir-vivre tekent verregaand de identiteit van een individu of groep en maakt het mogelijk om op gekwalificeerde wijze om te gaan met wat zich aandient in het heden en dus 'in perspectief' het nu te beleven. In ervaring als belevenis komt de intensiteit van de belevenisdimensie op zijn minst in spanning (soms zelfs breukverhouding) te staan met het leven van alledag en met de daar gangbare interpretatiekaders. Ervaring als ondervinding vereist dan niet zozeer interpretatie, maar ís interpretatie. Dit houdt geen ontkenning in van de 'ervaringsdimensie', van het concrete beleven, maar impliceert dat interpretatie al aan het werk is, en zelfs de mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor deze dimensie. Interpretatie is dan niet zozeer een bewuste act van een reflexief subject dat een nog niet geïnterpreteerd feit, element of gebeuren wil vatten, en dus secundair. Integendeel, ze is al meegegeven in wat van de ervaring ervaring maakt. Maar, zoals onmiddellijk duidelijk zal worden: dit is al stelling nemen in een debat, zeker als we willen onderzoeken wat religieuze ervaring is en hoe ze functioneert binnen het christelijke geloof en de theologie.

4.1 Lessen uit een modern debat: ervaring in de moderne correlatietheologie

De moderne correlatietheologie is – zoals in het tweede hoofdstuk toegelicht – een verzamelterm voor een diversiteit van theologische benaderingen die, ondanks onderlinge verschillen, algemeen gesteld ervan uitgaan dat twee polen, traditie en context, met

elkaar in relatie gebracht dienen te worden. Dit moderne theologische project streefde ernaar het christelijke geloof te bedenken in dialoog met een context van modernisering en secularisering. Met katholieke vertegenwoordigers als Hans Küng, Edward Schillebeeckx en David Tracy is deze methode van theologiebeoefening onmiskenbaar van zeer groot belang geweest voor de hernieuwing van de theologie in de tweede helft van de laatste eeuw. De categorie van de ervaring bekleedt er vanuit theologisch-epistemologisch oogpunt een zeer belangrijke plaats.

De modern-theologische klemtoon op ervaring is er niet zomaar gekomen. Ze weerspiegelt een verandering in de wijze waarop modernen menen tot kennis te komen. Ook al zullen weinigen religieuze ervaring positief-wetenschappelijk opvatten in termen van experiment als legitimatie van de wetenschappelijke kennis (ervaring verifieert hypotheses), niettemin weerklinkt enigermate iets van dezelfde logica. De waarheid van het geloof moet ervaren worden; enkel het leven zelf kan de waarheidclaims van het christelijke geloof ondersteunen. De toenemende rol van de ervaring in het geloof en in de geloofsreflectie kadert aldus in het moderne afwijzen van kennis die enkel vanuit het verleden wordt overgedragen, zonder mogelijkheid tot het toetsen ervan in het heden. Waarheid is niet zozeer iets dat uit vervlogen tijden op ons toekomt, maar iets dat in het hier en nu bevestigd moet worden. Spelend met de twee genoemde standaardbetekenissen van het woord, zou men paradoxaal kunnen stellen dat waarheid geen zaak is van ervaring (als een in de praktijken van het verleden geleerde savoir-faire), maar van ervaring (een in het hier en nu beleefde werkelijkheid). De waarheid van het geloof zit niet zozeer in de traditie, niet in de doctrine, maar in een religieuze ervaring die aan traditie en doctrine (op zijn minst logisch) voorafgaat (en op basis waarvan deze traditie en doctrine geaffirmeerd kunnen worden, of onder kritiek gesteld). En ook al geven veel theologen toe dat er geen ervaring is zonder voorgegeven interpretatiekader – alle ervaring is al geïnterpreteerde ervaring –, toch blijft de ervaring het primaat behouden.

Deze wijze van theologiseren had naast medestanders echter ook critici. Het volstaat hier wellicht – weliswaar op ongenuanceerde

wijze – te verwijzen naar de postconciliaire discussies tussen theologen van de Concilium- en de Communiogroep[4], alsook naar het indringende debat in de Verenigde Staten tussen de Chicago en de Yale Schools.[5] Ook Vlaanderen heeft in de jaren tachtig van de vorige eeuw een analoge discussie doorgemaakt, met de categorie van de religieuze ervaring als brandpunt. Het betreft een twistgesprek tussen de internationaal gerenommeerde denkers Edward Schillebeeckx en Antoon Vergote. Als aanzet op wat we zelf verder willen ontwikkelen, gaan we nu op deze discussie in. We zullen hieruit enige lessen trekken voor het vervolg van onze reflectie.

Edward Schillebeeckx: ervaring als brug tussen christelijke traditie en moderne context

Voor Edward Schillebeeckx, Vlaams dominicaan en emeritus professor van de Radboud Universiteit Nijmegen[6], is ervaring een sleutelterm, niet alleen om te begrijpen wat de eerste christenen bezielde toen ze van Jezus getuigden dat hij de verrezen Christus is, maar ook om zicht te krijgen op wat openbaring is en hoe ze tot stand komt en op wat er op het spel staat in de tweeduizend jaar lange traditie van het christendom. Bovendien is de categorie 'ervaring' voor Schillebeeckx cruciaal om de actuele situatie te analyseren. Ten slotte ontwikkelt Schillebeeckx in het 'correleren' van beide 'ervaringen' de wijze waarop christenen vandaag in deze situatie op contextueel geloofwaardige en relevante wijze hun geloof kunnen beleven.

1. Ervaring is vooreerst wezenlijk voor wie wil begrijpen waar het in het *christelijke geloof* om gaat. Schillebeeckx' drie Jezusboeken laten hierover geen twijfel bestaan. In *Jezus, het verhaal van een levende* poogt hij de specifieke godservaring van Jezus als 'abba-ervaring' te omschrijven, ingepast in en uitdrukking van de intieme relatie die Jezus had met zijn vader.[7] Bovendien was het de paaservaring van de eerste leerlingen na Jezus' kruisdood die hen opnieuw samengebracht heeft en zo de aanzet vormde voor de christelijke geloofsgemeenschap. Het is, zo leert Schillebeeckx in zijn tweede Jezusboek[8], de genade-ervaring, de ervaring in Jezus Christus heil gevonden te hebben van Godswege, die op veelvoudige wijze in het

Nieuwe Testament verwoord wordt. En deze ervaring vormt, zo wordt herhaald in het derde boek *Mensen als verhaal van God*, de motor van de christelijke ervaringstraditie – tot op heden.

Er is immers geen openbaring zonder ervaring; openbaring is slechts waarneembaar 'in en door menselijke ervaringen'. In een openbaringservaring onderscheidt Schillebeeckx immers, naast een subjectieve dimensie, een objectieve gegevenheid, een cognitieve aanspraak, ook soms interpretatierichting genoemd, die in de ervaring zelf mee ontsloten wordt. In de ervaring zelf zijn intrinsieke interpretatieaspecten aanwezig (het *interpretandum*), te onderscheiden van andere interpretatie-elementen (de *interpretamenten*), die afkomstig zijn uit de situatie waarin de ervaring wordt opgedaan. Schillebeeckx geeft hier het voorbeeld van de liefde: in de liefdeservaring weten de geliefden dat het in hun ervaring om liefde gaat.[9] De liefdeservaring spreekt dus uit zichzelf, heeft een zekere transparantie vanuit zichzelf. Dit betekent niet dat de interpretatie-elementen die van elders komen, uit de literatuur of populaire cultuur bijvoorbeeld, er niet toe zouden doen. De interpretatie komt er dus niet bovenop, maar zit, als zelfexpressie van de ervaring, ten diepste toe verweven in de concrete ervaring.[10] Toegepast op de ervaring van de (eerste) christenen verwijzen 'first-orderuitspraken' als 'Jezus is de Christus' en 'Hij leeft' naar de gemeenschappelijke fundamentele grondervaring 'in en door Jezus heil ervaren te hebben'. Het is die grondervaring die in de geschriften van het Nieuwe Testament op gevarieerde wijze en in relatie tot het Oude Testament en de toen actuele context, geïnterpreteerd uitdrukking heeft gekregen. Deze fundamentele grondervaring staat niet los van de nieuwtestamentische interpretaties, is zelfs niet los ervan verkrijgbaar, maar valt tegelijk niet samen met deze interpretaties. Want deze grondervaring wordt van bij het begin al binnen bestaande interpretatiekaders gevat – kaders die telkens ook door achterliggende theorieën en modellen beïnvloed zijn. Er is geen 'on-middellijke ervaring'.

In het christelijke geloof gaat het wezenlijk om deze grondervaring, zeker als we ons afvragen wat dit christelijke geloof vandaag nog kan betekenen. Schillebeeckx is immers uitermate bezorgd dat een koppig vasthouden aan bepaalde interpretamenten uit de tra-

ditie precies de openheid op deze grondervaring (het interpretandum) versluiert. Want zoals het Nieuwe Testament, al naargelang de situatie, op veelvoudige wijze van de grondervaring getuigenis heeft afgelegd, zo deed ook de 'levende traditie' het, als een geschiedenis van opeenvolgende contextueel gekleurde interpretaties van *dezelfde gedeelde grondervaring*. Schillebeeckx' eerste les voor de moderne theologie is dan ook: slechts traditie en traditieontwikkeling die de toegang tot de geloofservaring ook voor christenen van vandaag mogelijk maken, zijn legitiem.[11]

Het is vanuit dit perspectief dat Schillebeeckx Gadamers traditiehermeneutiek verder uitwerkt en komt tot zijn schema van de identiteit tussen de achtereenvolgende verhoudingen die geloofsexpressie en historische context in de loop van de geschiedenis aangenomen hebben.[12] De verhouding tussen Jezus' boodschap en Jezus' historische context is fundamenteel gelijk aan de verhouding tussen de nieuwtestamentische boodschap en de historische context waarin het Nieuwe Testament vorm kreeg. Ondanks het verschil tussen beide expressies is er identiteit, continuïteit – 'proportionele gelijkheid'. Deze betekenisidentiteit zet zich verder door in de daaropvolgende proporties tussen geloofsexpressie en context in de patristiek, de middeleeuwen en de moderne tijd. Maar Schillebeeckx' echte boodschap is dat ook vandaag deze verhouding opnieuw gestalte dient te krijgen. En op dit punt komt de categorie van de 'ervaring' opnieuw prominent in zijn denken binnen.

2. Want 'ervaring' is voor Schillebeeckx ook cruciaal om de *actuele situatie* te analyseren. Enerzijds gebruikt hij de categorie van de 'contrastervaring' om in de moderne seculiere ervaringscontext te wijzen op – positief – 'onze onuitroeibare verwachting van een menselijk leefbare toekomst'. Anderzijds getuigt deze ervaring – negatief – van 'de even hardnekkige geschoktheid van ons allen' door het lijden en zinloze onrecht dat deze toekomst voor de overgrote meerderheid van de mensen bedreigt.[13] Over dergelijk 'nee' tegen lijden en onrecht en 'ja' voor een (verder opengelaten) betere toekomst schrijft hij in zijn *Theologisch Testament*: 'Ik doel hier op een basiservaring, die gemeenschappelijk is aan alle mensen en die, als zodanig, dan ook voor-religieus is, toegankelijk derhalve voor alle mensen. Het is een ervaring van een veto, van verontwaardi-

ging die in de mens opkomt als hij naar de wereld kijkt zoals die er feitelijk uitziet, met zijn herhaalde geschiedenissen van lijden en onrecht.'[14] Maar er is een 'tweede, andere dimensie [die] zich openbaart in die negatieve contrastervaringen en in de verontwaardiging van al wie onmenselijkheid ondergaat of ziet gebeuren. Deze menselijke weigering van het niet-humane [...] opent een positief perspectief [...]: zelfs dan wanneer ik me niet kan voorstellen wat het gelaat van een menselijker wereld zal zijn, is er die ervaring van *"zo is het genoeg!"* of *"dát nooit meer; de wereld en wijzelf moeten veranderen"*.'[15] In deze positieve dimensie ontwaart Schillebeeckx een fundamenteel 'geloof in de humaniteit van de mensheid', en de hoop op een toekomst zonder lijden, verdrukking en onrecht. 'Zonder die hoop wordt de feitelijk voorhanden verontwaardiging als bestaanservaring inexistent, innerlijk onmogelijk, zinloos en zonder menselijke inhoud. De menselijke verontwaardiging zelf is zonder minstens latente positieve hunker naar menswaardigheid, innerlijk absurd.'[16]

3. Het is tot deze moderne ervaringscontext dat het christelijke geloof zich dient te verhouden. Dit maakt een *kritische correlatie* tussen traditie en moderne situatie noodzakelijk[17], die in feite met recht een correlatie tussen ervaringen genoemd kan worden. Enerzijds helpen de actuele contrastervaringen om in de christelijke traditie de bevrijdende aanspraak van de God-van-het-heil nieuw te gaan zien. Anderzijds biedt deze traditie als de interpretatiegeschiedenis van heilservaringen perspectieven om deze moderne ervaringscontext vanuit christelijk oogpunt te structureren. Het resultaat is een actueel christelijk geloof waarin de huidige situatie 'een innerlijk bestanddeel vormt van wat de christelijke boodschap *voor ons betekent*'.[18]

Hieruit volgt, aldus Schillebeeckx, dat 'de vraag naar christelijke identiteit' wezenlijk te maken heeft 'met de vraag naar menselijke integriteit'.[19] De christelijke heilsboodschap heeft de volle menselijke heelmaking in alle dimensies op het oog en impliceert ook een ecologische, maatschappelijke en politieke praxis. Het is in deze praxis, in het concrete engagement voor de lijdende, de strijd voor het 'Humanum', dat de fundamentele christelijke grondervaring opnieuw gestalte kan krijgen. Dit is vandaag de plaats van de

religieuze ervaring, de bevoorrechte plaats waar Gods betrokkenheid op de mens ervaren kan worden, in het verzet tegen lijden en onrecht. Christen zijn vandaag is een zaak van op elkaar betrokken politiek en mystiek.[20]

Voor Schillebeeckx is precies de band tussen de modern-menselijke ervaring van het zoeken naar bevrijding en de christelijke heilsboodschap het beste argument om de plausibiliteit en relevantie van het christelijke geloof vandaag, in en ten aanzien van een seculiere samenleving, gestalte te geven. Het gaat in beide immers om dóór en dóór menselijke ervaringen van verzet tegen onrecht en verlangen naar heelheid. Gelovigen en anders-/niet-gelovigen hebben, in weerwil van de diverse incompatibele interpretaties waarin deze ervaring gevat zit, wezenlijk 'dezelfde' ervaring. Ook al hebben deze ervaringen voor alle mensen met de diepste zin van het leven te maken, ze vragen niet noodzakelijk om een godsdienstige interpretatie. Niettemin hebben ze 'voor het verstaan van dit fundamentele, het menselijke bestaan ten diepste rakende karakter *wel baat [...] bij* het woord God'. En Schillebeeckx voegt hieraan toe: 'Ik zeg: "baat hebben bij", niet: dat het een beter verstaan van die ervaring geeft dan de agnostische verklaring.' 'Het gaat dus om *algemeen gedeelde*, voor ieders menselijk bestaan *fundamentele* ervaringen, die door het invoeren van het geloof in Gods heilzame presentie een *eigen*, voor anderen begrijpelijke (zij het niet aanvaarde) *verstaanbaarheid* manifesteren, die in andere interpretaties, waarbij het godsgeloof niet ter sprake komt, niet is gegeven.'[21]

Slotsom: (1) Er is geen geloof zonder ervaring. Geloof dat niet reëel ervaren wordt, is het niet waard geloofd te worden. (2) In historisch-contextuele ervaringen verschijnt de universele betekenis van de christelijke boodschap (het 'openbaringsaanbod') onder steeds concrete, particuliere gestalte. Dit was het geval met Jezus, en dit is opnieuw het geval waar het verhaal van Jezus' leven en dood 'klikt' (of niet klikt!) met onze eigen bestaanservaring. (3) Op grond hiervan kan Schillebeeckx affirmeren dat er voor de moderne christen een intrinsieke band is tussen een welbegrepen modern streven naar een ethische en rechtvaardige samenleving en het werken aan Gods rijk in de navolging van Jezus.[22]

Zoals voor Schillebeeckx heeft ook voor Antoon Vergote[23] het toenemende belang van de ervaring in het geloof te maken met de geloofscrisis in de zich moderniserende West-Europese samenlevingen. Maar waar deze crisis voor Schillebeeckx een aanduiding en motor is van de noodzaak tot vernieuwde geloofsexpressie in dialoog met de gewijzigde context (en dus aanstuurt op een verhelpen van de kortsluiting tussen overgeleverde traditie en actuele situatie), is dit voor Vergote echter niet de oplossing voor de crisis, maar eerder het symptoom ervan.[24]

Vooral het procédé waarmee ervaringsgeloof functioneert, vindt geen genade in de ogen van Vergote. Aan diepmenselijke ervaringen (bijvoorbeeld van liefde, van een diepere mysterieuze kracht, van menselijke waardigheid), wordt immers in een tweede beweging de naam 'God' verbonden: '"God" wordt een symbolische naamgeving, uit de religieuze traditie overgeërfd om *iets* geheimvols, *iets* dieps, *iets* waardevols, aan te wijzen. "God" wordt een bijvoeglijk naamwoord (iets goddelijks, of een gezegde in een propositie: *het* mysterieuze, *het* diepe… dat is voor mij God).'[25] Maar in de christelijke traditie is God geen 'gezegde', stelt Vergote. God is 'onderwerp': 'liefde is immers niet iets goddelijks, maar God is liefde'. Diepte-ervaringen hebben niet zozeer met het christelijke geloof te maken als wel met een eerder algemeen menselijke basisdispositie, een soort basisgeloof of oervertrouwen dat deel uitmaakt van het mens-zijn zelf.

Het accentueren van ervaring in het geloof loopt dan ook het gevaar het christelijke geloof te reduceren tot dit algemeen menselijke 'oergeloof'. Vergote spreekt hier betekenisvol van 'de verglijding van geloof tot ervaringsgeloof'.[26] Echter: geloven is voor christenen niet het aannemen van iets op basis van ervaring, secundair, maar veeleer een eigenstandig gegeven. Er is immers niets in het christendom dat mensen dwingt om te geloven, of dat hen zomaar, quasi-automatisch, naar het geloof toeleidt. Voor toeschouwers is het christendom het toevallige product van een reeks contingente, historische gebeurtenissen, dat op geen enkele wijze een claim kan leggen op deze geschiedenis. Het geloof van christe-

nen onderscheidt zich van het algemeen menselijke oervertrouwen door precies deze contingente geschiedenis te lezen als heilsgeschiedenis. Het is hier, in de omzwervingen van een verwaarloosbaar volkje en vooral in de concrete mens Jezus, dat God zich in de geschiedenis heeft geopenbaard. Christen-zijn houdt deze belijdenis in: in Jezus Christus is God tot ons gekomen. Geloven is dan ook geen constateren van een waarheid (die we niet zeker kunnen vaststellen), maar een performatieve act: het zich inschrijven in een door de belijdenis geopende werkelijkheid, het intreden in een persoonlijke relatie tot God, iemand die niet in het verlengde ligt van onze ervaringen, verlangens en motivaties. 'Hem erkennen is geen ervaring; het is een wedervaren. Tot God toetreden is een sprong.'[27]

In tegenstelling tot ervaringsgeloof is geloofservaring niet eerst. Geloofservaring doet men op door zich volop te engageren in de geloofssprong die men waagt in de belijdenis dat God in Christus aanwezig is gekomen. Geloofservaring heeft dan ook alles te maken met ervaren zijn in het geloven. Ook Vergote verwijst hier naar de analogie tussen geloof en liefde. 'Ervaringsliefde' kan men vergelijken met de spontane verliefdheid en het verlangen dat zich hierop ent. 'Liefdeservaring' is slechts de vrucht van de overgave van zichzelf aan één zeer specifiek persoon; slechts na jaren leven in goede en kwade dagen kunnen mensen betuigen dat zij dan weten wat liefde is; liefde is liefde-ervaring geworden.[28] Ervaring maakt dus geen geloof, maar geloof maakt ervaring. Voor Vergote gebeurt dit wanneer mensen erin slagen hun eigen leven en werkelijkheidsverstaan in samenhang te zien met de boodschap van het christelijke geloof. Het gaat om een integratie van geloof en leven, waardoor het leven gaat spreken van het geloof, om 'een concrete geloofsbeleving die de wereld en het mens-zijn duidt en waardeert met de ogen van het geloof'. En dit vereist een werk maken van een specifieke geloofscultuur, een leren lezen met de ogen van het geloof. Want daarzonder 'blijven het allemaal woorden woorden woorden… woorden *zonder* ervaringswerkelijkheid'.[29]

Zowel Vergote als Schillebeeckx bieden een antwoord op de vraag: hoe nog christen te zijn in een zich detraditionaliserende context waarin dit niet langer vanzelfsprekend is? Hun discussie betreft de wijze waarop het christelijke geloof zich verhoudt tot de modern-seculiere cultuur, en in dit verband, de spanning tussen het beleven van het christelijke geloof en het behoren tot een seculiere context, elk met eigen ervaringen en interpretatiekaders.

1. Vergote en Schillebeeckx zijn het vooreerst eens over het feit dat de veranderde context een geloofscrisis veroorzaakt heeft en dat de eruit voortkomende moderne seculiere cultuur een uitdaging vormt voor de theologie. In dit verband erkennen ze beide de universaliteit van seculiere waarheidsaanspraken, bijvoorbeeld van de wetenschappen. Ook aanvaarden ze als feit dat mensen zich kenmerken door een 'natuurlijke (religieuze) dispositie', een niveau dat algemeen menselijk genoemd kan worden. Het heeft voor beiden zin over 'diepmenselijke' ervaringen te spreken, in onderscheid tot christelijke ervaringen.

Ze zijn het oneens over de relatie tussen het algemeen menselijke en het christelijke. Waar Schillebeeckx vooral op de continuïteit wijst, ook als kans om het christelijke geloof contextuele geloofwaardigheid en relevantie te verschaffen, beklemtoont Vergote het verschil. Vanuit het algemeen menselijke raakt men volgens hem niet bij het christelijke. Dit veronderstelt immers een sprong, een moment van discontinuïteit die de natuurlijke religieuze dispositie van de mens omvormt, en een eigen gelovige redelijkheid met zich meebrengt. Dit onderscheidt de particulariteit van het christelijke geloof van de universaliteit van het algemeen menselijke: christelijk geloof laat zich niet reduceren tot algemeen menselijke religie. Bij Schillebeeckx gaat het in het christelijke geloof veeleer om het aanknopen bij en het integreren van het algemeen menselijke, waarbij het christelijke hierop voortbouwt en het tot voltooiing brengt.

2. Beiden erkennen dat in christelijke religieuze ervaringen de intrinsieke band met de christelijke traditie ernstig genomen moet worden. Ervaringen zijn niet onbemiddeld, maar zitten gevat in

interpretatiekaders. Ze zijn dus niet zomaar belevenissen, maar vooronderstellen een onderlegdheid of ondervinding in de christelijke traditie, alsook een toebehoren tot een christelijke geloofsgemeenschap.

Niettemin, waar bij Vergote deze kaders voorondersteld zijn om überhaupt van christelijke religieuze ervaring te kunnen spreken, waardoor interpretatie dus vóór ervaring komt, is het bij Schillebeeckx eigenlijk andersom. De ervaring behoudt, ondanks de verknooptheid van ervaring en interpretatie, bij deze laatste een eigenstandigheid, die het precies mogelijk maakt om bepaalde interpretaties onder kritiek te gaan plaatsen. Voor Vergote heeft de ervaring haar plaats in het geloofsleven wanneer het geloof de sleutel wordt om het leven te benaderen en dus ervaringsgeloof wordt. Vergote legt dus de nadruk op het aanleren van een specifiek christelijk interpretatiekader waarbinnen zinvol over christelijke religieuze ervaring gesproken kan worden. Ervaring leert van de interpretatie (ook al zal Vergote een onderlinge dynamiek niet uitsluiten). Voor Schillebeeckx is het de actuele geloofservaring die de traditionele interpretaties helpt vernieuwen, zodat traditie levende traditie kan zijn. Interpretatie leert van de ervaring.

3. Algemeen gesteld benadrukt Schillebeeckx de brugfunctie van de theologie en dus boven alle verschil de continuïteit tussen het beste van de moderne cultuur en het christelijke geloof. Vergote accentueert daarentegen het verschil tussen de christelijke geloofsoptie en de algemene natuurlijke religieuze dispositie, die ook hij onderkent. Anderzijds ziet Schillebeeckx dat er discontinuiteit kan optreden in de traditie, omwille van de gezochte continuïteit met de actuele ervaring (een discontinuïteit die echter figureert in de wens tot continuïteit met de traditie). Vergote zal dan weer de continuïteit benadrukken tussen de vandaag te maken geloofsoptie en de zich eigen te maken verhalen van geloofservaring.

Lessen uit een modern debat

Is het onderscheid tussen beiden in de principes onoverbrugbaar, wellicht is hun onderlinge verschil in de feiten enigszins te temperen. Want ook voor Schillebeeckx is er geen christelijke ervaring

zonder christelijk interpretatiekader, zonder concrete geloofsbeleving in een geloofsgemeenschap. Wanneer hij een fundamentele gedeelde ervaring vooropstelt, is die immers nooit als dusdanig gedeeld te verkrijgen, maar steeds gevat in particuliere interpretatiekaders. Het is op dit punt dat de theologisch-epistemologische rol van de geloofservaring bij Schillebeeckx kansen biedt tot traditievernieuwing. En misschien komt hier de kat op de koord, en is Schillebeeckx' analyse van wat ervaring is en zeker van wat de actuele ervaringscontext is, al van bij het begin te zeer bepaald door zijn christelijke achtergrond en theologische insteek. Het zijn vooral maar niet uitsluitend niet-christelijke commentatoren, zoals de humanistische atheïst Leo Apostel, die hierop gewezen hebben.[30] Schillebeeckx vooronderstelt (en komt niet los van) een christelijke verstaanshorizon als hij over menselijke (religieuze) ervaring spreekt. Enerzijds, volgens Apostel, laat hij de inhoud van de religieuze ervaring zo onbepaald mogelijk, anderzijds bindt hij (of verlangt hij te binden) niettemin ervaring aan traditie. Precies daarom blijft Schillebeeckx hangen in een denken waar het algemeen menselijke uiteindelijk slechts zijn vervulling krijgt in het christelijke.[31] Het ware te verkiezen geweest, stelt Apostel, om 'de autonomie van het prelinguïstische moment in de religieuze ervaring' te beklemtonen, vooraleer dit te koppelen aan interpretatie.[32] Zover kan Schillebeeckx niet gaan, wíl hij niet gaan. Dit verklaart de ambiguïteit waarop Apostel en anderen wijzen. Ook al houdt Schillebeeckx principieel vast aan een universeel prelinguïstisch element in de ervaring, dat alle mensen als fundamentele grondervaring delen, niettemin blijft hij *de facto* in een christelijk interpretatiekader steken – wat de feitelijke afstand tussen Vergote en Schillebeeckx relativeert (maar niet opheft).

Voor een actuele reflectie over het statuut van de ervaring blijven de basisintuïties van zowel Vergote als Schillebeeckx interessante aanknopingspunten bieden. Tegelijk is het van groot belang de contextuele setting van hun discussie en dus de onderliggende modern-epistemologische vooronderstellingen in beider posities te onderkennen.

1. Vergote leert ons dat er geen christelijke ervaring is zonder geloof, dat geloof ervaring wordt binnen een al aanwezig particu-

liere christelijke verstaanshorizon, in de geloofsgemeenschap. Of nog: er is geen onmiddellijke link tussen diepmenselijke ervaring en christelijk gelovige interpretatie.

2. Van Schillebeeckx onthouden we dat slechts in de ervaring van gelovigen de geloofwaardigheid en relevantie van het christelijke geloof blijkt, en dit steeds tegen de achtergrond van de context. Het spel van ervaring en interpretatie vormt de motor van de traditieontwikkeling. De geloofservaring vindt dan wel binnen de christelijke verstaanshorizon plaats, maar zet deze tegelijk onder druk en daagt uit tot een interpretatieve herformulering van het geloof. Dit is nodig (a) wanneer de gevestigde interpretatiekaders aan de geloofservaring niet langer adequaat uitdrukking geven en dit (b) omdat de sociohistorische context waarin deze ervaring zich voordoet gewijzigd is.

Maar in de lijn van deze laatste les: wat vooral onze actuele reflectie over ervaring en theologie zal bepalen is de grondige wijziging van een aantal moderne vooronderstellingen die aan het debat tussen Schillebeeckx en Vergote ten grondslag lagen.

4.2 VAN DE ONDERBREKING VAN DE ERVARING NAAR DE ERVARING VAN ONDERBREKING

Kort herinneren we aan deze cultureel-maatschappelijke en epistemologische verschuivingen. Daarna verwijzen we ook naar de denkstromingen die in kritische distantie van deze context en van modern-theologische pogingen om zich tot deze context te verhouden, religieuze ervaring als breuk met de context ontwikkelen. Deze opvattingen doen, ondanks terechte kritiek, echter afbreuk aan het grote winstpunt van de moderne theologie, namelijk de intuïtie dat er een intrinsieke betrokkenheid is tussen geloof en context. Verder nadenkend over deze intrinsieke betrokkenheid ontwikkelen we in de laatste paragrafen van dit hoofdstuk ten slotte hoe religieuze ervaring als onderbreking contextueel-theologisch begrepen en vruchtbaar gemaakt kan worden.

In het eerste deel hebben we aangegeven hoe de context waarin de theologie op zoek gaat naar geloofsverheldering en verantwoording grondig veranderd is, en dit zowel omwille van cultureel-maatschappelijke als epistemologische verschuivingen.

Omwille van de detraditionalisering is de *overlap tussen cultuur en geloof te smal* geworden. Diepmenselijke ervaringen kunnen op cultureel niveau niet langer quasi-automatisch vanuit christelijke interpretatiekaders geduid worden. Daarom is het resultaat van niet-geproblematiseerde correlatie vandaag *de facto* niet zelden een horizontale en gefunctionaliseerde herleiding van het christendom in termen van cultuurchristendom, ethiek of esthetiek. Dit is de vrees die Vergote uitspreekt ten aanzien van Schillebeeckx' ervaringsbegrip. Wanneer na de expliciete ook de impliciete christelijke verstaanshorizon (de culturele overlap) in de westerse samenlevingen weg-gedetraditionaliseerd is, werkt een beroep op de ervaring eerder averechts, als ze niet onmiddellijk al van binnenuit als geloofservaring van gelovigen, staand binnen een traditie en geloofsgemeenschap, waargenomen wordt. Dit is nog meer het geval wanneer deze context in toenemende mate levensbeschouwelijk en religieus gepluraliseerd raakt. De vraag naar de identiteit, geloofwaardigheid en relevantie van het christelijke geloof verschijnt er in een geheel ander licht. Kortom, de actuele context is niet langer een zich vanuit een christelijke horizon seculariserende cultuur, dus één herkenbare partner waartoe de theologie zich dient te verhouden, maar een context van veelheid. En dit heeft vanzelfsprekend gevolgen voor de wijze waarop christenen van hun geloof rekenschap afleggen.

Bovendien, en in samenhang met deze verschuiving, is ook de moderne presumptie dat via de rationaliteit een soort niveau van algemene menselijkheid, met een universele aanspraak op waarheid, ontvouwd wordt, door de *postmoderne rationaliteitskritiek* ernstig in diskrediet gebracht. En het was tot dit soort universaliteitaanspraak dat de particuliere christelijke geloofstraditie en waarheidsclaim zich dienden te verhouden. Sinds de jaren tachtig ondermijnen postmoderne gevoeligheden echter de modern-epis-

temologische vooronderstellingen van universaliteit, objectiviteit, transparantie en communiceerbaarheid en vestigen de aandacht op alteriteit, verschil en radicale historiciteit. Ze wijzen op de limieten, op de contextualiteit, de particulariteit en de contingentie van elke betekenisconstructie en waarschuwen voor een al te eenvoudig vooronderstellen van consensus, continuïteit en harmonie. Voor zover het beroep van de moderne theologie op de categorie van de ervaring deze modern-epistemologische vooronderstellingen impliciet dan wel expliciet omhelsde, deelt ze in het plausibiliteitsverlies ervan. De presumptie van continuïteit tussen traditie en context, gelegitimeerd vanuit de religieuze ervaring, doet het niet langer, en wordt vaak als een christelijke recuperatie beschouwd.

Maar hoe dan vandaag het statuut van de religieuze ervaring theologisch conceptualiseren? Affirmeert de religieuze ervaring dan veeleer de breuk met de context, het oninhaalbare verschil tussen context en geloof?

Christelijke godservaring als breuk met de context?

Gelijkaardige discussies als tussen Schillebeeckx en Vergote hebben zich ook in de Verenigde Staten voorgedaan – en dit tot op vandaag. Het probleem van de correlatietheologie wordt er al enige decennia door de zogenaamde 'anti-' en 'post-foundationalistische' theologieën[33] aangebracht, inclusief een pleidooi voor de prioriteit van traditie op ervaring.[34] Godsdienstfilosofen en theologen hebben zich – vaak geïnspireerd door Karl Barth – gekeerd tegen het moderne beroep op ervaring en rede. De verhouding tussen religieuze ervaring en geloofstraditie wordt hierbij omgekeerd: traditie bepaalt ervaring; de narrativiteit komt voorop en wordt bevestigd in de ervaring. Wie zich beroept op de autonomie van de ervaring miskent immers de onherleidbaar talige, en dus particuliere inbedding ervan: een christelijke religieuze ervaring is dit bij gratie van de 'cultureel-linguïstische' context[35] waarin ze zich voordoet, en kan daarzonder niet beschouwd worden. De seculiere ervaring is dus niet zomaar een neutrale ervaring, waartoe christenen zich dienen te verhouden, maar ook al onmiskenbaar ingebed in een

zeer specifieke, niet-religieuze denk- en leefstijl. Precies de verschillende 'cultureel-linguïstische' inbeddingen van beide ervaringen maken ze wezenlijk verschillend, zonder dat er een ander niveau gegeven is waarop beide ervaringen tot een eenheid zouden kunnen worden gebracht dat ook al niet bij voorbaat 'cultureel-linguistisch' bepaald is. Ook wie zich beroept op een prelinguïstische ervaringscomponent doet dit al vanuit een zeer specifieke, contextgebonden talige verankering.

Recenter zijn nog anderen het koor van de critici van correlatietheologen als Schillebeeckx en David Tracy komen versterken. Het christelijke geloof en de geloofservaring worden door hen niet langer in continuïteit met de context en het hedendaagse denken gezien, maar in een breukverhouding. Geloof, religieuze ervaring, doet verschillen en opent een andere – ja zelfs hogere – wijze van perceptie en denken die in schril contrast staat met actuele moderne en postmoderne denkwijzen.

1. We hebben vroeger al de in Cambridge ontstane Radical Orthodoxy-beweging van John Milbank vermeld: zij definieert religieuze ervaring vanuit een teruggrijpen naar neoplatoonse augustiniaanse denkkaders, die ze bepleit om aan de aporieën van de moderniteit en postmoderniteit te ontkomen.[36] Het moderne secularisme leidde naar een wereld zonder ultieme fundamenten, die postmodern zich maar al te bewust geworden is van zijn waarde- en betekenisloosheid. Cynisme en scepticisme gaan gepaard met nihilisme en zelfbewuste oppervlakkigheid. Secularisme heeft datgene wat het poogde te verzekeren, vernietigd: identiteit, lichamelijkheid, esthetiek, sociaal en politiek leven, seksualiteit. Radical Orthodoxy blijft echter niet steken in een radicaal-kritische ontmaskering van de moderniteit, waarvan de ontluistering openbaar wordt in de postmoderniteit. Meer nog: precies omdat het postmoderne nihilisme de uitkomst is van dit secularisme, biedt de actuele context tegelijk de kans voor een reïntroductie van een volwaardig en omvattend theologische project.[37] Precies omwille van het falen van de moderniteit in het verzekeren van waarde en betekenis in het immanente[38], ontstaat er opnieuw ruimte voor een denken dat de integriteit van het tijdelijke verankert in het eeuwige. Dit is wat Radical Orthodoxy ter harte wil nemen. 'Dit nieuwe project,' schrij-

ven Milbank en de zijnen in de inleiding van *Radical Orthodoxy,* 'zoekt niet, zoals de liberale theologie, de transcendentale theologie, en zelfs sommige vormen van neo-orthodoxe theologieën, [...] om universele verklaringen van immanente menselijke waarde (humanisme) of verdedigingen van veronderstelde objectieve rede te ondersteunen. Maar ook geeft het niet toe, zoals zovelen, aan het voorwendsel dat het nihilisme gedoopt kan worden in de naam van een misbegrepen "negatieve theologie".'[39] Dit laatste zou precies de voortzetting van het moderne theologische project, dat de maatstaven voor theologische waarheid buiten zichzelf legde, betekenen. Enkel wanneer het wereldse doorverwijst naar zijn eeuwige bron, dus enkel vanuit een resoluut theologisch perspectief van participatie van het tijdelijke in het eeuwige, kan de integriteit van wereld en tijd verzekerd worden.[40] En deze participatieve verhouding – paradigmatisch uitgedrukt in de liturgie – gaat vooraf aan taal en ervaring. 'Omdat God geen voorwerp is in de wereld tot wie we ons kunnen richten, is Hij er voor ons in de eerste plaats in ons keren naar Hem. En toch keren we ons enkel tot Hem wanneer Hij ons (aan)raakt; hierin bestaat het mysterie van de liturgie – liturgie die tegelijk voor de theologie fundamenteler is dan *zowel* taal *als* ervaring, en toch ook talig en experiëntieel is.'[41] Vandaar dat religieuze ervaring naar deze verhouding doorverwijst, en het wereldse plaatst *sub specie aeternitatis*. Religieuze ervaring doet dan participeren in de harmonie van de, in de relatie tot God, tot eenheid verzoende diversiteit, en steekt schril af tegen de contemporaine culturele ervaringen van vervreemding, differentie, conflict en bedreigende alteriteit.[42] Religieuze ervaring bevestigt de breukverhouding van het theologische herwinnen van de wereld op de secularistische en nihilistische reductie van deze wereld in moderniteit en postmoderniteit. Volgens Philip Blond, een ander lid van de Radical Orthodoxy-beweging, wordt dergelijke ervaring van de wereld theologisch immers 'verdrongen en overschreden door een religieuze ervaringsmodus'.[43] Hij beschrijft deze vorm van 'waarneming' (*Wahrnehmung*) als een hogere vorm van 'kennis'. Ze vereist een actieve wijze van kijken en is dus meer dan een passief overvallen worden door één of ander fenomeen dat fungeert als een 'voertuig van transcendentie'.[44] Wanneer fenomenen waarge-

nomen worden in theologisch perspectief, komt wat Blond noemt 'de Trinitaire harmonie' in het geding, 'en deze harmonie met haar focus op wederzijdse vreugde, zorg, en liefde, roept mensen op tot deelname aan de mogelijkheden die God als de hoogste realiteit biedt en wegschenkt voor het menselijke leven – een activiteit die onherkenbaar is voor elke louter passieve menselijke houding geconfronteerd met dergelijke ultieme ervaring'.[45] Deze hogere vorm van kennis staat haaks op een 'seculiere verklaring van de realiteit' en opent 'de mogelijkheid van een grotere realiteit'. Want de werkelijkheid 'biedt altijd meer zienswijzen dan welke seculiere poging ook tot objectivering ervan tot goddeloze materialiteit. Dit wil zeggen: de waarneming ziet meer dan onafhankelijke realiteit, omdat de zijnden zelf meer tonen dan onafhankelijkheid'. In contrast met de 'seculiere blik' die zich beperkt tot de zekerheid van het zichtbare, 'openbaart het samenspel van waarneming en geloof een wereld waarvan de oorspong boven deze uitstijgt'.[46]

2. Ten tweede zijn er een aantal Franse denkers als Emmanuel Levinas, Jean-Yves Lacoste en Jean-Luc Marion, die – alvast volgens sommige commentatoren[47] – in de Franse fenomenologie een zogenaamde 'theologische wending' voltrokken hebben. Deze denkers vertrekken van de heideggeriaanse kritiek op de westerse rationaliteit, maar gaan in een tweede beweging over Heidegger heen en presenteren, als aanzet van een religieus denken, een concept van religieuze ervaring dat haaks staat op moderne denkkaders.

Voor Lacoste[48], bijvoorbeeld, breekt de 'liturgische ervaring' met het *in-der-Welt-Sein* van Martin Heidegger. Dergelijke ervaring, waarvoor ook de ervaringen van 'het verpozen' (*l'aise*) en 'het kunstwerk' paradigmatisch zijn, is mogelijk origineler dan de ervaring van *Angst* die voor het *Dasein* diens *in-der-Welt-Sein* ontsluit. Vandaar dat Heideggers antropologie van het *Sein-zum-Tode* volgens Lacoste het wezen van het mens-zijn niet adequaat uitdrukt noch uitput. Want in de liturgische ervaring, de eucharistie, het gebed, wordt de gesloten horizon van de wereld zonder God opengebroken en komt het menselijke bestaan in het licht te staan van schepping en eschatologische vervulling. Via de figuren van de kluizenaar en de pelgrim ontwikkelt Lacoste de gedachte dat de logica van het *in-der-Welt-Sein* getransfigureerd wordt in de logica van het *être-*

face-à-Dieu, *esse coram Deo*. De wereld als wereld wordt er achtergelaten om ruimte te maken voor een anticipatie op het Koninkrijk.[49] Termen die telkens opnieuw opduiken om deze beweging te karakteriseren zijn dan ook transgressie, bekering, frustratie en terreur, decentrering van het subject, op/overgave van het zelf, opschorting van de geschiedenis, eschatologische anticipatie. De liturgische ervaring zelf duidt Lacoste aan als *non-expérience* (en *non-événement*). Het gaat immers om een ervaring die ontsnapt aan de ervaring van en in de wereld, een ervaring die er niet is zonder de wereld, maar hem tegelijk openscheurt en herinnert aan de kloof tussen de geschiedenis en het Absolute.[50] En precies hier lokaliseert Lacoste de kritische kracht van de liturgische niet-ervaring: 'Het fundamenteel niet-experiëntiële karakter van de liturgie laat ons toe om elke theorie te bekritiseren waarin de ervaring de kennis van God stuurt, en waar de relatie van de mens ten aanzien van God zich voltrekt in het ervaringsveld van het bewustzijn.' De liturgische ervaring is niet zomaar een ervaring van God die resoneert met onze algemeen menselijke ervaringswereld, en bewijskracht levert voor onze religieuze verhalen en theorieën – waarop we ons kunnen beroepen voor religieuze waarheidsclaims. 'In het clair-obscur van de wereld en de geschiedenis is de liturgie, wanneer het nodig zou zijn om er in termen van bewustzijn over te spreken, de ervaring waarin het bewustzijn zich confronteert met een niet-evidente Absolute. Hierbij kan ze zich niet ontdoen, als het niet is van een voortdurende ambiguïteit, dan ten minste van de noodzaak van een voortdurende onderscheiding waarvan op geen enkele wijze de onfeilbaarheid gegarandeerd is. Niemand komt de liturgie binnen zonder de wens dat God hem bezoekt. Maar niemand maakt de ervaring van de liturgie door, zonder er te leren dat God er nooit voor het bewustzijn aanwezig is op een volledige evidente wijze.'[51]

Onderzoeksvraag: tussen continuïteit en discontinuïteit

De zojuist genoemde auteurs en stromingen denken, tegen de moderne theologie in, christelijke ervaring als breuk, en beklemtonen de discontinuïteit met de moderne en postmoderne context. Dit heeft twee gevolgen:

1. De christelijke geloofservaring onderscheidt, verleent een specifieke identiteit die doet verschillen van andere vormen van identiteit. Deze ervaring actualiseert een *specifiek werkelijkheidsverstaan* en beleven. Het christelijke is niet zomaar een variant, of een bijzondere interpretatie van het algemeen menselijke, dat we met allen gemeen zouden hebben, en op basis waarvan we tot onderlinge overeenstemming kunnen komen. Op dit punt is dit een krachtig antwoord aan Edward Schillebeeckx. Ondanks het belang dat hij stelt in de connectie met het algemeen menselijke veronderstelt hij niettemin de christelijke identiteit impliciet (*dixit* Apostel). Maar tegelijk geeft hij in zijn methode geen aanwijzigen over de wijze waarop uit het algemeen menselijke het christelijke kan volgen, of hoe door de geloofssprong een specifieke krachtige transformatie van dit algemeen menselijke bewerkstelligd wordt (*dixit* Vergote).

2. Waar in de moderne theologie de relatie tot de context intrinsiek bijdraagt tot traditieontwikkeling en tot een eigentijdse formulering van wat christelijk geloof is, wordt deze relatie in de correlatie-kritische posities enkel nog als extrinsiek beschouwd. De christelijke traditie heeft weinig of niets meer te maken met de moderne of postmoderne context, die veelal als vijandig wordt bekritiseerd. Geloofservaring is dan ook de ervaring van deze breuk, betekent discontinuïteit; bekering is het zich afkeren van deze wereld. De aandacht voor de *intrinsieke* relatie tussen traditie en context, en de nood aan recontextualisering bij contextverschuivingen, was dan wel het sterke punt van Schillebeeckx. Nieuwe ervaringen van geloof in een veranderde context kunnen oude traditiegestalten onder druk zetten en zo tot traditieontwikkeling drijven.[52]

Wat er ook van zij: in de conceptie van de religieuze ervaring wordt de wijze waarop men de relatie van het christelijke geloof tot de context ziet, zij het als continuïteit dan wel als discontinuiteit, zij het intrinsiek verbonden dan wel extrinsiek gelieerd, pertinent zichtbaar.

Vandaar de volgende onderzoeksvraag: als het zo is dat in de christelijke ervaring de verhouding van de traditie tot de context openbaar wordt (zij het als continuïteit, zij het als discontinuïteit), *is het dan mogelijk tegelijk de christelijke ervaring als onderscheidend*

te denken én een intrinsieke relatie te handhaven tussen traditie en context? Is het mogelijk om de modern-theologische presumptie van continuïteit onder kritiek te stellen, zonder de belangrijke basisintuïtie dat ervaring de traditie uitdaagt tot recontextualisering los te laten?

Nog anders geformuleerd: is het enerzijds mogelijk om de geloofservaring te denken als datgene wat christenen hun specifieke christelijke identiteit verleent, zodat ze in relatie tot andere identiteiten onderscheiden en geaffirmeerd wordt? En is het anderzijds tegelijk mogelijk deze ervaring te bedenken als datgene wat deze identiteit van binnenuit op de proef stelt, zodat ze niet gesloten wordt, maar openstaat voor wat gebeurt? Zodat deze identiteit zich vernieuwd kan gaan bepalen in relatie tot de context waarin ze zich bevindt?

In wat volgt wordt, in lijn met de stelling die dit hele boek schraagt, betoogd dat het concipiëren van de religieuze ervaring als 'onderbreking', perspectieven biedt voor het tegelijk vasthouden van continuïteit en discontinuïteit. (a) Enerzijds onderbreekt het specifieke van de christelijke ervaring de al te gemakkelijk vooronderstelde continuïteit tussen traditie en context. De christelijke godservaring brengt een onderscheid, een verschil, aan middenin de veelheid van diepmenselijke en religieuze ervaringen. De ervaring christen te zijn wijst terug op de radicale particulariteit, narrativiteit en gesitueerdheid van dit christen-zijn. Onderbreking is echter geen breuk: christelijke ervaring die losstaat van wat christenen als diepmenselijk ervaren wordt esoterisch en betekenisloos. (b) Anderzijds, omdat context en traditie in de actuele geloofservaring intrinsiek verbonden worden, kan deze ervaring de christelijke traditie van binnenuit onderbreken. De christelijke geloofservaring staat middenin een radicaal hermeneutisch proces dat vertrekt vanuit het theologische bewustzijn dat Gods openbaring, ook al is die slechts in taal en geschiedenis te communiceren, nooit helemaal met taal en geschiedenis samenvalt. En ook hier betekent onderbreking geen breuk. Particuliere taal, traditie, narrativiteit blijven de intrinsieke mogelijkheidsvoorwaarden van openbaring, ook al doet deze laatste ze telkens op hun grenzen botsen.

We kunnen deze intuïtie van 'ervaring als onderbreking' theologisch-epistemologisch verder ontwikkelen via de volgende denkbeweging, die tegelijk wat we al aanbrachten, samenvat en in perspectief plaatst.

1. De categorie van de 'religieuze ervaring' is, omwille van de moderne epistemologische vooronderstellingen die eraan vastkleven, vandaag theologisch vaak onvruchtbaar en zelfs misleidend. Dit maakt de kritiek op de moderne correlatiemethode duidelijk. De presumptie van continuïteit tussen christelijke ervaring en algemeen menselijke ervaring weet niet alleen geen rekenschap te geven van het specifiek christelijke, maar kadert tegelijk binnen een modern rationaliteits- en waarheidsbegrip. In zoverre het begrip van ervaring bovendien sporen vertoont van de positief-wetenschappelijke logica van experimentele verificatie, waarbij de waarheid van iets zich in de ervaring zelf dient aan te tonen, worden deze vooronderstellingen alleen versterkt. Dit impliceert een *eerste onderbreking* van het gangbare modern-theologische concept van ervaring.

Religieuze ervaring wijst immers in de eerste plaats terug op het concrete geloofsleven van christenen, geïnitieerd in de christelijke traditie en deelnemend aan het leven van de christelijke geloofsgemeenschap – een zeer specifieke wijze van het in het leven staan. Religieuze ervaring als geloofservaring, het reële beleven van het christelijke verhaal vanuit een ervaren-zijn in dit geloof, verwijst theologisch-epistemologisch gesproken naar de densiteit van het concrete, contextueel gesitueerde geloofsleven, waarin verhaal, interpretatie, ondervinding, belevenis, praxis, duiding en reflectie in elkaar grijpen. Typisch voor de geloofservaring is vandaag, omwille van de gewijzigde context van detraditionalisering, pluralisering en individualisering, dat christen-zijn in toenemende mate een keuze, een act van de wil, impliceert. Christen-zijn is kiezen voor een leven dat gekaderd is in een welbepaald verhaal en een welbepaalde gemeenschap, een keuze die vanuit de confrontatie met de context bevraagd wordt – zelfs als deze keuze gelovig als een moeten-kiezen, een geroepen worden, ervaren en geduid wordt.

2. Dit betekent echter niet dat de dialoog of confrontatie met de context enkel nog extrinsiek gedacht kan worden, zoals veel critici van de moderne theologie betogen. Deze laatsten gebruiken vaak elementen uit de context louter als aanleiding voor hun kritiek om vervolgens een ander type (geloofs)rationaliteit te presenteren dat de context afwijst. Op basis van postmoderne denkers stellen ze dat de christelijke correlatietheologie zichzelf nooit kan verantwoorden, en dus het theologische project vernietigt. Ze betogen bijvoorbeeld dat wie de continuïteit tussen christelijk geloof en moderne context aanhoudt, te gemakkelijk vanuit het christendom totaliseert, en dus waarheidsclaims ventileert die hij of zij niet hard kan maken. Of ze verklaren dat de correlatietheologie het christelijke geloof tot een verdubbeling maakt van wat menselijk gesproken op zich al waar, goed of authentiek is. En precies universele waarheids- en menselijkheidsclaims zijn postmodern verdacht. Maar daar stopt voor deze critici de dialoog met de context. Vervolgens diepen ze immers vanuit de christelijke traditie zelf een rationaliteit op die tegen de context ingaat: ze introduceren bijvoorbeeld neo-augustijnse denkmodellen, of proberen vanuit het 'gegeven zijn' van de werkelijkheid een nieuw soort funderingsdenken (ondanks zichzelf) te vormen.

Christenen zijn echter niet minder postmodern dan hun tijdgenoten. Elke vorm van identiteitsstichting krijgt gestalte en wordt bevraagd vanuit de postmoderne sensibiliteiten. Vandaar dat de christelijke geloofservaring noodzakelijkerwijs de context in het geloofsleven mee betrekt. Dit doet christenen verhoogde aandacht hebben voor de specifieke narrativiteit en reflexiviteit, en de historiciteit en contingentie, die het staan in het geloof, in de traditie en in de geloofsgemeenschap bepalen. In deze zin is recontextualisering – als descriptieve aanduiding voor de wijze waarop geloof en traditie zich verhouden tot de context – altijd reeds aan het werk. En zijn de geschetste denkstromingen evengoed exponenten van een bepaalde verhouding, in feite van het onvermogen om zich te verhouden, tot uitdagingen die de actuele context (met name de uitdaging van andersheid en verschil) aan eenieder stelt. Dit impliceert een *tweede onderbreking* van een theologisch concept van ervaring, namelijk van de stelling

dat in de religieuze ervaring de breuk tussen traditie en context bezegeld zou worden.

Naast deze dubbele *contextuele* onderbreking van de wijze waarop ervaring theologisch functioneert, onderscheiden we ook een *tweevoudige theologische onderbreking* door de christelijke godservaring.

3. Immers, het actuele kritische bewustzijn, dat in onze tijd vertrekt vanuit de verhoogde sensibiliteit voor onherleidbare pluraliteit, particulariteit en heterogeniteit, biedt in het bijzonder nieuwe kansen tot een contextuele geloofsverantwoording. Op dit punt volgen we deze critici dus niet. Meer nog: het is onze overtuiging dat precies de confrontatie met de context het mogelijk maakt het statuut en de aard van de 'religieuze ervaring' vandaag theologisch anders te denken. We doen dit in het kader van een radicaal-hermeneutische theologie. Die vertrekt vooreerst van het onherleidbare particulier-narratieve karakter van het christelijke geloof, ten diepste toe bepaald door radicale historiciteit en contingentie. Tegelijk stelt deze vorm van theologiseren dat openbaring slechts in dit al te historische en contingente kan geschieden. Dat dit gevolgen heeft voor het bedenken van wat de waarheidsclaims van het christelijke geloof zijn (en de diverse uitdrukkingen hiervan), spreekt voor zich.[53]

Het actuele contextuele bewustzijn is al aan het werk wanneer we religieuze ervaring eerder als christelijke godservaring of als christelijke transcendentie-ervaring omschrijven, en aldus de particulariteit van het christelijke verhaal onderstrepen. In de christelijke geloofservaring weten christenen zich in een bemiddelde betrokkenheid staan met de God van Jezus Christus. Deze ervaring doet christenen verschillen van niet-christenen, ook diegenen onder hen die ook in een god, een hogere macht, iets diepers, et cetera geloven (want de god van de statistici is niet altijd de 'God van Abraham, Isaak en Jakob'), of van de andere monotheïstische godsdiensten. Kort gesteld: wat lijkt te verenigen, doet soms zeer scherp verschillen.[54] De christelijke geloofservaring onderbreekt zo voor de eerste keer en duidt op de *onherleidbaarheid* van de christelijke godservaring in relatie tot andere religieuze en levensbeschouwelijke diepte-ervaringen.

Maar de christelijke geloofservaring is ook onderbrekend aan het werk binnen deze particuliere traditie zelf. In de laatste paragrafen (4-6) lichten we dit verder toe.

4. De confrontatie met de actuele contextuele kritische gevoeligheid voor veelheid, specifieke eigenheid en andersheid geeft immers ook aan dat wie zich terugtrekt op zijn of haar eigen identiteit, totalitair en verdrukkend wordt. Een hermeneutiek van de contingentie gaat noodzakelijk gepaard met een hermeneutiek van de argwaan. Sommige postmoderne denkers profileren daarom de confrontatie met de onherleidbare andersheid van de/het concrete andere als een nieuwe wijze om identiteit open te breken, zonder ze te vernietigen. In een dynamiek van toe- en onteigenen wordt verhinderd dat identiteit totalitair wordt, zich afsluit, en andersheid uitschakelt. Dergelijke denkpistes zijn ook theologisch vruchtbaar te maken. Want de christelijke transcendentie-ervaring sticht niet zomaar identiteit, maar gaat ze tegelijk van binnenuit problematiseren. In de geloofservaring zelf zit een ontoegankelijkheid, een andersheid die niet toelaat deze te vlug in continuïteit met de christelijke verhaaltraditie (en andere verhalen) te denken, ook al kan ze slechts uitgedrukt worden binnenin deze verhaaltraditie. Theologen kunnen leren van het actuele kritische bewustzijn dat waarheidsclaims die een beroep doen op transcendentie (of op universaliteit) zeer vaak totalitair worden, en dat de gesloten structuren van dergelijke waarheidsverhalen niet om kunnen met de confrontatie met het andere (dat ze dus uitsluiten of van zijn andersheid ontdoen). Tegelijk heeft het actuele kritische bewustzijn theologen ervan bewust gemaakt dat de relatie tot 'het andere van het verhaal', in respect voor die andersheid, kritische impulsen biedt om gesloten of zich sluitende structuren en verhalen te bevragen, zowel binnen als buiten de eigen traditie.

Theologisch vertaald kunnen deze intuïties van het contextuele kritische bewustzijn helpen om geloofservaring, als de ervaring op concreet-bemiddelde wijze op God betrokken te zijn, vandaag te denken. Als de Andere van het christelijke verhaal ontrekt God zich principieel aan dit verhaal, ook al is het slechts via en in dit verhaal dat God zich openbaart, ter sprake gebracht wordt. De God die alles te maken heeft met dit verhaal, wordt er niet in

gevat, maar bevraagt van binnenuit het verhaal zelf, onderbreekt het, doet het botsen op zijn grenzen. Slechts in de mate waarin dit onderbrekende aspect van een God die zich niet laat herleiden tot het christelijke verhaal (ook al kan God er niet los van gedacht worden) in de geloofservaring mee aan bod komt, kan ook vandaag traditieontwikkeling theologisch gedacht worden. Vandaar dat concrete ontmoetingen met anderen, het lezen van teksten, het overdenken van gebeurtenissen, het geconfronteerd worden met vreugde en verdriet, met verwondering en afschuw, enzovoort, evenzoveel opportuniteiten van onderbreking kunnen zijn, waarin christelijke identiteitsvorming paradoxaal genoeg van binnenuit bevraagd wordt. Voor christenen dient God zich precies in deze opportuniteiten mogelijk aan als de Onderbreker. In de onontwarbare dynamiek van ervaring en interpretatie, die Schillebeeckx als bron van traditieontwikkeling zag, betrekt de traditie zich inderdaad op de context, en geschiedt de kritisch-praktische herijking van de theologie vanuit de dialoog en zo nodig vanuit de confrontatie met de context. Dit evenwel niet vanuit een vooronderstelde continuïteit tussen traditie en context, maar vanuit het verschil – dat we precies vanuit de dialoog met de context hebben leren opmerken en als constitutief voor de vorming van identiteit waarderen. En het is precies deze les die het mogelijk maakt om de structuur van de christelijke geloofservaring contextueel-theologisch te bedenken.

5. Dit betekent dat nieuwe wijzen gevonden dienen te worden om christelijke transcendentie-ervaringen te denken, aan de grens van wat gemeenzaam als 'ervaring' wordt begrepen. In de literatuur[55] wordt de ervaring van God gevat als 'onherleidbare inbreuk van elders', 'absolute onderbreking', 'ervaring met ervaring', 'ervaring van niet-ervaring', 'afwezigheid van de ervaring'. Wel blijft bij heel wat auteurs vaak de vraag onopgelost hoe deze 'ervaring' te situeren is binnenin de christelijke traditie en hoe ze de reflectie over traditieontwikkeling en traditiehermeneutiek vooruithelpt – wat Schillebeeckx' zorg was. Vaak geïnspireerd door de studie van mystici en negatieve theologie, presenteren ze telkens wel een 'ervaring' die precies het gangbare concept van ervaring (inclusief de autonomie en het primaat ervan ten aanzien van interpretatie)

geweld aandoet. Maar ze ontwikkelen zelden hoe deze ervaring het concrete geloofsleven voedt en bevraagt.

Zelf opteren we voor het concept 'onderbreking'. De geloofservaring doet cirkelen om een God die zich in concrete geschiedenissen en verhalen aan ons bekendmaakt, daarzonder niet gekend wordt (anders gezegd: dus geen voorwerp is van onmiddellijke ervaring), maar er tegelijk niet mee samenvalt. Elke poging om God in woord en verhaal te vatten wordt van binnenuit verstoord. Gelovige identiteit is contextueel gesproken veronzekerde identiteit. En ook vanuit theologisch perspectief is dit zo. De geloofservaring plaatst christenen enerzijds in continuïteit met de christelijke traditie en geloofsgemeenschap, terwijl ze anderzijds, omwille van de radicaal-hermeneutische structuur van het christelijke spreken van God, deze continuïteit bevraagt en zelfs op het spel zet. Christelijke geloofservaring is tegelijk de ervaring van onderbreking van traditie en context, en onderbreekt ook traditie en context.[56]

6. Want – in onmiddellijke aansluiting hierbij – anders dan de (meeste) correlatietheologieën (emancipatie-, politieke of bevrijdingstheologieën) cultiveren anticorrelatietheologieën niet zelden een blinde vlek voor een praxisbetrokken theologie met aandacht voor de concrete historiciteit en materialiteit van het leven. Een 'theologie van de onderbreking' kan precies hier haar diensten bewijzen door het vasthouden aan de intrinsieke betrokkenheid van traditie op context in de onderbrekende godservaring. Het is in zeer concrete ontmoetingen en voorvallen dat God voor christenen onderbrekend nabijkomt, in het dagelijkse leven zelf, in de confrontatie met de arme en de andere, ook al vereist dit voor christenen vaak een bijzondere opmerkzaamheid en hermeneutische zorg. Onderbreking wordt een leessleutel voor traditie en context om op het spoor te komen waar God zich vandaag te kennen kan geven. Geloofservaringen blijven zeer particuliere ervaringen, aan concrete geschiedenissen gebonden. God geeft zich er niet zomaar bloot, maar doet onze christelijke verhalen even onderbrekend stokken en gooit ze open voor wat in deze verhalen verkondigd wordt als het Rijk Gods dat in Jezus Christus tegelijk gerealiseerd en beloofd is. Vandaar dat christenen geroepen zijn onderbrekers te zijn, daar waar de andere en arme functie wordt van totaliserende verhalen,

of die nu christelijk zijn of niet. Geloofservaring van onderbreking doet onderbreken. En hier wordt God vandaag openbaar.

4.3 TOT SLOT: CHRISTELIJKE GODSERVARING IN EEN ERVARINGSCULTUUR

Het lijkt wel of in onze context, na de cognitieve zoektocht naar het Ware, het ethische streven naar het Goede, vandaag enkel nog het esthetische aanvoelen van het Schone of Sublieme betekenis kan geven aan het leven van mensen. Deze drie etappes vormen wellicht een leessleutel om de recente geschiedenis van godsdienst en levensbeschouwing in West-Europa te duiden. De confrontatie tussen godsdienst en moderniteit, bijvoorbeeld in het conflict tussen geloof en wetenschap, zou dan in de eerste plaats een strijd tussen rivaliserende waarheidsaanspraken geweest zijn. De antieke en middeleeuwse synthese tussen rede en geloof werd er immers aan diggelen geslagen. Geloof en moderniteit leken zich echter wel te kunnen verzoenen op het punt van de ethische praxis. Echte zin werd immers in de praktijk van het goede leven beleefd. Gelovigen en ongelovigen waren het dan misschien wel oneens over de ultieme verklaring van de werkelijkheid, ze konden elkaar wel vinden in het uitbouwen van een betere samenleving, zij het in termen van de eschatologisch 'reeds en nog-niet' realisering van het Rijk van God, dan wel in termen van de vestiging van de utopie van het Rijk van de Mens. Wanneer deze dromen van vooruitgang en emancipatie ten onder gaan aan onvervulde beloften, en postmoderne denkers het einde van de moderne grote verhalen bezegelen, lijkt enkel nog de esthetiek dienstbaar te kunnen zijn aan de zoektocht naar zin en betekenis. Als niet langer de waarheid over de werkelijkheid (kennis), of de grote strijd voor rechtvaardigheid en een betere samenleving (ethiek) stabiele ankerpunten bieden, kan het individu blijkbaar louter nog op zijn of haar aanvoelen voortgaan: het echte leven is belevenis, 'sensatie'. Want de toegang tot het betekenisverlenende Schone of Sublieme ligt in de subjectieve ervaring. En vaak wordt dergelijke ervaring gepsychologiseerd. Ze zou dan gedefinieerd kunnen worden als de affectieve intensifiëring van het zelfbewustzijn, van het bewustzijn te leven, en kan

zowel ervaringen van harmonie en verzoening als van verontrusting en breuk betreffen.

Dit zoeken naar ervaring, belevenis, gevoelde zinbeleving is vandaag alomtegenwoordig. Ook de media en reclame spelen er handig op in. Kledij, wagens, parfums, zijn niet in de eerste plaats gebruiksartikelen maar kansen tot authenticiteit, tot het zelfbewust creëren van een levensstijl die onderscheidt. Ook de aandacht voor emotie en affectiviteit, van de politici met een groot teddybeergehalte tot de emocratie op televisie in zowel informatieve als spelprogramma's, is hier wellicht uitdrukking van: iets is echt, als het mensen 'raakt'. De vele programma's in de lijn van 'het leven zoals het is' en de diverse soaps zoemen in op het geleefde leven van concrete mensen en doen kijkers ten diepste toe meeleven. Andere programma's als 'Expeditie Robinson' laten in de zoektocht naar wat het leven spannend en spectaculair maakt de grenzen tussen realiteit en fictie vervluchtigen. Slotsom: een waardevol leven is een leven dat door het individu als interessant en lonend 'beleefd' wordt. Sommige denkers stellen dan ook dat wij vandaag in een 'belevenissamenleving' wonen, een samenleving die georiënteerd is op 'echte beleving van het leven' door het 'meemaken van belevenissen'. In deze context spreken deze onderzoekers van een 'esthetisering van het alledaagse leven'.[57] Dergelijke belevenissen zijn er velerlei: het zoeken naar ontspannende inspanning van een voettocht door de Provence en langzame rust in de door groen afgebakende tuin, zowel als het duizelingwekkende bungeejumpen in een Australische canyon en de verwachtingsvol-spannende onenightstand.

Wanneer zinbeleving aan ervaring gekoppeld wordt, spreekt het voor zich dat ook in godsdienst en religiositeit de ervaringsdimensie scherper naar voor komt. Het woord 'religiositeit' roept vandaag bij veel mensen in de eerste plaats 'religieuze gevoelens' of 'religieuze houdingen' op – spiritualiteit als het bewogen worden door iets hogers. Het verwijst naar het concrete leven van mensen, veeleer dan naar een specifieke religieuze traditie of groep. Vandaar ook de aandacht voor spiritualiteit, zowel binnen als buiten de grenzen van erkende geloofsgemeenschappen. In de katholieke kerk gaat het dan over nieuwe spiritualiteitsbewegingen in het spoor bijvoorbeeld van de Chemin Neuf of de Arkgemeenschappen

van Jean Vanier. Maar vooral ook buiten de christelijke geloofsgemeenschappen is de vraag naar en het aanbod van spiritualiteit spectaculair gestegen.

In onze actuele Europese cultuur, na het wegvallen van de omvattende christelijke verstaanshorizon, lijkt voor velen een beroep op 'religieuze ervaring' een laatste mogelijkheid om het christelijke verhaal opnieuw ter sprake te brengen. Vaak holistische ervaringen van diepte, harmonie, alomvattende eenheid, liggen aan de grondslag van een zeer algemene religiositeit, die vaak concreet vorm krijgt in nieuwreligieuze spiritualiteiten of bewegingen waarin brokstukken uit oudere tradities selectief heropgehaald worden. Het is verleidelijk om – in een moderne correlatiedynamiek – het christelijke geloof vanuit deze ervaringen te herdenken als wat opnieuw verbindt en de diepere lagen van deze ervaringen ter sprake weet te brengen.[58] Maar wellicht leent de christelijke geloofservaring zich hiertoe niet, en brengt ze veeleer onderscheid, en doet de ervaring van dit onderscheid zowel deze bewegingen en spiritualiteiten als de eigen identiteit kritisch bevragen. Want het christelijke verhaal leert in Jezus Christus geen God kennen die gemakkelijk verzoent en in harmonieuze liefde verbindt. Het is ook de God van het apocalyptische oordeel, de God die de tijd onderbreekt en onze pogingen – christelijk of niet – tot zelfverzekering onderuithaalt, een God ten slotte die ons oproept zelf te onderbreken waar de minsten van de zijnen geminacht en verdrukt worden.[59]

De volgende getuigenis kan als paradigmatische illustratie gelden van de productieve ervaring van onderbreking. Het betreft een interview van 14 januari 1999 in het Radio 1-ochtendmagazine *Voor de dag*. 'Een vrouw doet verslag van een ontmoeting van de vorige avond. De vrouw is betrokken bij *Kerkwerk multicultureel samenleven* en was uitgenodigd bij een Marokkaanse gemeenschap in Molenbeek om het "breken van de vasten" te vieren. Deze gemeenschap hield immers eraan om iedere avond van de ramadan na zonsondergang een open feest te organiseren. De vrouw vertelde dat de tafelgesprekken algauw een diepzinnig karakter kregen, zeker wanneer religieuze thematieken, zoals het belang van "vasten" en de verhouding tussen moslims en christenen, werden aangesneden. Het was de vrouw opgevallen dat in deze gesprekken,

bijvoorbeeld over de vasten, precies in de gelijkenissen tussen islam en christendom de verschillen opgemerkt werden. De uitkomst van het gebeuren was zeker geen relativerend "het komt eigenlijk toch allemaal op hetzelfde neer", maar een respectvol erkennen van verschil én eigenwaarde. Meer nog, de vrouw getuigde dat de christenen zich vragen begonnen te stellen over de ernst van hun eigen geloofsbeleving: beleefden zij bijvoorbeeld de eigen vasten wel voldoende authentiek? Voorwaar een onverwacht ingrijpende ervaring, besloot de vrouw."[60] Respect voor de eigen onherleidbare identiteit van het christelijke verhaal en voor de andersheid van andere godsdiensten en levensbeschouwingen kunnen dus samengaan – meer nog, deze ontmoeting zette de vrouw ertoe aan verder over de eigen identiteit en de ernst ervan na te denken, precies in relatie tot de andere godsdienst. De ervaring van de vrouw uit het radio-interview kan met recht beschouwd worden als een ervaring van een vruchtbare en productieve onderbreking van het eigen christelijke verhaal door het verhaal van de ander. Voor christenen opent zich in dergelijke ervaringen een weg om hun eigen geloof in een God die zich in de geschiedenis openbaart en zich het lot van de geschiedenis aantrekt, opnieuw te profileren.

Pelckmans

5 De sacramentele onderbreking van de levensrituelen

Naast religieuze ervaring staan ook rituelen en religieuze praktijken hoog op de hedendaagse levensbeschouwelijke agenda. De mens blijkt zichzelf opnieuw ontdekt te hebben als een ritueel wezen, dat via ritualisering het leven structureert en diepere betekenissen via praktijken concreet vormgeeft. Ons gedrag, zowel bewust als onbewust, is in hoge mate geritualiseerd. Dat gaat van dagdagelijkse gewoonten zoals het ochtendritueel van opstaan, koffie zetten, wassen, tanden poetsen, scheren, aankleden, ontbijten met de krant, de wijze waarop we de vaat doen (eerst de glazen, dan het bestek), elkaar een hand of zoen geven bij begroeting en afscheid, tot meer complexe ritualiseringen zoals de wijze waarop familiefeesten verlopen, eden afgelegd worden bij het bekleden van maatschappelijke functies, opening van academiejaren, en zo verder. Deze rituelen zijn voorgegeven, voorzien het leven van structuur, bepalen grenzen en mogelijkheden. Het is in het dynamische spel tussen grenzen en mogelijkheden dat rituelen (doen) leven, het is dit spel dat rituelen doet leven. Zoals geen enkel verhaal tweemaal op dezelfde wijze wordt verteld, zo is het ook met rituelen: rituelen maken geschiedenis, maken een geschiedenis door. Het bewustzijn dat we in hoge mate geritualiseerde wezens zijn, speelt ook op religieus en levensbeschouwelijk vlak, bij onze omgang met belangrijke overgangen en gebeurtenissen. Niet alleen overleven de klassieke christelijke levensrituelen (doop, communies, huwelijk, begrafenis) de drastische achteruitgang van de institutionele praktijk, tegelijk maken nieuwe rituelen opgang, zowel in het persoonlijke als in het sociaal-maatschappelijke leven. Waar geen rituelen zijn, zien we ze spontaan ontstaan (vaak met ontlening van elementen aan andere rituelen): sprekende voorbeelden zijn de rituelen bij rampen (de vuurwerkramp in Enschede, de aanslag op de Twin-Towers), bij het overlijden van bekende personen (prinsses Diana, Pim Fortuyn, Johannes-Paulus II), bij schokkende gebeurtenissen (de MP3-moord te Brussel, de racistische moorden, onder meer in Antwerpen).

Dit bewustzijn heeft zelfs geleid tot de vorming van wat men *ritual studies* is gaan noemen: de interdisciplinaire, interculturele, (vaak comparatieve) antropologische studie van de wijze waarop mensen door rituelen gevormd zijn en zelf gaan ritualiseren.[61] In dit hoofdstuk betogen we dat een eigentijdse theologische reflectie over rituelen en sacramenten het belang van dergelijk antropologisch onderzoek niet kan ontkennen. Tegelijk echter (en meer dan voorheen) dient deze reflectie expliciet oog te hebben voor de christelijke specificiteit van de sacramentele praxis. We zullen bepleiten dat dit geen terugtrekking impliceert van de theologie uit het interdisciplinaire (en interreligieuze) gesprek, integendeel.

De pastorale situatie van het overleven van de klassieke levensrituelen biedt een interessante casus. Enerzijds delen deze rituelen in de detraditionalisering en daalt over het geheel van de bevolking de participatie eraan. Anderzijds blijven merkwaardig veel mensen, die niet actief kerkbetrokken zijn of bewust werk maken van hun geloof, aan deze rituelen deelnemen. Onderzoek toont aan dat de motivering hiertoe velerlei is, en slechts in minderheid expliciet in termen van het christelijke verhaal geduid wordt.[62] Hoe dienen theologen deze realiteit in hun reflectie te betrekken? Hoe kan de theologie hierbij aansluiting vinden en aan het christelijke geloof een actuele vormgeving geven? Wat kan in deze situatie het aloude adagium *lex orandi lex credendi* (de wijze waarop gebeden wordt, bepaalt de wijze waarop geloofd wordt) betekenen? Getuigt deze evolutie van een verbrede religiositeit die de nieuwe locus is voor de theologie? Of eerder van een verder schrijdende secularisatie waarbij het christelijke verhaal enkel nog narratieve verdubbeling is? Welke analyse past hier? En welke lessen kunnen getrokken worden voor de systematische zowel als de praktische theologie?

We starten deze bezinning met een kritische bespreking van het artikel waarin Edward Schillebeeckx de contouren van zijn nieuwe sacramentologie tekent.[63] De problematisering hiervan werken we vervolgens uit vanuit de vraag naar de analyse van de actuele context. Zoals we vroeger al vermeldden, maakt het wel degelijk uit of deze analyse gebeurt in termen van secularisering dan wel van detraditionalisering en pluralisering. Een theologie die aanvat bij de laatste analyse dient immers haar methode bij te stellen en vindt

zo de mogelijkheid om in de paradox van de onderbreking zowel contextuele continuïteit als discontinuïteit samen te denken.

5.1 Schillebeeckx en de problematiek van continuïteit en discontinuïteit in de verhouding tussen levensrituelen en sacramenten

De breuk tussen antropologie en theologie heeft volgens Schillebeeckx ertoe geleid dat de christelijke ritualiteit niet langer betrokken is op het leven. Verouderde geloofsvoorstellingen vormen dan ook de voornaamste oorzaak van het wegblijven van mensen uit de sacramentele praktijk. Ze verlaten de kerk omdat deze er niet meer in slaagt op adequate wijze het leven te ritualiseren. Bij het opzetten van zijn nieuwe project focust Schillebeeckx dan ook op de volgende vraag: hoe kunnen we de sacramenten vandaag begrijpen als ingrijpend betrokken op het menselijke leven? De oplossing bestaat erin om, aanknopend bij de mens- (en natuur)wetenschappelijke studie van rituelen en ritualiteit, de sacramenten te begrijpen in termen van 'ritualisering'. Deze antropologische categorie duidt aan dat een rituele praxis, zowel op religieus als op profaan vlak, eigen is aan het mens-zijn, en geworteld zit in een complex samenspel van biopsychische, sociobiologische, psychologische, sociologische, linguïstische en cultureel-antropologische wetmatigheden. Hiermee beklemtoont Schillebeeckx de structureel-antropologische noodzaak van een christelijke sacramentele praxis. Het is alsof hij de mensen die hiervan weggebleven zijn alvast wil duidelijk maken dat het zeer menselijk is het leven te ritualiseren, en dat – indien juist ingeschat – christen-zijn deelname eraan mee insluit. In het bijzonder hoopt Schillebeeckx in de *ritual studies* echter de categorieën te vinden om de sacramenten te herijken als ritualiseringen van het leven. Vooral de term *performance* heeft hierbij zijn aandacht getrokken.

Schillebeeckx accentueert dus vooral de *fundamentele continuïteit* tussen de algemeen menselijke structurele nood aan ritualiteit en de christelijke sacramentele praxis en waarschuwt bijgevolg tegen een volkomen discontinuïteit. Hij duidt het liturgisten en theologen ten kwade dat ze vaak 'geen interesse hebben voor wat

ritualiteit "in het algemeen" is, terwijl deze toch als structuur een bijdrage kan leveren aan hun zoektocht naar de eigen betekenis van hun particuliere rituele tradities'.[64] Een sympathiserend maar kritisch onderzoek van de resultaten van het antropologische onderzoek ter zake is onontbeerlijk voor een goed begrip van datgene waarover het in de sacramenten gaat, of zou moeten gaan. Dergelijke dialoog tussen theologie en antropologie is wederzijds kritisch en biedt de theologie de mogelijkheid om zich te vernieuwen en de sacramentele praxis van de kerk waar nodig bij te sturen.[65] Kortom: wat Schillebeeckx beklemtoont, is de fundamentele continuïteit tussen het menselijke en het christelijke. Dit wordt manifest duidelijk wanneer Schillebeeckx zijn project verder toelicht en een omschrijving biedt voor wat de sacramentele praxis theologisch betekent: 'In de sacramenten schuilt dus steeds een dubbele dimensie, een antropologische en een "theologale", op God gerichte dimensie, die *samensmelten*.'[66] Hij klaart dat verder uit als volgt: '*Voor christenen is dit rituele geheel als zodanig reeds Gods genadebemiddeling zoals die zich realiseert in en door de eigen performatieve kracht, op cognitief, emotioneel en esthetisch niveau, van de door het christelijke geloof bezielde liturgische performance.*'[67] Via een theologische verwerking van inzichten uit de *ritual studies* kunnen de sacramenten volgens Schillebeeckx dus op een nieuwe wijze als 'existentieel-emotieve Godsontmoeting' geduid worden.

Het is zeker Schillebeeckx' verdienste duidelijk te maken dat in de sacramenten het theologische en het antropologische samengaan. Enerzijds gehoorzamen ze algemeen menselijk gesproken inderdaad aan de wetmatigheden van het ritualiseren, en anderzijds drukken ze tegelijk de specificiteit van het christelijke geloof uit en vormen ze een weg tot godsontmoeting, tot godskennis. Maar wat ontbreekt is een verdiepte problematisering van het 'hoe' van het samengaan van de rituele en theologische dimensie: hoe zijn ritualiteit en sacramentaliteit met elkaar verknoopt? Voor Schillebeeckx zijn sacramenten waardevol, omdat ze echte levensrituelen zijn. Dit feit zelf moet niet betwist worden, wel is het de vraag wat de specifieke christelijke levensrituelen, gepraktiseerd binnen christelijke verhaalgemeenschappen, tot sacramenten maakt – en hoe we dit voor onze actuele context het meest opportuun kunnen denken.

Onze vraag gaat dus niet over de structurele continuïteit tussen 'ritualisering' als antropologische categorie en de christelijke sacramentele praxis, als dusdanig. Ook het feit dat de theologie enkel te winnen heeft bij interdisciplinair onderzoek wordt onder geen enkel beding betwist. Het behoort immers tot het hart zelf van het recontextualiseringsbegrip waarop onze studie steunt. Bovendien: zelfs wat Schillebeeckx de theologale dimensie noemt (de relatie tussen God en mens/gemeenschap/wereld) kan reflexief enkel uitgeklaard worden via een interdisciplinair gesprek met theologische finaliteit. Het is altijd als mensen en vanuit onze complexe menselijke talige leefwereld dat wij over en tot God spreken. Meer nog: het is precies vanuit een dergelijk interdisciplinair gesprek, vanuit de ontmoeting tussen christelijk geloof en context, dat de vraag rijst of het enkel beklemtonen van de continuïteit tussen beide als theologische en pastorale strategie voor vandaag vruchtbaar is.

Schillebeeckx start zijn reflectie – zo zou men kunnen stellen – bij de 'feitelijke ritueel-liturgische non-praktijk' van 'randkatholieken' (zijns inziens omwille van de verouderde geloofsvoorstellingen). Echter, pastoraal gesproken is één van de grote problemen precies dat sacramenten en andere christelijke rituelen, wanneer nog talrijk bijgewoond (door vele randkatholieken en postchristenen), enkel nog functioneren als levensritueel, waarbij de christelijk-narratieve en theologale dimensie zo goed als volledig in de mist verdwijnen.[68] *De facto* functioneert dan enkel de antropologische dimensie, en wordt deze niet versmolten met de theologale dimensie: de ontmoeting met de God van Jezus Christus in de navolging (in praxis en reflectie, in ethiek en ritualiteit). Anders gezegd: ze werken postchristelijk.[69] Mede omwille van het ontbreken van duidelijke alternatieven blijven velen participeren aan de sacramenten om het leven te ritualiseren, en niet om God te ontmoeten. Velen zijn niet alleen (of zozeer) vervreemd van het christelijke geloofsverhaal en van de christelijke praxis omwille van een verouderde beeldvorming, maar ook (en vooral) omwille van het maatschappelijk-structurele proces van detraditionalisering. Christenen worden in tijden van individualisering enkel nog resoluut christen als

ze er zelf voor kiezen; ze zijn het niet meer 'uit geboorte'. Louter vanuit het perspectief van de levensrituelen beschouwd, zijn sacramenten in principe niet meer dan rituelen gepresenteerd op de levensbeschouwelijke markt waaruit mensen (elementen) kunnen kiezen als ze hun leven willen ritualiseren.[70]

Het enkel beklemtonen van de continuïteit functioneert in dergelijk geval pastoraal gesproken contraproductief. Natuurlijk gaat het in de christelijke sacramenten – theologisch gesproken – uiteindelijk om de godsontmoeting: het vieren van het leven in rite en sacrament situeert dit leven, met zijn vreugden en verdriet, het alledaagse en het niet-alledaagse, in de relatie tot de God die in Jezus Christus openbaar wordt, en in de telkens herhaalde belijdenis dat het mysterie van dit leven, van de werkelijkheid, Liefde heet. Maar wanneer de christelijke levensrituelen niet langer de christelijk-narratieve en theologale dimensie weten aan te spreken, worden ze vanuit theologisch oogpunt al te makkelijk *gefunctionaliseerd*, gereduceerd tot de functie die ze hebben voor het menselijke leven en samenleven. Mensen hebben nu eenmaal nood aan ritualiteit – waaruit geconcludeerd kan worden dat, indien ze hiervoor geen aandacht hebben, ze hun biopsychologische en sociobiologische wortels ontkennen, en hun psychologisch en sociaal leven zelfs in gevaar brengen. Ritualisering kan in dit perspectief zelfs therapie worden. Het zal wel waar zijn dat voor een goed psychologisch en sociaal evenwicht ritualisering onontkoombaar is en zelfs therapeutisch werkt, maar het omgekeerde is niet automatisch waar: wie riten enkel op deze wijze functioneel bekijkt, ondergraaft hun werkzaamheid en komt al helemaal niet meer aan de theologale dimensie toe. Ook dit leert de filosofisch-antropologische en menswetenschappelijke studie van de ritualiteit: rituelen leven van hun particuliere 'incarnatie'. Anderen gaan dan op dit laatste spoor door en duiden op de verankering van de symbolische ruimte waarin de mens leeft in ritualiteit en traditie, een verankering waarover de mens zelf geen beschikking heeft. Wie wel eigengereid hiermee omgaat, loopt het gevaar de instituerende bron van zin en betekenis te vernietigen.[71] Ook dit is theologisch-methodologisch gesproken een functionalisering van de christelijke sacramentele praxis, want ook hier wordt deze praxis uitsluitend gelegitimeerd

vanuit het antropologische gegeven dat menselijke betekenisverlening 'geïncarneerd' is in voorgegeven rituelen en praktijken.

Dergelijke antropologische functionalisering van de christeijke rituele praktijk duikt dus onder vele gedaanten op, zowel in christelijke als in niet-christelijke kringen. Dit geldt voor de zogenaamde progressieven: 'we moeten riten maken, want we hebben er geen (goede) (meer)'; en voor de zogenaamde conservatieven: 'riten zijn iets waarover we geen beschikking hebben, waaraan we ons dienen te onderwerpen'. Al deze posities vertrekken uitsluitend van de antropologische noodzaak aan riten en situeren de christelijke sacramentele praxis op eigen wijze hierin. In beide gevallen worden rituelen praktijken die functioneren binnen een algemeen menselijk perspectief, binnen 'de' antropologische gestructureerdheid van 'de mens'. De christelijke narrativiteit is dan louter een particuliere invulling; ze biedt het verhalende kader.

Het laatste wat Schillebeeckx verweten kan worden, is dat hij de sacramentele praxis zou functionaliseren. Hij heeft zeker oog voor de theologale dimensie ervan – en ontwikkelt die vanuit zijn Jezusonderzoek. Wel is het een vraag waard of zijn theologische methode niet contraproductief werkt. Komt datgene wat hij óók beoogt te zeggen, naast zijn pleidooi dat sacramenten in het verlengde liggen van ons mens-zijn, niet uit het blikveld te liggen: namelijk dat doorheen deze menselijke ritualisering christenen God ontmoeten? Voor velen zal deze theologale dimensie immers als louter verhalende verdubbeling of inkleuring voorkomen van wat menselijk gesproken zo ook al het geval is. Vandaar dat bijvoorbeeld in de pastoraal van de levensrituelen soms de vraag rijst waarom de liturgische teksten eigenlijk 'altijd' over God moeten gaan of uit de Bijbel moeten komen, en of niet evengoed uit andere tradities geleend kan worden.

5.3 Seculariteit (het 'algemeen menselijke') in een perspectief van pluraliteit

Op dit punt bewijst onze analyse van de problemen die de moderne correlatiemethode vandaag ondervindt, opnieuw haar pertinentie. Zoals zovele – moderne zowel als antimoderne – theologen van zijn

generatie bedrijft Schillebeeckx zijn theologie binnen een secula-riseringsparadigma. Ook de 'desecula-riseringsthese' (Berger, Cox) die de religieuze heropleving moet verklaren wordt in dit perspectief geïnterpreteerd: vanuit het continuüm tussen de extremen van overtuigd en kerks christen enerzijds, en modern-seculiere atheïst anderzijds.[72] De nieuwe religiositeit doet mensen dan weer opschuiven in de richting van de eerste pool, weg van de tweede. Echter: het betwijfelen van de secularisatiethese houdt geenszins in dat mensen die door de modernisering weggedreven zijn uit het christelijke verhaal, maar ontdekken dat ze 'ongeneeslijk religieus en ritueel' zijn, terug zullen keren naar het christendom. Zelfs niet in het geval dit erin zou slagen de geloofstaal adequaat te vernieuwen (wat zeker geen argument is om dit laatste niet te doen). Het lijkt dan ook onverstandig – dit zou precies de secularisering*sthese* alsnog krediet geven – de religieuze heropleving onmiddellijk opnieuw te plaatsen op de lijn 'christendom - moderniteit', maar dan opnieuw dichterbij het christendom.

De (westerse) methodisch-atheïstische mens- en natuurwetenschappen hebben een onvervreemdbare, maar specifieke plaats in de veelheid van wijzen om tegen leven en werkelijkheid aan te kijken. Maar de seculariteit, waarin deze wetenschappen te situeren zijn, en die structureel met de westerse cultuur en samenleving en via globalisering met de hele wereld verbonden is, bepaalt niet meer alleen de dynamiek van de context waartoe het christelijke verhaal zich verhoudt. Bovendien, via de kritiek van het postmoderne denken is de objectieve observatorpositie, klassiek ingenomen door wetenschap en rationaliteit, grondig bevraagd en worden de hermeneutische cirkels waarin ze opereren, blootgelegd. Niettemin, in een veelheid van modellen en theorieën, en vooral gelegitimeerd door hun effectiviteit en performativiteit, blijven ze constitutief voor de wijze waarop westerlingen, ook de christenen onder hen, in het leven staan.[73] Vandaar dat ze (in hun ontwikkeling[74]) voor een theologie die zich recontextualiseert van blijvend belang zijn. Maar, zoals gezegd, de context is niet alleen meer in termen van seculariteit te interpreteren, en de rol van de wetenschappen niet langer in termen van de secularisatiethese.

Precies omdat de context zich beter met pluraliteit dan met seculariteit laat aanduiden, en het christelijke verhaal zich gesitueerd ziet als één verhaal binnen deze pluraliteit, luidt de pregnantste theologische vraag niet meer hoe de christelijke traditie zich vruchtbaar kan betrekken op de moderne seculariteit, resulterend in een relevant en plausibel christelijk-moderne bestaanswijze. Veeleer is de vraag hoe het christelijke verhaal zich tot de veelheid verhoudt. Op dit punt wordt het – zoals vroeger aangegeven[75] – zinvol te spreken over een binnen- en een buitenperspectief, enerzijds *ad extra* de ontdekking van de eigen particulariteit en anderzijds *ad intra* het nagaan wat de uitdaging van de nieuwe plurale context, in confrontatie met andere particulariteiten, betekent voor de ontwikkeling van deze particuliere narrativiteit. In de moderne theologie worden beide dimensies zoniet niet onderscheiden, dan toch niet als wezenlijk gedacht. De *ad intra* beweging is de *ad extra* beweging: het christelijk geloof laat zich door de seculiere cultuur bevragen en verrijken, om zo geloofwaardig en relevant te worden binnen deze seculiere cultuur. In moderne categorieën uitgedrukt: de particulariteit van het christendom wordt zo geformuleerd dat ze volstrekt aanvaardbaar is, zoniet een expressie bij uitstek is van de moderne mens, cultuur en samenleving. Niet alleen continuïteit maar ook discontinuïteit zal als theologische denkcategorie in beide dimensies actueel vruchtbaar te maken zijn. Vroeger gaven we echter ook al aan dat een denken louter in termen van discontinuïteit de voor het christelijke geloof levensbelangrijke intrinsieke band tussen traditie en context in gevaar brengt.

5.4 HERIJKING VAN DE THEOLOGISCHE METHODE

Kortom: denken in termen van continuïteit of zelfs consensus tussen moderne cultuur en samenleving brengt nog weinig bij en functioneert pastoraal niet meer. Wie vertrekt bij het algemeen menselijke krijgt het zeer moeilijk om door te stoten tot het particulier christelijke, zo dit al niet geïdentificeerd wordt met het eerste. Maar dit betekent niet het einde van de dialoog met de context, en met name ook met de menswetenschappen. Hierbij, zoals Schillebeeckx zelf aangeeft, past het de theoloog 'hermeneutisch

bijzonder kritisch te zijn en bovendien een kritisch oog te hebben voor wat er feitelijk aan theologische opvattingen verwerkt is in het etno-antropologische spreken over specifiek-christelijk sacramenteel erfgoed'.[76] Ook wetenschappelijke visies functioneren binnen vooronderstellingen en paradigmata. Wel dient de theologie ondertussen te leren de theologale dimensie van haar spreken niet uit te stellen in de hoop er via de menswetenschappen, als het ware automatisch, op uit te komen. Wie vandaag nog op een dergelijke continuïteit hoopt, komt bedrogen uit. Het bewustzijn van de eigen particulariteit van de christelijke geloofsoptie plaatst zowel antropologisch als theologisch de geloofsoptie van de christen, de belijdenis van de betrokkenheid van God op de mens in Jezus Christus voorop, niet tegen het mens-zijn van de christen in, maar als onherleidbare kwalificering ervan: we leven niet van algemeen menselijke structuren, maar van particulariteit (waarin deze structuren eventueel *a posteriori* herkend kunnen worden).[77] Zoals we het al verwoordden: het is niet als mens dat we christen zijn, maar als christen mens, onherleidbaar bepaald vanuit de eigen narrativiteit (zoals ook anderen mens zijn in hun onherleidbare particulariteit). Het komt er dan op aan reflexieve patronen te ontwikkelen die toelaten deze kwalificering te denken. En precies hiervoor kan de dialoog met de hedendaagse context vruchtbaar zijn.

'Alles wat van boven komt, komt van beneden' (Kuitert), heel toepasbaar op Schillebeeckx' gedemonstreerde redeneertrant, luidt vanuit onze optiek dan beter: 'al wat zich betrekt op wat van boven komt, komt van beneden', of 'alle spreken over van boven, komt van beneden'. Maar hoe dit 'van boven' denken ten aanzien van het 'van beneden'? We stellen opnieuw voor: in termen van onderbreking.

5.5 SACRAMENTELE ONDERBREKING VAN LEVENSRITUELEN

Het perspectief van de continuïteit aanhouden in onze context heeft veel weg van het voltrekken van een moderne secularisering: met name de secularisering van het openbaringskarakter van het christelijke geloof in naam van het algemeen menselijke religieuze. Openbaring kan dan veelal enkel gedacht worden als een verdubbeling van wat er op algemeen menselijk niveau zo ook al is, vaak

ook als narratieve invulling hiervan. Maar theologisch houdt dit geen steek. Openbaring duidt voor de christen eerst en vooral op diens gesitueerd zijn in een betrokkenheid op de God die zich historisch liet kennen in Jezus Christus. Dit impliceert het staan in een antwoordrelatie tot God, het zich verhouden tot een andersheid die niet gereduceerd kan worden tot het eigene (die – let wel – ook niet benaderd of ontmoet kan worden zonder het eigene). Theologie start hier; de theologische dialoog met de context gaat erom dit te verduidelijken, te bereflecteren.

Onze werkhypothese bestaat in het betrekken van denkschema's van discontinuïteit op die van continuïteit, in de overtuiging dat een te sterke prioriteit van de ene boven de andere, theologisch en pastoraal onproductief is. De categorie van de onderbreking kan hierbij haar diensten bewijzen: onderbreking betekent immers niet zomaar breuk, discontinuïteit tegen elke continuïteit in, maar veronderstelt continuïteit. Onderbreking is altijd onderbreking van iets dat verder gaat na de onderbreking. Tegelijk echter wordt dit verdergaan in de onderbreking bevraagd, beïnvloed, veranderd, verdiept, verrijkt. Onderbreking wijst op de grenzen van de continuïteit en plaatst ze in perspectief. Onderbreking doet zich voor waar discontinuïteit en continuïteit elkaar raken, de één niet zonder de ander.

Deze piste maakt het mogelijk tentatief enkele lijnen voor verdere reflectie te trekken. We nemen Schillebeeckx' bijdrage opnieuw als aanknopingspunt. In de sacramentele levensrituelen kunnen we naast een dubbele continuïteit ook een dubbele discontinuïteit onderscheiden.

1. Eerst de *dubbele continuïteit*. (a) De eerste vorm van continuiteit is gelegen in de *antropologische* grondslag van de christelijk-rituele praxis, in het aspect 'levensritueel' dat in elk sacrament herkend kan worden. In deze zin beantwoordt de christelijke sacramentele praxis aan wat algemeen menselijk gesproken ritualisering heet. (b) Naast, en in deze dimensie van antropologische continuïteit, kunnen we ook een christelijk-narratieve, *theologische* continuïteit onderscheiden. Sacramenten zitten volledig geworteld in de christelijke particulariteit; ze zijn niet alleen expressie ervan maar tegelijk constitutief ervoor. Ze spreken van een God die zich

in de geschiedenis van mensen geopenbaard heeft, ten diepste toe in de mens Jezus, door zijn leerlingen als de Christus beleden. Als gesitueerde rituelen incarneren ze de betekenisstichting die geschiedt door het christelijke verhaal, en geven ze vorm aan de specifiek-christelijke symbolische ruimte.

2. Deze dubbele continuïteit dient onderbroken te worden. Zoniet wordt het christelijke narratieve (a) louter verdubbeling of invulling van het antropologische niveau. Of het wordt (b) narrativiteit om de narrativiteit, een gesloten verhaal, waarin betekenisverlening binnen de grenzen van de hermeneutische horizon opgesloten zit. Maar tegelijk is dit geen pleidooi voor discontinuïteit zonder continuïteit, want dat verwordt te gemakkelijk tot escapisme. Discontinuïteit is er wel al op het antropologische niveau, daar waar riten het leven van alledag onderbreken en veranderen (een feest, een promotie…).[78] De dubbele discontinuïteit die we nu echter willen aanduiden is vooreerst vanuit de christelijke narrativiteit gedacht en vervolgens (en tegelijk) theologaal van aard. Ze wordt ontwikkeld vanuit het buiten- en binnenperspectief, of in andere termen, op het niveau van de verhouding tussen het algemeen menselijke en het theologische, en binnen het theologische discours zelf. De sacramentaliteit van de ritueel-liturgische praxis van de christelijke geloofsgemeenschappen situeert zich hier.

(a) Vooreerst onderbreekt het christelijk-narratieve de algemeen menselijke structuren die erin onderkend worden vanuit het *primaat van de particulariteit*. Dit kan het best aangetoond worden vanuit het buitenperspectief. Waar het algemeen menselijke structuren en gelijkenissen aanduidt, daar zit precies vaak het verschil tussen diverse levensbeschouwelijke en godsdienstige posities. Kernachtig uitgedrukt: wat verschillende godsdiensten en levensbeschouwingen gemeen hebben doet hen verschillen; of nog: wat hen verbindt, onderscheidt hen. Schillebeeckx duidt bijvoorbeeld op de bronnen van het paasfeest in een agrarisch lentefeest[79] – dit mag voor Pasen waar zijn, maar als christelijke lentefeest verschilt het tegelijk indringend met dergelijke feesten, want het is getransformeerd vanuit een theologaal onderbroken geschiedenisperceptie. Het bestuderen van Pasen als landbouwfeest kan waardevolle dimensies van dit christelijke feest ontsluiten, de breedte van het

feestelijke ritueel aangeven, maar het kan nooit automatisch doorverwijzen naar de christelijke rituele belijdenis dat Jezus Christus leeft. Het is op dit punt dat de christelijke particulariteit een eigen onherleidbare wending geeft aan algemeen menselijke structuren. Hier opent de hermeneutische ruimte een dimensie waarzonder het sacrament geen sacrament is. Hetzelfde kan gezegd worden van gebedspraktijk, rituele periodes (als vastentijden bijvoorbeeld), gemeenschapsvieringen, initiatieriten, enzovoort. Ook hier onderscheidt – onderbreekt –, wat gemeenschappelijk is.

(b) Vervolgens, vanuit *theologaal* perspectief: het christelijk-narratieve onderbreekt het algemeen menselijke, niet omdat het algemeen menselijke niet waar zou zijn of niet zou gelden, maar omdat de christelijke sacramenten voor de christen hieruit niet hun diepste betekenis halen. Het is omdat ze van God spreken dat ze sacrament zijn. Sacramentaliteit is *onderbreking van Godswege*.

Wat deze theologale dimensie betreft, vertrekt Schillebeeckx bij wat hij vroeger al ontwikkelde als de christelijke contrastervaring: het geconfronteerd worden met sporen van God in het leven, die in de sacramentele praxis 'tot ritueel gelouterd worden'. Als contrastervaringen zijn sporen van God passend te denken als ervaringen van onbemeesterbare andersheid, conflict, onverzoendheid, geïnterpreteerd tegen de achtergrond van het christelijke verhaal. Meer nog: theologisch gesproken vormen ze de grens van 'het christelijke verhaal' – de mogelijkheidsvoorwaarde en kritische limiet ervan. Als ervaring van andersheid onderbreken ze de aan de gang zijnde verhalen, ook christelijke verhalen, en brengen ze het theologale perspectief binnen. God wordt dan ook niet in de eerste plaats gedacht exclusief binnen verhalen, maar precies als diegene die altijd reeds eraan ontsnapt en van wie (of: van wiens ontsnapping) het christelijke verhaal precies getuigt. Het gaat om een God die zich niet te vlug laat verzoenen, wiens spoor precies onverzoendheid aan het licht brengt. Vanuit dit perspectief is recontextualisering niet louter een antropologisch procédé eigen aan christelijke tradities en verhalen, maar precies product van het zich verhouden tot de God die onze verhalen voedt, onderbreekt, maar er niet in te vangen is. Dit geldt niet het minst voor onze sacramentele praxis, en de reflectie erover (bijvoorbeeld over sacramentele aanwezig-

heid[80]). Ook daar is God en Gods genade geen tastbaar, grijpklaar gegeven, maar te situeren binnen een betrokkenheid op een Andere, geopend binnen de eigen hermeneutische ruimte van het christelijke verhaal, maar er niet toe te herleiden.[81]

Als incarnaties van diepe betekenissen verankeren de christelijke rituelen het christelijke verhaal in de materialiteit en in de lichamelijkheid van ons mens-zijn. Tegelijk onderbreken ze die vanuit de christelijke belijdenis van de schepselijkheid ervan en de hoop op voltooiing ervan – een belijdenis die op haar beurt onderbroken wordt door de God van wie ze het Schepper- en Bevrijder-zijn uitspreekt.

5.6 BESLUIT

We ronden dit hoofdstuk af met een korte samenvatting. Vervolgens gaan we nog even in op de discussie met Schillebeeckx die we in de twee vorige hoofdstukken gevoerd hebben. We verduidelijken de verschillende methodologische perspectieven en tonen aan dat beide niettemin in dezelfde hermeneutisch-theologische intuïtie gegrond zijn.

Samenvatting

Deze overwegingen bieden geen pasklare antwoorden op de diepe pastorale en theologische problematiek die aan dit thema, de verhouding tussen levensrituelen en sacramenten, vasthangen, maar dragen er wel toe bij om de methodologische verschuiving klaarder in het vizier te krijgen.

Toch hopen we aanduidingen gegeven te hebben van de fundamenteel-theologische vragen die in dit verband kunnen rijzen; het relatieve belang van de antropologische en (mens)wetenschappelijke studie voor de theologie in het licht gesteld te hebben; de grenzen van de moderne correlatietheologie aangeduid te hebben voor een theologiseren in de postmoderne context, en dit omdat deze context zich niet zozeer meer (alleen) laat analyseren in termen van secularitеit, maar eerder in termen van particulariteit en pluraliteit. Al deze overwegingen steunen (op) de onderzoekshypothese

dat de actuele theologische reflectie over rituelen en sacramenten het belang van antropologisch onderzoek (of het geheel van wat vandaag *ritual studies* genoemd wordt) niet kan ontkennen, maar tegelijk (en meer dan voorheen) expliciet oog dient te hebben voor de christelijke specificiteit van de christelijke sacramentele praxis. Dit houdt onder geen beding een terugtrekking in van de theologie uit het interdisciplinaire (en interreligieuze) gesprek, maar is precies de vrucht van dergelijk gesprek. Deze beweging maakt het nodig om enige krijtlijnen te geven van een theologie van de onderbreking, waarbij continuïteit aan discontinuïteit gebonden wordt en omgekeerd. Vanuit het inzicht dat 'wat ons verbindt, ons onderscheidt', wordt sacramentaliteit vooreerst aanduiding voor de specifieke particulariteit van de christelijke rituele praxis. Ten tweede roept ze de theologale dimensie van deze praxis op, die als onderbreking (ervan) gedacht kan worden.

Recontextualisering van Schillebeeckx' methode, geïnspireerd door Schillebeeckx

De herijking van de correlatiemethode die we in deze studie op velerlei wijze presenteren en illustreren, kan voor diverse misverstanden zorgen bij aanhangers van deze moderne wijze van theologievoering, zodat de kritiek ervan het verkeerde doel treft.[82] Hieronder gaan we nog eens uitdrukkelijk op de verschillen en gelijkenissen in, en zullen vaststellen dat er ondanks de discontinuïteit ook continuïteit tussen beide speelt. Lapidair gesteld: precies wie Edward Schillebeeckx' hermeneutisch-theologisch begrip van traditieontwikkeling[83] ernstig neemt, zal zijn theologische project – in ware 'Korrektivtheologie-stijl' – recontextualiseren.

1. Een eerste overweging in dat verband betreft de *analyse van de actuele context* in termen van detraditionalisering, en de theologische opzet die hierbij aansluit. Bij Schillebeeckx staat deze categorie synoniem voor secularisering en stelt de nieuwe situatie de christen voor de opdracht in een seculiere context het christelijke verhaal te recontextualiseren: waar vinden christenen in de seculariteit sporen van de God van Jezus Christus? Vooral via de contrastervaring meent Schillebeeckx de band tussen geloof

en seculiere wereld te kunnen duiden. De christelijke traditie en geloofsgemeenschap worden in een productieve confrontatie met deze seculiere wereld voortdurend op het spel gezet en bevraagd op het zinpotentieel dat ze te bieden hebben, als eigentijds antwoord op de vragen, crises en conflicten van deze wereld. Het resultaat van deze beweging heeft ons zonder twijfel één van de knapste staaltjes van (laat)moderne theologie opgeleverd, die terecht zeer velen heeft kunnen bekoren.[84] We hebben al uitvoerig aangeduid waarom detraditionalisering ruimer focust dan secularisering (omdat op de achtergrond hiervan de secularisatiethese blijft doorklinken) en vandaag in samenhang gezien moet worden met een omvattend pluraliseringsproces. Dergelijke analyse vormt alvast het aanknopingspunt van onze theologische standpuntbepaling – en het is ook op dit punt dat de kritiek ervan vaak een verkeerd doel treft. Onze actuele cultuur kan in dergelijk perspectief immers niet langer adequaat geïdentificeerd worden met seculariteit, waartoe het christelijke geloof zich dient te verhouden: correlatietheologen beklemtonen dan eerder de continuïteit tussen geloof en wereld, antimoderne theologen de breuk. Voor deze laatsten levert 'onze laatmoderne cultuur enkel en alleen negatieve aspecten' op en komt 'de hele voorafgaande christelijke traditie tegenover de eigentijdse ervaring' te staan. De christelijke traditie wordt dan een 'monolithische tegencultuur'.[85]

Maar, zoals al herhaaldelijk betoogd, bestaat voor wie de actuele situatie analyseert in termen van pluraliteit er niet alleen zoiets als een seculiere cultuur waartoe het christelijke geloof zich dient te verhouden (en in de mate waarin christenen leven in deze cultuur: zich in hun ervaring al ertoe verhoudt). De ervaring van christenen vandaag, ook en met name in het Westen, is in toenemende mate dat het christelijke geloof (als verzamelnaam voor vele geloofsstijlen) één van de posities is op het levensbeschouwelijke veld. Confrontatie met andere posities (zoals die van de boeddhist, de moslim of de atheïst) dagen dan ook niet alleen uit tot bevraging en dialoog, maar gaan tegelijk en onmiddellijk gepaard met een (her)ontdekking en (her)profilering van de eigen positie. Dit houdt niet in – zoals soms verkeerdelijk gesuggereerd – dat de traditie *en bloc* en onbewerkt opnieuw opgenomen wordt en geprofileerd

tegen het andere. Wel dat nu precies hier, in de confrontatie met veelheid en andersheid, het proces van recontextualisering start. Het antwoord op de vraag naar het bijzondere van Jezus, beleden als de Christus, wijzigt als niet langer (alleen) de Jezus van de geschiedenis het theologische discussieforum betreedt, maar ook de waarheidsclaims van andere levensbeschouwingen.[86] Het christelijke geloof is dan zeker geen 'tegencultuur', maar ook niet langer zomaar een partner van een in wezen seculiere cultuur.

2. Vandaar dat we resoluut stellen dat wie vandaag Schillebeeckx' hermeneutische methode praktiseert, ze zal dienen te *radicaliseren* (op een andere wijze dan Erik Borgman dit doet), want onze context is ingrijpend gewijzigd. Ook de moderne correlatiemethode is immers zeer contextueel en dient postmodern herijkt te worden. Het is daarom verkeerd om de in deze studie uitgewerkte positie nog langer te interpreteren op de klassieke as 'antimodern–modern'. Op deze as worden de tegenstellingen tussen traditie en menselijke verantwoordelijkheid/creativiteit, aanvaarden op gezag en autonome identiteitsbepaling… uitvergroot. Ook Borgman staat in dit perspectief wanneer hij onze positie omschrijft als die van de 'schatbewaarder', in tegenstelling tot de zijne: die van de spoorzoekende 'bedelaar'.[87] Dat zijn vandaag gedateerde tegenstellingen: het is in deze niet 'óf, óf', maar 'én, én'. Wie vandaag bedelend sporen zoekt van de God van Jezus Christus, doet dit maar al te uitdrukkelijk tegen de achtergrond van het complexe en veelvormige geheel dat de christelijke traditie genoemd wordt. Wie vandaag als christen over autonomie, verantwoordelijkheid en creativiteit reflecteert, en in de beleving ervan sporen van God vermoedt, belijdt vanuit het scheppingsgeloof precies het geschonken zijn van deze drie waarden. Ze worden er niet minder door; integendeel, zo krijgen ze perspectief, inhoud en belofte.

3. Een laatste overweging gaat hierop door en betreft het punt waarop ook Schillebeeckx en Borgman het oneens blijken te zijn: de plaats van de *traditie* en de *geloofsgemeenschap* in de theologie.[88] Reeds voor Schillebeeckx blijkt traditie vooral te verwijzen naar een uit het verleden op ons toekomend geheel van geloofswaarheden en praktijken en dus niet in de eerste plaats (ook al wordt dit natuurlijk niet uitgesloten) een zich ook vandaag doorzettend

historisch-particuliere werkelijkheid. Borgman radicaliseert echter deze positie want blijkt zowel de antropologische als de theologische draagkracht van de traditie en de geloofsgemeenschap zeer moeilijk te kunnen vasthouden. Traditie en kerk spreken voor Borgman wellicht te massief over bevoogding en vervreemding, onvrijheid en autoritaire machtsstructuren, enzovoort. Te vlug vervlakken ze bij hem tot materiaal voor christelijke identiteitsbeleving en voor groepen van gelijkgezinden-spoorzoekers. Maar *abusus non tollit usum*: misbruik heft een goed gebruik niet op. Immers, wat het kwetsbaarst en het meest verrijkend kan zijn, draagt ook het grootste risico op pervertering – en met de traditie en de kerk is dit niet anders. Sociologen zullen bijvoorbeeld aanvoeren dat gemeenschaps- en traditievorming – ook institutioneel – onvermijdbaar zijn.[89] Theologisch gaat de betekenis – hoe fragiel en kwetsbaar ook – hier bovenuit. Uiteindelijk getuigt het toebehoren tot de christelijke traditie en gemeenschap van het feit dat christenen altijd al in een antwoordrelatie staan tot God – ook al weten we lang niet altijd waar en hoe te luisteren. Naarmate traditie en gemeenschap deze relatie (sacramenteel) bemiddelen, maken ze duidelijk dat ons mens-zijn gave is (en precies daarom opgave). We staan niet zelf aan de oorsprong van onze identiteit: autonomie, verantwoordelijkheid en creativiteit zijn geschonken. Traditie en kerkgemeenschap getuigen van de God waartoe wij ons verhouden. Dit betekent geenszins dat ze massief, *en bloc*, te nemen of te laten zijn. Wel integendeel: juist daarom is een onafgebroken, grondige hermeneutiek levensnoodzakelijk – precies omwille van hun sacramentele karakter. Het is bijvoorbeeld niet omdat we de te exclusieve link tussen gelovige waarheidsbepaling en het Vaticaanse magisterium onder kritiek stellen, dat de geloofsgemeenschap helemaal geen constitutieve rol meer te vervullen zou hebben in dit waarheidszoeken – weerom: geen 'óf, óf'. Het zoeken van individuen krijgt vorm door traditie in gemeenschap, draagt tot deze beide bij, maar staat ook onder de kritiek ervan. Ze zijn geen belemmering voor het spoorzoeken, maar de antropologische en theologische mogelijkheidsvoorwaarde ervan – waarbij natuurlijk niet ontkend wordt dat beide geen toekomst hebben zonder voortdurend spoorzoeken. Ook postmodern is de christen erfgenaam en

erflater, het één niet zonder het ander. Vandaar dat we paradoxaal genoeg durven beweren dat wie vandaag Schillebeeckx' hermeneutisch-theologische bezorgdheid in de praktijk wil brengen, diens hermeneutische theologie zal dienen te radicaliseren – omwille van deze gewijzigde context, iets waarvoor precies Schillebeeckx ons bedachtzaam gemaakt heeft.

Pelckmans

6 Verhalen over schepping en zondvloed: een krachtmeting tussen wetenschap en christelijk geloof?

De religieuze heropleving en de kritiek op de moderne, vaak wetenschappelijke, rationaliteit laten zich ook op andere fronten voelen. De verhouding tussen religie en natuurwetenschappen staat voor sommigen immers opnieuw ter discussie. Discussies over creationisme en intelligent design spruiten voort uit het onvermogen om een eigenstandige plaats te geven aan de specifieke wijze waarop de methodisch-atheïstische wetenschappen ons informeren over mens en wereld. Maar ook het sciëntisme, dat op grond van dit methodisch atheïsme een levensbeschouwelijk atheïsme forceert en religie reduceert tot genen of memen[90], is niet verdwenen. Dit slaagt er op zijn beurt niet in de specificiteit van het religieuze discours een plaats te geven. In dit zesde hoofdstuk gaan we op dit door en door moderne debat in. Ook hier kan een denken in termen van verschil, eerder dan van harmonie of oppositie, van dienst zijn.

6.1 SCHEPPING OF EVOLUTIE?

Reuzenoesters in de Andes

Nu en dan worden fossielen van waterdieren op grote hoogte aangetroffen, of ontdekt in lagen van slib- of zandafzettingen. Wetenschappelijke verklaringen wijzen op de botsingen tussen de continentale platen die bergketens hebben doen oprijzen uit de oceanen, en tonen zo aan waarom fossielen van reuzenoesters gevonden worden op 4000 meter hoogte in het Andesgebergte (200 miljoen jaar oud). Of ze veronderstellen overstromingen waardoor inktvissen 500 miljoen jaar geleden bedolven werden onder zand en fossiliseerden, zodat we ook nu nog bijvoorbeeld in zandgroeves in Wisconsin sporen van dergelijke ongewervelden terugvinden.[91]

Een webpagina die tot doel heeft 'de autoriteit van de Bijbel vanaf het eerste vers te laten respecteren', *Answers in Genesis* genaamd,

biedt echter een andere verklaring. De vele fossielen van zeedieren zijn veroorzaakt door de wereldomvattende zondvloed waarover de Bijbel het heeft in het boek Genesis, hoofdstukken 6 tot 9: 'Noach was zeshonderd jaar toen de zondvloed kwam, een watermassa die de aarde overspoelde [...] Alle bronnen van de machtige oervloed braken open en de sluizen van de hemel werden opengezet [...] Het water bleef voortdurend toenemen, zelfs de hoogste bergen kwamen onder te staan [...] Alles wat op aarde leefde, kwam om; alles wat er rondwemelde: vogels, vee, wilde dieren, en ook alle mensen [...] Alleen Noach bleef over, met alles wat bij hem in de ark was' (uit Gen. 7,6-24). De Bijbel verklaart niet alleen waarom er zoveel zeedieren terug te vinden zijn in gesedimenteerde slib- en zandlagen maar bovendien waarom deze lagen op een dergelijke hoogte liggen. In psalm 104, achtste vers, lezen we volgens deze website immers dat na de zondvloed 'de bergen oprezen, en de valleien neerzonken'. Dit hele proces is dus niet het resultaat van een evolutie die miljoenen jaren in beslag genomen heeft, maar van een relatief recente gebeurtenis, te dateren op ongeveer 4300 jaar geleden. De webpagina besluit: 'Dus: de volgende keer dat je nieuws verneemt over fossielen van zeeorganismes hoog boven de zeespiegel, kan je met vertrouwen zeggen: "Inderdaad! Nog meer bewijzen dat de aarde eens overdekt geweest is met water van een omvattende vloed, niet miljoenen jaren geleden, maar relatief recent – precies zoals de Bijbel aangeeft".'[92]

Een andere website, gepast *The Evolution Irritation Site* geheten, geeft de volgende korte verklaring over de zondvloed: 'De Zondvloed was meer dan alleen slecht weer! Het wolken/water-uitspansel over de hele aarde kwam naar beneden en alle "wateren van onder de aarde" spoten omhoog in grote fonteinen. (Er zijn bewijzen hiervoor op de bodem van de Stille Oceaan, maar dat is een ander onderwerp!) In 40 dagen werd een reusachtige hoeveelheid water met kracht verplaatst dat daarna slechts iets trager naar zijn huidige plaats gedraineerd werd. Het is niet vergezocht om aan te nemen dat het meeste dierlijke en plantaardige leven niet alleen verdronk maar ook werd meegesleept, samen met tonnen rotsen en aarde. Op vele plaatsen vormde dit grote hopen, bedekt met ontelbare tonnen puin, zo de oorsprong vormend van de huidige

olievelden onder de aarde. Het is ook niet onredelijk om in te zien hoe deze massieve waterverplaatsing verantwoordelijk geacht kan worden voor de vele unieke fenomenen die we vandaag ontmoeten, niet het minst bijvoorbeeld de Grand Canyon! Dit alles is stof voor een grote rampenfilm met de meest ontwikkelde computeranimatie! Maar het is een veel betere vorm van wetenschappelijke theorie dan Evolutie! Het neemt alle beschikbare informatie in rekening; het integreert alles in een gerechtvaardigd scenario, en het spreekt geen enkele wet van de fysica of natuurwet tegen. […] De drastische effecten van de Zondvloed verklaren op afdoende wijze een hele hoop kleinere punten die evolutionisten gebruiken om te claimen dat de Aarde geen 6167 jaar oud is. Sorry, maar ze kunnen dit zelfs niet uitrekken tot 10000 jaar! De Bijbel is dan wel geen wetenschappelijk boek, maar wanneer het met wetenschappelijke gegevens omgaat (geologie, archeologie, etc.) is het accuraat.'[93]

Jonge of oude aarde?

Fossielen als bewijzen voor de waarheid van de Bijbel. Het is slechts één manier waarop creationisten tegen de wetenschappelijk gangbare geologische en biologische evolutieleer in, het bijbelse scheppingsverhaal als betrouwbare verklaring voor het ontstaan van de wereld naar voor schuiven. De wereld zoals we hem nu kennen, is niet het product van enkele miljoenen jaren durende evolutie, maar is door God geschapen zo'n zes- à tienduizend jaar geleden. Deze 'jonge aarde-theorie' is volgens hen niet minder wetenschappelijk dan wat zij de 'oude aarde-fictie' noemen. Integendeel: alle vooronderstellingen van de evolutieleer worden als niet hard te maken hypothesen of vervalsingen ontmaskerd, of worden via tegenvoorbeelden of alternatieve verklaringen ontkracht. Zo wordt gewezen op snelle processen van fossilisering (de aarde hoeft niet zo oud te zijn om fossielen mogelijk te maken); op de vele vooronderstellingen of interpretaties zonder echte bewijsvoering in de evolutietheorie (bijvoorbeeld de 'missing links' in de biologische evolutietheorie); op de onzekerheidsmarges van de zogenaamde C14-koolstofmethode voor dateringen die haar ongeloofwaardig maken…

Bovendien, niet alleen via wetenschappelijke argumenten verdedigen creationisten de 'jonge aarde-theorie': ze beroepen zich ook op het feit dat scheppings- en zondvloedverhalen wereldwijd in vele culturen voorkomen. Ook al zijn in de meeste van die verhalen doorheen de tijd fouten geslopen, het bijbelse verhaal biedt een getrouwe weergave van de oorsprong van onze aarde.

Er zijn verschillende soorten creationisme: alle hebben ze gemeen dat de fysische oorsprong van de aarde op een scheppingsdaad van God teruggaat. Waar de enen het bijbelse scheppingsverhaal zeer letterlijk nemen (jonge aarde-creationisten), aanvaarden anderen wat meer speling, en kunnen de zes scheppingsdagen metaforen zijn voor een langere periode, (oude aarde-creationisten), eventueel met veel ruimte voor evolutiedenken ('theïstische evolutionisten'). Nog anderen zullen het geloof in een God-Schepper vertalen in de opvatting dat de wereld vorm gekregen heeft volgens een 'intelligent design', want de complexiteit op micro- (celbiologie) en macroniveau (kosmologie) is zo enorm dat die niet door 'toevallige' evolutie ontstaan kan zijn. Het is voornamelijk de eerste groep die gemeenzaam met het creationisme vereenzelvigd wordt, en die vooral in de Verenigde Staten van zich laat horen.[94]

Maar de discussie die de Weense kardinaal Schönborn veroorzaakte in de *New York Times* van 7 juli 2005 toont aan dat de verhouding tussen schepping en evolutie ook elders voor spanning blijft zorgen. De kardinaal stelde dat toevallige evolutie niet verzoenbaar is met het geloof in een scheppende God en ontpopte zich zo willens nillens tot een protagonist van 'intelligent design'.[95] De hoofdastronoom van het Vaticaan reageerde prompt en herinnerde onder meer aan de verklaring van de Internationale Theologische Commissie van 2004 over gelovig mensbeeld en schepping.[96] Onder leiding van de toenmalige kardinaal Ratzinger stelde die dat er 'geen incompatibiliteit is tussen Gods providentiële plan en de resultaten van een waarachtig contingent evolutionair proces in de natuur'.[97]

Voor creationisten is de discussie met de voorstanders van de evolutietheorie niet zomaar een zaak van 'bevooroordeelde religieuze creationisten' tegen 'objectieve wetenschappelijke evolutionisten'. Het gaat veeleer om een *ideologische* strijd: de verdediging van een christelijk mens- en wereldbeeld tegen de vooroordelen van een seculier humanisme. Voor hen zijn twee radicaal verschillende interpretaties van dezelfde wetenschappelijke gegevens in het geding. Meer nog: volgens sommigen onder hen is de evolutietheorie een atheïstische samenzwering tegen het joods-christelijke scheppingsgeloof. Vandaar dat een aantal staten in de VS het creationisme naast de evolutietheorie op het schoolleerplan geplaatst hebben. En ook bij ons zou het creationisme, aldus sommige VUB-onderzoekers op een recente studiedag, opnieuw de kop opsteken.[98]

Gaat het inderdaad om een keuze tussen evolutie of schepping, om een werkelijkheid met of zonder God? Moeten we kiezen tussen een 'goddeloze' wereld die aan zichzelf en aan het toeval is overgelaten, en een door een bovennatuurlijke God bedoelde wereld, geschapen naar diens plan? Ook sommige verdedigers van de evolutietheorie blijken dit debat vanuit dergelijke polariserende bril aan te gaan: evolutie wordt een argument tegen schepping, wetenschap een weerlegging van het godsgeloof. Wetenschappelijk evolutiedenken biedt zo de rechtvaardigende grond voor een atheïstische levensbeschouwing.

Zo'n discussie tussen rivaliserende verklaringen dreigt uiteindelijk nauwelijks het niveau van een welles-nietesspelletje te overstijgen. Het is zoals met diegenen die op zoek zijn naar het gen dat verantwoordelijk is voor de religieuze gevoeligheid van de mens. Als dit gen gelokaliseerd en vervolgens verwijderd kan worden, zo beweren ze, is het gedaan met de religie – want ook deze gevoeligheid is, zoals zoveel, iets van de genen. Tegenstanders hiervan beweren dat, ook wanneer dit gen gelokaliseerd zou kunnen worden, dit geen bewijs is dat religie gewoon berust op een genetisch bepaalde illusie – wie heeft immers dat gen verantwoordelijk voor de religieuze gevoeligheid in de menselijke genen geplaatst?

Het is maar de vraag of we inderdaad voor een dergelijke keuze staan: óf evolutie óf schepping? Kan de wetenschap gebruikt worden als argument voor of tegen godsgeloof en religie? Zijn ze concurrerende theorieën, zijn ze rivalen? Vast staat dat sinds de opkomst van de wetenschappen het denken over de verhouding tussen christelijk geloof en wetenschap heel wat stof heeft doen opwaaien.[99]

In de moderne tijd lag het christelijke verhaal vaak overhoop met de wetenschappen, niet het minst met de natuurwetenschappen. In een omstandig en langdurig reflectieproces ontdekten geloof en theologie – en in hun spoor het magisteriële spreken – de specifieke eigenheid van het wetenschappelijke discours én van het eigen geloofs- of theologische discours. In de encycliek *Humanae generis*, verschenen op 12 augustus 1950, hield Pius XII bijvoorbeeld nog grotendeels vast aan de historiciteit van het bijbelse scheppingsverhaal, vooral aan het monogenisme (de mensheid is ontstaan uit één ouderpaar), en dit om het theologische concept van de oorsprongszonde te vrijwaren. Aan katholieke wetenschappers verbood hij nog onderzoek te verrichten met betrekking tot het polygenisme.[100]

Vanuit historisch oogpunt kunnen we in vier stappen drie modellen onderscheiden om de verhouding tussen geloof en wetenschappen te denken.

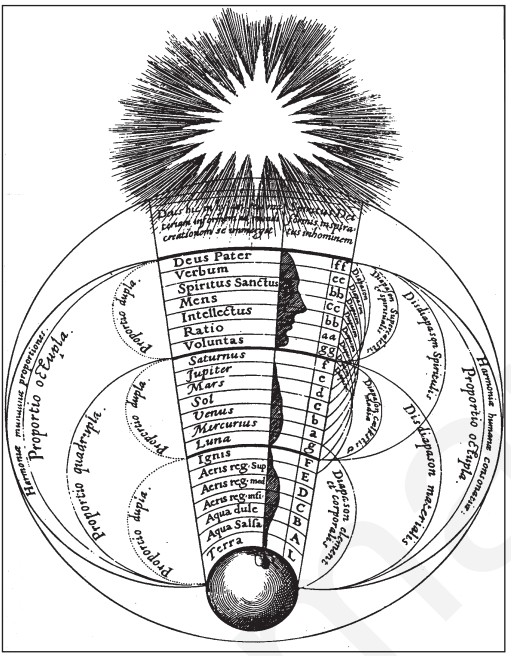
Het harmoniemodel

In de middeleeuwse theologie, mede onder impuls van Bonaventura, wordt de metafoor van de twee boeken gebruikt om de verhouding tussen geloof en natuur, en tussen theologie en natuurwetenschap (die toen nog niet de moderne natuurwetenschap was) gestalte te geven. 'De wil van God kan afgelezen worden uit het boek van de natuur én uit de H. Schrift. Omdat God zowel [als Schepper van hemel en aarde] de auteur is van het boek van de natuur als van de H. Schrift [als openbaring van God] is een conflict of een tegenstrijdigheid principieel uitgesloten. […] Het weten over de natuur

en de hemellichamen paste in één omvattende synthese.'[101] God is niet alleen de hoogste levensvervulling van mens, geschiedenis en samenleving, niet alleen het eindpunt van alle menselijke reflectie (metafysica), maar ook degene die de hele kosmos in beweging zet en met scheppende kracht doorzindert. Elke goede kennis van de natuur leidt uiteindelijk naar God als begin, stuwende kracht en einde. Leven, denken en zijn voeren allen naar God.

De middeleeuwse theologen, zoals Thomas van Aquino, zien dan ook een verregaande convergentie tussen theologie (gevoed door de openbaring) en natuurwetenschap (gevoed door de ervaring [nog niet de 'empirische ervaring' van de moderne positieve wetenschappen, via experimenten beproefd]), waarbij beide in één synthese gepresenteerd worden. Hiertoe wordt onder meer het ptolemeïsche en aristotelische wereldbeeld, dat beweging in de wereld vanuit een steeds achterliggende causaliteit of oorzakelijkheid begrijpt, theologisch geïntegreerd. De onbewogen beweger die uiteindelijk alles in gang zet, wordt geïdentificeerd met God. De diverse hemellichamen zijn bezield met geestelijke krachten (engelen) die hun dynamiek halen uit de eerste beweger en op hun beurt lagere schepsels (het aardse) in beweging zetten. De hele kosmos wordt aldus begrepen als één stuwing van bovenuit naar beneden. De kosmos vormt 'een harmonisch geordend geheel waarin alle dingen hun juiste plaats hebben in een universeel systeem van oorzaken en gevolgen. God – de *causa prima* – is een Onbewogen Beweger [...] en de dingen die Hij in beweging brengt, de hemelse sferen [de zeven bekende planeten (waaronder zon en maan) en daarboven twee of drie hemelen], zijn de werktuigen, de *causae secundae*, waarvan Hij zich bedient om op aarde zijn wil te volbrengen en zijn plannen uit te voeren'.[102] In een dergelijk perspectief is het zeer begrijpelijk dat Thomas van Aquino ergens stelt dat de studie van de schepselen, de kosmos, zeer nuttig, verhelderend, en zelfs noodzakelijk is voor het geloofsonderricht (*Summa contra Gentiles*, II, 1).[103]

Op hieronderstaande illustratie wordt het harmoniemodel treffend voorgesteld.[104] De aarde, schepping van God, staat onderaan en functioneert als spil van het geocentrische wereldbeeld, waarrond maan, zon en planeten draaien. We merken een drievoudige verdeling, telkens opnieuw in zeven onderverdeeld (drie en zeven



zijn heilige getallen): het ondermaanse met de vier elementen, aarde, water, lucht en vuur, die verder onderverdeeld worden om tot zeven te komen (dit gebied behoort tot het materiële); het bovenmaanse, gestructureerd volgens de zeven gekende 'planeten' die rond de aarde draaien: Maan, Mercurius, Venus, Zon, Mars, Jupiter en Saturnus (dit gebied behoort tegelijk tot het materiële, de planeten, en het spirituele, de krachten die de planeten in perfect cirkelvormige banen aandrijven); het bovenhemelse dat gestructureerd is eerst en vooral via de vier hogere spirituele vermogens (wil, ratio, intellect en geest), waarna de triniteit volgt: de Heilige Geest, het Woord (= de Zoon, Jezus Christus) en God de Vader. Dit derde niveau is een exclusief spiritueel niveau en geeft ons een perspectief op God zoals deze door ons gekend wordt. Daarboven is visueel nog een ruimte geplaatst die naar God als God verwijst, God zoals deze enkel door God gekend wordt, want God is groter dan wat wij via de openbaring en de schepping over God te weten komen. Deze kosmologische structuur is dus in perfecte harmonie

met de God die in de Bijbel geopenbaard wordt. Bovendien wordt ook het antropologische, de mens, in deze harmonieuze structuur geplaatst. De structuur van de macrokosmos is ook de structuur van de mens; die bestaat uit (a) materie, hier gesymboliseerd door het onderlichaam, (b) een tussenniveau van materie en geest, hier voorgesteld door het bovenlichaam (met de ingewanden en het hart bijvoorbeeld als plaats van de emoties en strevingen), en (c) het spirituele niveau, met de vier hogere vermogens en de plaats van de ontmoeting met de trinitaire God.

Overgang: eerste conflicten en opkomst van het deïsme

De opkomst van de moderne wetenschappen maakt aan deze middeleeuwse synthese een eind. Toch betekent dit niet onmiddellijk het einde van het harmoniemodel. De veroordeling van Galileo Galilei, die het heliocentrisme van Copernicus verdedigde, illustreert dit.[105] Dat de zon niet langer om de aarde draait, heeft immers veel verstrekkender gevolgen dan op louter kosmologisch vlak; het tast tegelijk het klassieke denken over mens en God aan. En uiteindelijk dacht ook Galilei nog volgens het tweeboekenmodel. De enige vooronderstelling die hij aannam, was, dat bij een betwisting tussen beide boeken niet langer de openbaring (de Bijbel) maar de natuurwetenschap normgevend diende te zijn, aangezien het boek van de natuur veel helderder geschreven is, volgens wiskundige patronen. De Bijbel echter is vaak niet zo duidelijk. Bovendien heeft de Bijbel het volgens Galilei niet in de eerste plaats over 'de loop der hemelen', maar over 'hoe men in de hemel komt'.

Ook andere natuurwetenschappers sloten God niet direct uit hun wereldbeeld. Ze gaven God weliswaar niet langer een 'lokaliseerbare' plaats in het wetenschappelijke wereldbeeld, maar zagen niettemin, zoals Isaac Newton, Gods hand achter de natuurwetten die empirisch werden ontdekt en mathematisch werden vastgelegd. In toenemende mate combineerden ze een mechanistisch wereldbeeld (de wereld als een machine) en een geloof in God. Voor hen was God diegene die de eerste druk op de knop van het wereldbestel gegeven heeft, en die er verder niet meer aan te pas komt. De deïstische God is de grote architect van de wereld, de

God-uurwerkmaker (Voltaire). Bij nader toezien past het deïsme nog steeds binnen het harmoniemodel, weliswaar te onderscheiden van de klassieke middeleeuwse variant, want niet langer gedacht vanuit het geloof (het in harmonie brengen van de kennis van de natuur met wat in de bijbelse openbaring gegeven is), maar precies omgekeerd: het godsgeloof wordt ingepast in de resultaten van de nieuwe natuurwetenschappen.

Terzijde is het de moeite waard om hier te vermelden dat in het begin van de 19de eeuw zowel deïsten als vele christelijke gelovigen en ongelovigen – op levensbeschouwelijk niveau – de these van het mechanistische wereldbeeld op één of andere wijze aannamen. Deïsten en ongelovigen sloten God zo buiten de geschiedenis (de kosmos in werking); gelovigen zagen juist wonderen en mirakels als een ingrijpen van God in de mechaniek van de kosmos tegen de natuurwetten in. Meer nog, voor gelovigen leverden deze mirakels juist de bewijzen voor de juistheid van de christelijke leer (ongeveer zoals experimenteel verworven empirische data wetenschappelijke theorieën staafden). In die zin lijkt het erop dat het geloof, ook al betwistte het lange tijd diverse uitkomsten van het wetenschappelijke onderzoek, er tegelijk door werd beïnvloed.

Het conflictmodel: geloof versus wetenschap

Na verloop van tijd kunnen de conflicten tussen geloof en wetenschap niet meer verzoend worden. Ze worden rivaliserende verklaringen. Dit conflictmodel werd zowel vanuit het geloof als vanuit de wetenschap gevoed. Telkens gaat het om *grensoverschrijdingen*. Enerzijds ontstonden conflicten omdat men vanuit het geloof wetenschappelijke theorieën bestreed die in klaarblijkelijke tegenstelling waren met posities waarvan men traditioneel aannam dat ze uit het geloof en de geloofsbronnen voortkwamen: geocentrisme versus heliocentrisme, schepping in zeven dagen versus evolutieleer, een afzonderlijke schepping van de mens versus de mens afstammend van de aap, goddelijk ingrijpen in de wereld (wonderen, mirakels) versus de wereld gevat in een mechanistisch keurslijf. In al die gevallen brak het geloof binnen in de grenzen van het wetenschappelijke domein, in een poging om de fysische wereld

te verklaren vanuit het eigen erfgoed. Anderzijds betwijfelde men vanuit de wetenschappelijke methode niet alleen – terecht – de autoriteit van het geloof om hierover dogmatische uitspraken te doen, maar overschreed men niet zelden de grenzen van het eigen wetenschappelijke domein om op levensbeschouwelijk vlak posities in te nemen tegen een godsgeloof en religie. Wetenschap werd een argument tegen religie en godsgeloof.

Het wetenschappelijke denken krijgt, juist door zijn succes, en mede ook door de veelbelovende technische toepasbaarheid, voor sommigen een onaantastbare en unieke status: het positief-wetenschappelijke denken is de enige ernstige manier van zoeken naar waarheid. Auguste Comte (1798-1857), de vader van het positivisme, predikte bijvoorbeeld het einde van het theologische (mythologische) en het metafysische tijdperk en kondigde een tijdperk aan waarin alleen waarheidsclaims gedaan kunnen worden op basis van positief-wetenschappelijke methoden.[106] Uiteindelijk zal de wetenschap de mens in staat stellen om het laatste over de wereld, het menselijke samenleven en de mens zelf te achterhalen. Alles wat niet binnen deze methode past, dus ook alle religie, wordt dan ook onmiddellijk naar het rijk van de fabels verwezen. Samenleving en ethiek zullen vanaf nu enkel nog volgens wetenschappelijke criteria gereguleerd worden. Dit leidt in menswetenschappen als psychologie en sociologie tot verklarings- en sturingsmodellen voor het menselijke gedrag die positief-wetenschappelijk van inslag zijn (bijvoorbeeld prikkel-reactie-leermodellen, sociobiologisme).

Een andere naam voor dergelijke houding is sciëntisme. Dit beoogt 'niet alleen religie, maar ook [andere] niet-wetenschappelijke inzichten en overtuigingen uit het alledaagse leven en denken uit te rangeren en te vervangen door "wetenschappelijk verantwoorde" manieren van denken (en handelen) [...]. Niet alleen religieuze ideeën moeten verdwijnen. Ook andere categorieën uit de dagelijkse leefwereld zoals zelf, ziel, idee, persoon,... zouden slechts ficties zijn van de menselijke verbeelding: alleen hersenen en hersenprocessen bestaan werkelijk. Dergelijk materialistische visie moet dan uitmonden in een strijd tegen alle geloof in het bestaan van dergelijke ficties. Materialisten mogen zich in het handelen alleen richten op wat werkelijk bestaat en dienen hun morele prin-

cipes voortdurend aan te passen aan nieuwe wetenschappelijke inzichten.'[107] Ook in de filosofie merken we dergelijke verschuiving, weg van de metafysica naar een 'wetenschappelijk verantwoorde' wijsbegeerte. Vanuit de taalfilosofie, met name het logisch positivisme, komt immers ook een beweging op gang die in de zin van Comte een theorie ontwikkelt waarin alleen beschrijvende taal – dit is taal die iets aanwijsbaar en verifieerbaar beschrijft, nog als zinvolle taal aanvaard wordt, omdat alleen in dergelijke – cognitieve – taal het onderscheid tussen waar en onwaar opgaat (Wiener Kreis, ca. 1930-1936). Alle andere taal wordt daarmee als onzinvol betiteld: de geloofsformule 'ik geloof in God, schepper van hemel en aarde' is in dit perspectief nonsens. Zo stelde Ludwig Wittgenstein (1889-1951) in zijn *Tractatus logico-philosophicus*: 'Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.'[108]

Kernachtig samengevat is dit conflictmodel gebaseerd op een verkeerde inschatting van het domein, de reikwijdte en de waarheidsclaim van het christelijk-gelovige en het wetenschappelijke taalregister. Deze opmerking voert ons rechtstreeks naar het derde model: het verschilmodel.

Geloof en wetenschap verschillen grondig van elkaar

Later ontwikkelt zich binnenin deze zelfde taalfilosofie wel een gevoeligheid voor de specifieke eigenheid van de religieuze taal, die dan niet langer als zinloos, maar als 'anders' beschreven wordt. Religieuze taal beoogt, in die optiek, niet langer te beschrijven, maar evoceert diepmenselijke gevoelens. Volgens Wittgenstein in zijn *Philosophische Untersuchungen* heeft het discours of taalspel van de religie 'ons niets te leren over de werkelijkheid zelf, maar over de houding die wij er tegenover aannemen'.[109] Conflicten tussen geloof en wetenschap worden zo uit de weg gegaan: in de beide discours gaat het om iets helemaal anders: de wetenschap leert ons cognitief iets over de werkelijkheid zoals ze is; de religie heeft geen cognitieve aanspraak maar heeft het over onze beleving van en in de werkelijkheid.

Uit de wederzijdse grensoverschrijdingen en conflicten trekt men stilaan de les dat wetenschap en godsdienst niet zomaar in elkaars

verlengde liggen, en dus dat een stellingname in het ene domein niet noodzakelijk verzoend of bevochten moet worden vanuit het andere. Er is helemaal geen wet die stelt dat hoe wetenschappelijker men is, des te minder religieus men zou zijn, en omgekeerd. Meer nog: wetenschap en godsdienst verschillen te veel om met elkaar in conflict te komen: in de beide taalregisters gaat het om iets anders. Slechts wie de eigenheid van beide taalregisters niet respecteert, veroorzaakt conflicten tussen beide.

Extremer gesteld leidt deze positie naar een *kloofmodel*: tussen religie en wetenschap gaapt een diepe, onoverbrugbare leegte. Iemand die in Vlaanderen een dergelijke scheiding voorstaat, is Herman De Dijn[110]: hij verdedigt een strikte kloof tussen zingeving (en dus ook religie) en wetenschap. Wetenschappelijke kennis omschrijft hij als een weten dat overeenkomt met de werkelijkheid, waarbij deze overeenkomst niet toevallig is, maar op empirisch-methodische wijze aantoonbaar. De wetenschapper is een observator van de werkelijkheid en beschrijft ze in communiceerbare, transparante taal. Zingeving daarentegen is eerst en vooral een praxis, een vertrouwd zijn met waarden en houdingen, een beleven van zin en traditie (en dus niet een geheel van leerstellingen of theoretische inzichten, uitgedrukt in een bepaald wereldbeeld). Slechts als deelnemer kan men de 'waarheid' van een traditie inzien en de taal van de traditie spreken. De wetenschap gaat over te ontraadselen problemen, de godsdienst over een te respecteren mysterie. Voor De Dijn is het dan ook mogelijk noch wenselijk een verzoening of integratie te bewerkstelligen tussen kennis en zingeving, tussen wetenschap en leven: de tegenstelling tussen zingeving en wetenschap is geen tegenstelling tussen conflicterende theorieën. Wetenschap en godsdienst zijn te verschillend om met elkaar in conflict te geraken.

Zo'n kloofmodel is echter te radicaal, want ook al is er geen directe band tussen beide taalregisters – en is er geen overkoepelende taal waarin zowel religie als wetenschap over de werkelijkheid spreken –, het is wel 'dezelfde werkelijkheid' die we kennen en waarin we leven. En wetenschappelijke uitspraken hebben wel degelijk een impact gehad op het christelijke geloof, zoals ook dit laatste de grenzen laat zien van wetenschap en technologie. Blijkbaar wil de christelijke

godsdienst meer zijn dan een praxis, een beleven van waarden, maar streeft ze ook naar samenhang, en dus naar een begrijpen van de plaats van mens, geschiedenis en samenleven in deze wereld, deze kosmos. Met het onoverbrugbare verschil tussen christelijk geloof en wetenschap voor ogen: welke richting kunnen we nu uit?

6.3 TUSSENTIJDSE BALANS

Geen rivaliserende theorieën maar andere taalregisters

Het grondig onderscheiden van geloof en wetenschap in het verschilmodel brengt alvast klaarheid in de discussie tussen creationisme en de wetenschappelijke evolutieleer, omdat het juist toelaat de grensoverschrijdingen aan te duiden. Het creationisme begaat een grensoverschrijding vanuit de godsdienst naar de wetenschap toe en dwingt deze binnen de grenzen van haar eigen gelovige wereldbeeld. Alle wetenschappelijke theorievorming die van evolutie uitgaat en een goddelijke scheppingsact uitsluit, wordt bestreden. Het creationisme reduceert de wetenschap zowel methodisch als inhoudelijk: methodisch tot feitenkennis en tot empirische verificatie, inhoudelijk tot die feiten die de eigen creationistische vooronderstelling niet tegenspreken. Het creationisme beoogt eigenlijk een harmoniemodel te realiseren, vertrekkend vanuit een letterlijke lezing van de Bijbel, met onderschikking van de wetenschap. Het resulteert echter in een conflictmodel omdat het wetenschappelijke kennis en theorievorming op onwetenschappelijke gronden dient te weerleggen. Het omgekeerde is ook waar. Daar waar de evolutieleer dient om levensbeschouwelijk atheïsme te funderen gebeurt dezelfde grensoverschrijding, in omgekeerde richting. Het wetenschappelijk-methodologische agnosticisme wordt dan de basis om alle godsgeloof als onwetenschappelijk te ontkrachten. Het grondige onderscheid tussen levensbeschouwing en wetenschap wordt niet langer gerespecteerd. De brug tussen wetenschap en geloof die intelligent design probeert te maken, brengt ook geen soelaas: ook deze theorie wordt uiteindelijk vanuit wetenschappelijk (én vanuit een welbegrepen theologisch) perspectief als een grensoverschrijding ontmaskerd.

Wetenschap en scheppingsgeloof zijn echter geen alternatieven voor elkaar, en dus geen rivalen; ze verschillen fundamenteler. Galilei parafraserend: wetenschap leert ons iets over deze wereld, religie leert ons in deze wereld te leven. Dit verschil kunnen we vergelijken met het onderscheid tussen een biochemische beschrijving van het fenomeen verliefdheid vanuit een analyse van de stoffen, feromonen, die vrijkomen bij verliefden, en de poëtische ontboezemingen van diezelfde verliefden wanneer ze uitdrukking willen geven aan hun gevoelens voor elkaar en de wereld. De poëtische beschrijving is niet meer of minder waar dan de wetenschappelijke, wel duidelijk anders waar. Het gaat tegelijk om dezelfde verliefdheid, en toch weer niet: beide taalregisters hebben hun eigen plaats en kunnen niet van plaats wisselen. Tenzij wetenschap vervalt tot sociobiologisme, en vanuit het eigen taalregister de eigen grenzen gaat overschrijden, zich opwerpt als de enige waarheid over de werkelijkheid, en de rest veroordeelt tot de wereld van de illusie.

Maar is er dan nog plaats voor een gesprek tussen geloof en wetenschap? Of is de kloof inderdaad te diep, en leidt elke toenadering tot grensoverschrijding?

Dialoog tussen wetenschap en geloof?

Het christelijke geloof is niet alleen een vertrouwen, een praxis, een leven in de werkelijkheid, maar ook een nadenken over leven en samenleven vanuit deze praxis. In samenhang met de omgevende context hebben christenen van alle tijden gezocht naar een geloofwaardig mens- en wereldbeeld, vaak in dialoog met de filosofie en met andere culturele tradities. Het middeleeuwse harmoniemodel is hiervan een concrete illustratie. Het ligt in de eigen aard van het christendom om op zoek te gaan naar een contextueel verankerde inzichtelijkheid, een vorm van reflexief zelfbewustzijn dat het geloof niet voorafgaat noch vervangt, maar er inherent mee verbonden is, en bovendien in wisselwerking treedt met de gelovige praxis. Vanuit dit streven naar een gelovig wereldbeeld moet het christelijke geloof zich sinds enkele eeuwen tot op vandaag rekenschap geven van de eigen onherleidbare aard van het wetenschappelijke taalregister. Op dit punt wordt een dialoog tussen geloof en

wetenschap opnieuw nodig. Wellicht niet om opnieuw tot een harmoniemodel te komen (zoals bijvoorbeeld Gerard Bodifée beoogt[111]), maar om vanuit het verschil elkaar, en in de eerste plaats zichzelf, beter te begrijpen.

Vanuit het christelijke geloof beschouwd zijn dit de lessen uit het verleden. (1) *Geen tweeboekenmodel meer*. De gelovige luistert niet in de eerste plaats naar de wetenschap om er te vinden wat het eigen verhaal bevestigt en levert zich ook niet uit aan het wetenschappelijke verhaal. Geen van beide levert een taalregister waarbinnen ook de andere rechtmatig aan bod kan komen. (2) *Geen conflictmodel*. De gelovige gaat de dialoog met de natuurwetenschappen aan en respecteert daarbij zoveel mogelijk de eigenheid van dit taalregister, door bijvoorbeeld de conclusies van het wetenschappelijke discours niet onbemiddeld dienstbaar te maken voor het eigen taalregister. (3) *Geen kloof* tussen wetenschap en geloof maar een constitutief *verschil*. De gelovige ziet de wetenschap als een uitdaging voor het eigen gelovige verhaal. Wetenschap is niet de vijand, niet de concurrent, ook niet de vreemde die voor het christelijke geloof volstrekt irrelevant is, maar een partner in de zoektocht naar een beter begrijpen van mens en wereld, ook al spreken beide een andere taal en behoren de resultaten van de wetenschappelijke zoektocht tot een ander taalregister.

Hoe kan de gelovige deze dialoog met het wetenschappelijke discours voeren, bijvoorbeeld met de leer van de evolutie?

6.4 Opnieuw: schepping en/of evolutie?

Wetenschap en evolutie

Het wetenschappelijke discours van de evolutie ziet in wetenschapstheoretisch perspectief – zeker na de wetenschapsfilosofische en taalanalytische studies – meer dan voorheen de eigen grenzen. Het begrijpt dat het niet zomaar een spiegel biedt van de werkelijkheid, maar modellen aanreikt die ons toelaten om reflexief en efficiënt met de werkelijkheid om te gaan. Het duidt in de geschiedenis van het leven bijvoorbeeld momenten aan – zonder het ontstaan van het leven te vergeten – waar populaties zich

omwille van de bedreigende omstandigheden aanpasten en zo erin slaagden deze omstandigheden te overleven. Wat niet aangepast was, raakte op een zijspoor van de evolutie en stierf uit. Bepaalde aanpassingen voldeden niet, bepaalde mutaties of varianten waren juist ongunstig, zodat hele soorten uitstierven – een miljoenen jaren durend proces van 'trial and error'. In dit proces werden de organismen steeds complexer. Een (voorlopig?) laatste sprong in de ontwikkelingsgeschiedenis is het ontstaan van *homo sapiens*.

Verklaringen?

Dit proces van aanpassing noemen sommigen een proces gestuwd vanuit een dynamiek die in de werkelijkheid steekt: ze gewagen van een sterk of zwak antropisch beginsel. Dit beginsel stelt dat de evolutie zich zo afspeelde dat de mens uiteindelijk de uitkomst ervan kon worden. De sterke variant beweert dat dit uitdrukkelijk in het concept van de evolutiegeschiedenis is ingebakken; de zwakke dat het niet uitdrukkelijk voorzien was in dit concept, maar dat een reeks van opportuniteiten het wel mogelijk maakte. Anderen verklaren het evolutieproces louter op basis van toevalligheid. Wat er ook van zij: het wetenschappelijke taalregister kan wellicht niet veel meer aanduiden dan dat er mutaties gebeurd zijn, zodat organismen in staat waren onder bepaalde omstandigheden te overleven, dat er onvoorspelbare veranderingen hebben plaatsgevonden die het overleven mogelijk gemaakt hebben, en dat er *post factum* een feitelijke oriëntatie op meer complexiteit vast te stellen is. Deze processen waarbij telkens iets 'gebeurt', worden dan inderdaad beschreven met woorden als contingentie, toeval, onvoorspelbaarheid – het evolutieproces had steeds anders maar ook al beëindigd kunnen zijn. Maar het evolutieproces werd niet afgestopt en is niet anders dan dat het geweest is. Meer zelfs, volgens Jan Van der Veken kan men na alles op een rijtje gezet te hebben veilig stellen 'dat alles op deze planeet samengespannen heeft *alsof* het leven het bedoelde resultaat geweest is. Het "alsof" wijst op de onmogelijkheid om méér te zeggen, op grond van onze feitelijke wetenschappelijke kennis alléén'.[112]

Wetenschappers en andere denkers lijken met dit element van contingentie en onbepaaldheid vaak heel moeilijk om te kunnen.

Niet zelden proberen ze de wetenschappelijke gegevens – de vastgestelde sprongen in de evolutie en het 'alsof' uit de vorige paragraaf – in ruimere, vaak vanuit hun levensbeschouwelijke overtuigingen ingekleurde, samenhangen en verhalen te duiden.

De verleiding van de godsgelovige

De gelovige is algauw geneigd om achter dit proces de hand Gods te zien en de vooronderstelde dynamiek die de werkelijkheid als creatief proces naar steeds meer complexiteit voert (met de mens als resultaat), met Gods voorzienigheid en actieve stuwing te identificeren. Met bijvoorbeeld de procesfilosofie (Whitehead) als partner hebben theologen beweerd dat God verlokt tot de goede (want creatieve) keuze, en dat de evolutie als de feitelijke geschiedenis van al dan niet creatieve en dus levensvatbare keuzes moet worden gelezen. Andere, creationistische posities uit meer fundamentalistische hoek zien dan weer het bijbelse (letterlijk begrepen) scheppingsverhaal als tegendiscours, concurrentieel met het wetenschappelijke discours.

Beide pogen het wetenschappelijke discours als eigenstandig discours op te heffen, respectievelijk door het in te schakelen in het eigen gelovige verhaal of het vanuit dit eigen verhaal uit te schakelen. Hoe kan het dan wel?

Een 'open' dialoog op basis van het constitutieve verschil

Deze dialoog kan *grosso modo* in vier stappen uiteengelegd worden.

1. In de dialoog met het wetenschappelijke taalregister van de evolutie neemt de gelovige eerst kennis van de resultaten van het wetenschappelijke onderzoek. Hierbij stelt hij of zij die elementen uit het eigen verhaal onder *kritiek* die sporen zijn van vroegere dialogen met (oudere gestalten van) de wetenschap. Hierbij wordt zeker gedacht aan de scheppingstheologie, in zoverre die dit wetenschappelijke discours meedogenloos ging onderschikken.

2. De gelovige gaat ten tweede niet meer zover om wat in de wetenschap onvoorspelbaarheid en toeval heet onmiddellijk aan

Gods plan, of Gods verlokking gelijk te stellen en dus op het niveau van het verhaal het discours van de wetenschap te corrigeren. God is bovendien *geen stoplap* om (voorlopige) gaten in wetenschappelijke theorieën te vullen. Deze beide stappen moeten voorkomen dat gelovigen al te snel in de valstrik van het creationisme (in zijn vele vormen) trappen.

3. Bovendien wordt de gelovige in de dialoog ook opgevorderd om na te gaan waar wetenschappers zelf uit de bocht gaan en de *grenzen* van hun eigen wetenschappelijke taalregister overschrijden, bijvoorbeeld door niet-verifieerbare verklaringsbeginselen te poneren (en zich zo op het levensbeschouwelijke domein te begeven).

4. Ten slotte kunnen gelovigen, omdat hun geloof zelf juist leeft van de openheid op het andere en onverwachte, wijzen op dat element in het wetenschappelijke discours dat wetenschappers aanduiden met toeval, omdat ze er geen greep op krijgen, dat element dat blijkbaar niet in de theorie als dusdanig te vatten is (dat element dat theologen zelf in het eigen gelovige discours – en niet in het wetenschappelijke discours – als verwachting, als genade duiden). Dan duiden ze op de *verwondering* die ook wetenschappers ervaren. Zo evoceren ze de 'eenheid in de spanning' die geloof en wetenschap kenmerkt, een funderende passiviteit, openheid, receptiviteit, die zowel wetenschap als geloof voortstuwt – binnenin hun eigen taalregister.[113] Gelovigen kunnen gerust deze verwondering verbinden met hun scheppingsgeloof – zolang ze van diezelfde Schepper God maar geen factor maken in het wetenschappelijke taalregister en ze dus de moeilijke spanning aanhouden. Nauw hierbij aansluitend komt er een tweede structurele gelijkenis tussen geloof en wetenschap naar boven: de *pathos*, de bewogenheid tot zoeken. Wetenschap bedrijven, zo schrijft Jacques Haers, is ook een 'ethische aangelegenheid, die grondt in het zich persoonlijk aangesproken weten van de mens […] Kennis is geen losse-blaadjesnotaboek over feiten. Het is vooral een verantwoordelijkheid voor de integriteit van wat we zijn, op de eerste plaats wat we zijn als ethische schepselen.'[114]

Veel verder kan de dialoog tussen wetenschap en geloof wellicht niet gaan, ook al is er onderling heel wat beïnvloeding, zoals het

wederzijds ontlenen van metaforen en denkmodellen, et cetera. Een hogere synthese die én wetenschap én geloof tot elkaar brengt en in elkaar doet opgaan, zoals bepaalde vormen van holisme voorstaan (alsook intelligent design-theorieën), vervalt zeer vlug in een overmeesterende eenheidstheorie. Deze doet geen recht meer aan de veelheid van de taalregisters en benaderingswijzen waarmee wij de werkelijkheid begrijpen en beleven, en waarvan de ontdekking juist de rijkdom van onze tijd uitmaakt. Een welbegrepen verschilmodel, dat de eigenstandigheid van beide taalregisters situeert, en naar structurele affiniteiten zoekt, vermijdt bovendien onvruchtbare conflicten. Het stuwt integendeel naar een verder nadenken over wat het betekent mens te zijn in deze wereld.

6.5 VERHALEN OVER SCHEPPING EN ZONDVLOED

Maar wat dan met de bijbelse verhalen over schepping en zondvloed? Wat betekenen ze in het taalregister van het christelijke geloof? Alvast niet dat ze een letterlijke beschrijving zouden bieden van de oorsprong van de aarde en van het leven op aarde – zoveel zal nu wel duidelijk zijn.[115]

Vele scheppings- en zondvloedverhalen

De bijbelse verhalen uit de eerste hoofdstukken van Genesis kennen heel wat parallellen in de Mesopotamische literatuur. Veel van deze verhalen zijn stukken ouder dan het bijbelse verhaal. Voor de zondvloed kennen we bijvoorbeeld een Oud-Babylonisch verhaal over Atramhasis die zoals Noach een boot moest bouwen om aan de vloed te ontsnappen (in geschreven versie ca. 1650 voor Christus). De kleitabletten met het Gilgamesj-epos waarin Utnapishtim een gelijkaardige rol speelt, zouden dateren van rond 1200 voor Christus. In dit Gilgamesj-epos (elfde kleitablet) lezen we:

> Toen sprak Utnapishtim tot Gilgamesj: …
> De grote goden besloten een zondvloed te maken…
> Bij dit beraad was ook Ninsiku-Ea aanwezig;
> Wat er werd besloten gaf deze aan een riethuis door: …

'Man van Surippak, zoon van Ubartutu,
breek het huis af en bouw een schip,
laat los je bezit, bekommer je om je bestaan,
laat je have en goed in de steek, breng je leven in veiligheid,
neem in het schip allerlei levende wezens mee!' ...
Ik liet heel mijn gezin en mijn familie inschepen.
Veestapel, wild en alle ambachtsvoormannen laadde ik in...
De termijn verstreek...
Ik keek, hoe het weer er uitzag,
het was verschrikkelijk om te zien –
toen scheepte ik mij in en sloot de deur. ...
Een dag lang woedde de zuiderstorm,
blies met geweld om de bergen te overstromen...
De goden geraakten in angst voor deze vloed,
ze vluchten omhoog naar de hemel van Anu...
De meesteres van de goden klaagt met welluidende stem: ...
'Hoe kon ik toch in het beraad der goden onheil bevelen,
de strijd tot verdelging van mijn mensen gebieden.
Als volgt sprak ik: "Mijn mensen brengen wel voort
doch ze zullen als voedsel voor de vissen de zee vullen!"'[116]

Er mag echter aangenomen worden dat de mondelinge overleving van dergelijke verhalen zeker tot voor 1800 voor Christus teruggaat. De verhalen uit de Bijbel zijn jonger; ze dateren uit het eerste millennium, de jongste laag zelfs omstreeks 550 voor Christus. Veel specialisten menen dat het Bijbelverhaal schatplichtig is aan de oudere Babylonische verhalen. In Mesopotamië zelf, anders dan in Palestina, zijn catastrofische overstromingen niet onbekend. Anders dan de Nijl die met grote regelmaat buiten haar oevers treedt, vertonen overstromingen van de Tigris en Eufraat een grillig karakter. Bovendien kunnen zuiderstormen vanuit de Perzische golf landinwaarts lelijk huishouden.

Creationisten beweren dat de grote verspreiding van zondvloedverhalen, ook buiten de culturen van het Oude Nabije Oosten, een bewijs levert voor de historische basis van een wereldomvattende en allesverwoestende vloed. Echter, aangezien menselijke nederzettingen vooral in de buurt van water en rivieren voorko-

men, zijn mensen van oudsher ook bekend met de vernietigende kracht van het water. De tsunami in Oost-Azië (26 december 2004) die een hoge tol aan mensenlevens eiste en grote verwoestingen aanrichtte, heeft dit met kracht in herinnering geroepen.

Schepping en zondvloed horen samen

Wat ook de historische context mag zijn geweest voor de vorming van zondvloedverhalen, om het bijbelse zondvloedverhaal te begrijpen zijn naast de overeenkomsten vooral ook de verschillen belangrijk tussen het bijbelse verhaal en de Mesopotamische verwanten. In deze nabij-oosterse culturen kan men het heden slechts begrijpen vanuit een weten waar dit heden vandaan komt, hoe het heden nog steeds de imprint draagt van de oorsprong, de schepping. Het dramatische verhaal van de eerste tijden, de activiteit van de goden, tekent het heden ten voeten uit. Het is een legitieme vooronderstelling dat de bijbelse auteurs via handel en diplomatie vertrouwd waren met de tendentie van de Mesopotamische verhalen, en de koppeling in deze verhalen van schepping en vloed, volgens de standaardplot: schepping (van de mens), verstoord-zijn van de goden, zondvloed, herstel. Vandaar dat het geen verrassing is dat ook de bijbelse verhalen over de begintijd deze sequentie volgen. Wel wordt de verhaalstof zelf grondig ingepast in de eigen cultureel-religieuze opvattingen. Ook wat dergelijk herschrijven betreft is de Bijbel geen uitzondering in de oud-oosterse culturen. De vele verwantschappen tussen verhalen over diverse tijden doen veronderstellen dat deze verhalen teruggaan op oudere tradities die met nieuwe elementen en interpretaties worden verrijkt. Een ander relatief jong voorbeeld uit de regio is de Babylonische geschiedenis die Berossus, een priester uit Babylon uit de derde eeuw voor Christus, schreef en waarin de oudere verhalen creatief heropgenomen zijn. Zonder de cultureel-religieuze context waarin de verhalen gevat zijn, is het dus moeilijk om de precieze betekenis van de verschillende verhalen over schepping en zondvloed te doorgronden. Dit geldt evenzeer voor de bijbelse variant.

De zondvloed: omkering van de schepping

De samenhang tussen schepping en zondvloed is ook thematisch duidelijk aanwezig in de bijbelse versie – of beter versies, want bijbelwetenschappers onderscheiden twee lagen in de eerste hoofdstukken van Genesis: een oudere zogenaamde Jahwistische verhaaltraditie (ca. 950-850 v.C.) en een jongere Priesterlijke bron (ca. 550 v.C.), samengebracht door een latere redacteur; vandaar bijvoorbeeld de vele oneffenheden en herhalingen in het zondvloedverhaal in Gen. 6-9. In de jongere laag wordt de zondvloed volop geprofileerd als de omkering van de schepping. De vloed wordt veroorzaakt doordat de scheiding tussen het water van de oerzee en dat van de hemelen, het werk van de tweede scheppingsdag (Gen. 1,6-8), verloren gaat: de bronnen van de oerzee en de sluizen van de hemel worden geopend. De scheppingsorde, door het goddelijke scheppingswoord bedwongen op de chaos, wordt opgeheven.

Deze samenhang is niet uniek voor de Bijbel, wel de reden waarom. Anders dan in de verhalen uit Mesopotamië wordt de vloed niet over de aarde afgeroepen om de rust van de goden te herstellen en het al te rumoerige mensengeslacht van de aarde weg te vegen. Om te beginnen gaat het in de Bijbel om één God, en niet om de vele goden uit Babylon. Tegelijk is het niet omwille van overbevolking, maar omdat de mensen slecht zijn, dat God zich gekwetst voelt en spijt heeft over de schepping van de mens (Gen. 6,5-6). De reden voor de zondvloed (vandaar ook de naam) is de grondig verstoorde relatie van de mensen tot God. Noach wordt gered, omdat hij, in contrast met de anderen, 'in zijn tijd de enige was die een voorbeeldig leven leidde, in nauwe verbondenheid met God' (Gen. 6,7). De verschillen met de Mesopotamische verhalen maken onmiddellijk duidelijk waar het de bijbelse geschriften over schepping en zondvloed om te doen is: de kwaliteit van de persoonlijke relatie tussen de ene God en de mensen.

De God van het verbond met de mens

Precies de verbondenheid van God met Noach, en door Noach met de hele mensheid, wordt na de zondvloed bevestigd in het ver-

bond dat God sluit met Noach, met zijn nakomelingen en met alle levende wezens. Na het herhalen van Gods scheppingszegen over de mens (Gen 9,1-2, vgl. Gen. 1,28), belooft God: 'Nooit weer zal er een zondvloed komen om de aarde te vernietigen [...] ik plaats mijn boog in de wolken; die zal het teken zijn van het verbond tussen mij en de aarde' (Gen. 9,11-13). Zoals de verhalen van de schepping van de mens, inclusief de zondeval, zo ook spreekt het zondvloedverhaal over de unieke relatie van God tot de mens. De God van de Bijbel openbaart zich zo als een God van mensen, begaan met hun geschiedenis en samenleven – een God van trouw en belofte, een God van het verbond. Even verderop in Genesis, vanaf hoofdstuk 12, wordt dit verbond van God met de mensen gespecificeerd in het verbond met Abraham. Het is uiteindelijk deze God van wie de eerste christenen, zoveel eeuwen na de auteurs van de Genesisverhalen, belijden dat deze zich ultiem geopenbaard heeft in de mens Jezus van Nazaret – een belijdenis die zij na verloop van tijd in wat eens het Nieuwe Testament zou worden, hebben neergeschreven. In Jezus, beleden als Christus, heeft God een nieuw verbond gesloten. In deze Jezus is voor christenen volop openbaar geworden dat het mysterie van de werkelijkheid Liefde is – tegelijk gave en opgave. Dat is alvast de boodschap die de bijbelse geschriften de mensheid willen meegeven.

Pelckmans

Pelckmans

DEEL 3 GOD ONDERBREEKT DE GESCHIEDENIS: Verhalen over God, incarnatie en tijd

DAT RELIGIEUZE ERVARING en rituelen op een vernieuwde aandacht kunnen rekenen in onze levensbeschouwelijke context, getuigt van de religieuze heropleving die kenmerkend zou zijn voor onze postseculiere context. In dit hoofdstuk bespreken we drie thema's die met deze heropleving te maken hebben en koppelen we daaraan een theologische reflectie. Tot driemaal toe komen we zo uit bij een profielschets van het radicaal-hermeneutische karakter van de theologie van de onderbreking die we hier voorstaan. Waar hoofdstuk zeven en acht vooral de theologisch-epistemologische gevolgen hiervan belichten, zijn in hoofdstuk negen de politiek-theologische consequenties aan de orde.

In het zevende hoofdstuk bestuderen we het 'ietsisme' en onderzoeken hoe dit nieuwe religieuze fenomeen zich verhoudt tot het christelijke geloof. Het plausibiliteitsverlies van de grote moderne verhalen van rationaliteit en wetenschap heeft ruimte gemaakt voor een nieuw type religiositeit dat eerder vaag van aard is en niet aan specifieke tradities en instituties gebonden is. Meer nog: dit 'iets meer' of 'iets hogers' wordt liefst zo onbepaald mogelijk gehouden, wars van taal en bepaling. We analyseren dit 'ietsisme' als een soort cultureel gemotiveerde negatieve theologie, als typische wijzen van omgang met zowel detraditionalisering als pluralisering. We gaan vervolgens na hoe deze culturele negatieve theologie verschilt van een christelijke negatieve theologie. Want in deze laatste gaat het immers niet om een vage, maar een zeer bepaalde God, van wie in verhalen en praktijken getuigd wordt, maar die tegelijk aan deze verhalen en praktijken ontsnapt.

Hoofdstuk acht is gewijd aan de religieuze pluraliteit en de wijze waarop ze traditionele opvattingen om over religieuze waarheid na te denken op de proef stelt. Focus daarbij is de vraag of de belijdenis dat in Jezus God zich op onvergelijkelijke manier definitief geopenbaard (geïncarneerd) heeft, geen onoverkomelijk struikelblok opwerpt voor een onbevooroordeelde christelijke deelname aan het interreligieuze gesprek. Want deze incarnatie-idee komt ernstig onder druk te staan. Vanuit een analyse van drie klassieke strategieën komen we tot een herbevestiging van de constitutieve waarde van de incarnatie voor de wijze waarop christenen over religieuze waarheid nadenken in een multireligieuze context. Kernachtig gesteld: de waarheid van de incarnatie bestaat voor christenen in de incarnatie van de waarheid. Slechts in het concrete en particuliere maakt God geschiedenis met de mensen, en Jezus Christus biedt christenen de leessleutel om de sporen van God te ontdekken. Wie dat uitvlakt, raakt aan de kern van het christelijke geloof.

In hoofdstuk negen gaan we nader in op het apocalyptische levensaanvoelen dat in onze ver-on-zekerde samenleving nu en dan opgang maakt. Bijbelse beelden lijken metaforen te zijn voor een cultuur op drift. En dit terwijl de apocalyptiek in het christelijke geloof en de theologische reflectie op het achterplan geraakt zijn (wegens te mythologisch en radicaal). Ook hier vormt dit contextuele levensaanvoelen de aanleiding om de waarde van de apocalyptiek als theologische denkvorm te herontdekken. God als grens van de tijd belijden voert dan tot theologische zelf- en wereldkritiek.

Peeters

7 'Ik geloof dat er "iets meer" is!' Religieuze heropleving en negatieve theologie

In de zomer van 2005 stond het nog in de redactionele kolom van *De Standaard*: 'God' is niet dood in Europa; de secularisatie heeft niet tot de uitbanning van het religieuze geleid.[1] Wel blijkt de aard van religie en religiositeit grondig veranderd te zijn: minder geïnstitutionaliseerd en dus individueler, minder afhankelijk van de christelijke verhaaltraditie en daardoor eerder onbepaald. Een jaar daarvoor kopte *De Morgen*: 'Twee derde van jongeren en hoog opgeleiden gelooft in het spirituele.'[2] Ook ander sociologisch onderzoek laat uitschijnen dat de onttovering van de wereld mensen onbevredigd achterlaat, zodat ze op zoek gaan naar 'iets meer'. Enige tijd geleden lieten enkele Nederlandse atheïsten zich zeer kritisch uit over zo'n hang naar 'iets meer', dat ze het 'ietsisme' doopten: het zou een restproduct zijn van de door de moderniteit bijna volledig uitgebannen religie. Ze klaagden over de onwil en het gebrek aan durf, waardoor geseculariseerde mensen er niet toe komen de laatste en logische stap naar het atheïsme te zetten. Dergelijk vasthouden aan iets meer, dergelijk zoeken naar het spirituele, blijkt bij nader inzien inderdaad het resultaat te zijn van processen die het religieuze landschap van Europa de voorbije halve eeuw grondig hebben veranderd. Zowel detraditionalisering (het wegdeemsteren van de christelijke verstaanshorizon) als religieuze en levensbeschouwelijke pluralisering (de confrontatie met andere vormen van religieuze beleving) hebben de ontplooiing van een algemene vage religiositeit gestimuleerd, en dit zowel binnen als buiten de christelijke kerken.

Hoe kunnen theologen deze ontwikkeling analyseren en evalueren? Welke uitdaging stelt het ietsisme aan het actuele christelijke geloof en de theologische reflectie hierop? (1) Dienen theologen deze religiositeit te verwelkomen als een nieuwe kans, als een 'her-betovering' van de wereld, waarmee ze na jaren van secularisatie en antikerkelijk atheïsme eindelijk opnieuw in dialoog kunnen gaan? In dat geval is het ietsisme inderdaad de gedroomde gesprekspart-

ner met het oog op een nieuwe 'joint venture' tussen cultuur en religie. Bovendien toont het ietsisme, dat als een soort 'culturele negatieve theologie' het resultaat is van de religieuze verschuivingen in Europa, dan de weg voor de toekomst van het christelijke geloof: het biedt de theologie immers de kans om opnieuw aan te sluiten bij de eigen negatief-theologische tradities. En waarom niet: misschien is het ietsisme wel de toekomst van het christelijke geloof, in lijn met de socioculturele transformatie van het religieuze, van God, in Europa. (2) Of is eerder het omgekeerde het geval? Zien theologen zich genoodzaakt dit ietsisme af te wijzen als een zwak en oppervlakkig overblijfsel van de secularisatie? Misschien staat het voor een vlakke, lege religiositeit die parasiteert op de traditionele religies en die al te gemakkelijk een rustgevend religieus comfort biedt aan mensen die de grote dromen van de moderniteit en de traditionele religieuze verhalen achter zich gelaten hebben. Dan is deze religiositeit wel de perfecte oplossing voor diegenen die niet de volle consequenties van het harde atheïsme willen dragen en zich tegelijk niet willen of kunnen overgeven aan een gelovig christelijk engagement.

Wellicht zijn noch een te vlugge omhelzing noch een botte afwijzing aangewezen wanneer men zich waagt aan een theologische reflectie over dit fenomeen. Het ietsisme is immers een niet te veronachtzamen karakteristiek van de actuele West-Europese religieuze situatie. Het is de uiting van een tendens in onze hedendaagse context die de manier waarop mensen – inclusief christenen – vandaag de dag kijken naar religie en religiositeit grondig heeft veranderd. Want het ietsisme houdt geen halt aan de deuren van de kerk, maar beïnvloedt ook rechtstreeks de wijze waarop christenen hun eigen geloof beleven en duiden. Een theologische kritiek moet daarom behoedzaam te werk gaan en aandacht hebben voor de complexiteit van dit religieuze fenomeen. De theologie bevindt zich immers nooit in een vacuüm: ze kan nooit los gezien worden van de geschiedenis, de cultuur en de maatschappij waarin ze staat. Integendeel, theologie is steeds het resultaat van een voortdurend proces van recontextualisering waarin het christelijke geloof en de reflectie hierover vanaf het prille begin betrokken zijn. De theologie heeft steeds opnieuw gereageerd op culturele veranderingen en er

haar fundamentele denkpatronen, woordenschat en paradigma's kritisch-creatief op afgestemd.

In dit hoofdstuk analyseren we het ietsisme in onze hedendaagse cultuur als een soort '*cultureel* gedragen negatieve theologie'. Hiermee verwijzen we naar de culturele religieuze gevoeligheid voor een eerder onbestemd 'iets meer', dat niet meer kan of mag worden benoemd.[3] We zullen betogen dat culturele ontwikkelingen, aansluitend bij de processen van detraditionalisering en pluralisering, de vorming van dergelijke vage religiositeit gestimuleerd hebben. De verwijzing naar negatieve of apofatische theologie, soms ook apofasis genoemd, moet dan heel algemeen begrepen worden als het wantrouwen tegen of het onvermogen tot het benoemen van 'wat de mens overstijgt'.[4] In deze context gaan we na hoe deze 'culturele negatieve theologie' het christelijke geloof en de theologie zelf al getekend hebben. Ten slotte trachten we aan te tonen dat het ietsisme het hedendaagse geloofsverstaan inderdaad fundamenteel uitdaagt, maar dan wel anders dan op de hierboven vermelde manieren. Want er is wel degelijk een fundamenteel verschil tussen deze culturele negatieve theologie en de wijze waarop christelijke negatieve theologie het christelijke geloof van binnenuit uitdaagt. Culturele apofasis kan het christelijke geloof ertoe brengen de eigen specificiteit, inclusief de eigen negatief-theologische traditie, te herontdekken en te mobiliseren, om tot een nieuwe verhouding tot de actuele context te komen.

7.1 Detraditionalisering en het verlangen naar 'iets meer'

Ietsisme en de transformatie van het religieuze

Het is duidelijk dat het proces van detraditionalisering niet heeft geleid tot het verdwijnen van de religie in Europa, maar eerder tot een nieuwe invulling ervan.[5] De onophoudelijke dechristianisering van Europa – zowel op het institutionele als op het persoonlijke niveau – heeft niet geleid tot een puur seculiere cultuur of maatschappij, maar eerder tot een nieuw soort vage religiositeit. Zoals gezegd hebben sommigen deze religiositeit aangeduid met de term ietsisme. Hiermee verwijzen ze veralgemenend naar het

feit dat een vaag 'er moet toch iets meer zijn' vaak het enige is wat mensen nog aannemen. Enkelen stellen dat deze religiositeit niet zozeer het onvolwassen restant is van de secularisatie, maar de nieuwe vorm waarin het religieuze bewustzijn van de mensheid zich vandaag de dag manifesteert. Deze religiositeit geldt dan als resultaat van de onttovering door de seculiere rationaliteit en haar utopieën, maar ook als antwoord op het harde nihilisme van de postseculiere maatschappij.[6] De confrontatie met het toevallige en zinloze karakter van het bestaan drijft de mens naar een nieuwe vorm van religiositeit die speciale aandacht heeft voor persoonlijke ervaringen en verantwoordelijkheid en zich tegelijk afzet tegen de traditionele orthodoxe religies. Deze nieuwe religiositeit is de uitdrukking van een religieus verlangen dat, als antwoord op onze huidige context, de hoop uitdrukt dat er nog iets meer is dan wat de wetenschappelijke wereldbeelden ons voorhouden. De keerzijde van dit ietsisme is allicht de huidige overdadige religieuze verbeelding die aanleiding geeft tot nieuwe religieuze bewegingen die hun inspiratie halen uit oosterse religies, maar ook tot de herontdekking van oude Keltische religies en allerlei vormen van syncretisme.

Het verlaten of zelfs deconstrueren van de specifiek christelijke geloofsinhouden, rituelen en praktijken is niet alleen zichtbaar bij diegenen die het christendom verlaten hebben, maar manifesteert zich ondertussen ook binnen de christelijke kerken zelf. In een wekelijkse column van een Vlaamse krant, 'De Verloren Zoon'[7], was het volgende getuigenis van een rooms-katholieke jeugdpastor te lezen onder de titel: 'Iedereen iets goddelijk': 'Op de vraag naar de zin van het leven in het algemeen, probeer ik zelfs geen antwoord te vinden. Ik kan alleen maar voor mezelf spreken. Mijn leven lang al vraag ik me regelmatig af waarom ik op deze aardbol ben. Ik ben er toe gekomen te geloven dat in elk mens iets heel krachtig en puur zit. Je zou daar allerlei woorden voor kunnen gebruiken: het wezen, de passie, de innerlijke kracht. Ikzelf gebruik graag het woord goddelijkheid, omdat het eigenlijk over iets onnoembaars gaat. Goddelijkheid, daar is het om te doen in dit leven. In mijn veelvuldige contacten met jongeren zie ik dat ze vaak worstelen met pijn, verdriet, teleurstelling. Als jeugdpastor probeer ik dan te helpen om

het goddelijke, de kracht in hen op te zoeken. Wie deze bron kan aanboren, kan ook beter omgaan met kwetsuren.'[8]

Het getuigenis van deze jeugdpastor verwijst naar een God die ondoordringbaar is, of beter nog: naar het goddelijke dat onuitspreekbaar is. Dit goddelijke wordt verstaan als de diepste kern van elke mens die mensen kan dragen in tijden van pijn en mislukking.

Volgens Hans van der Ven, pastoraaltheoloog in Nijmegen, bevestigt empirisch onderzoek de wijdverspreide aanwezigheid van een dergelijke spiritualiteit. Recente onderzoeken tonen aan dat de transformatie van het geloof in God vandaag gekenmerkt wordt door vier karakteristieken.[9] (1) Vooreerst lijken mensen niet langer meer te geloven in een God die plots kan tussenkomen en die alles overheerst en controleert. Hiërarchische, monarchale en patriarchale godsvoorstellingen, maar ook goddelijke almacht, goddelijke wil en voorbestemming blijken hinderpalen te zijn voor het geloof in God. Ze roepen immers al te vlug corresponderende geloofshoudingen van onderwerping, gehoorzaamheid en schuld op. Bovendien voeden ze een beeld dat God en mens in competitie tegenover elkaar staan. (2) Van der Ven merkt tevens de opkomst van polycentrische denkbeelden en voorstellingen van Gods aanwezigheid en werking in de wereld op. God wordt niet langer voorgesteld als de ene bron van waaruit en waarnaartoe alles beweegt. Deze tendens gaat gepaard met een zeker polytheïsme. Onderzoek geeft aan dat overgave aan anonieme krachten en geesten, maar ook het geloof in de rol van zowel het toeval als het lot of het bestaan van een Plan en de voorzienigheid, niet ongewoon zijn. Ook de combinatie van de twee komt veelvuldig voor: het toeval wordt er als een plan van een hogere kracht gezien waartoe men toegang heeft door astrologie, horoscopen en andere spirituele activiteiten. Het is net alsof de drie Schikgodinnen opnieuw de lakens uitdelen: alsof het Toeval (*Tuchè*), het Lot (*Moira*) en de Noodzakelijkheid (*Anagkè*) het web van de draden van het leven spannen en de mensen op die manier helpen om om te gaan met het lijden, de dood en het kwaad. (3) Als derde karakteristiek vermeldt van der Ven de bevinding dat de meeste mensen God opvatten als niet-persoonlijk (wat niet hetzelfde is als het negatief geconnoteerde 'onpersoonlijk'): als het 'goddelijke'.

De beelden van adem, kracht, geest, stuwkracht, prikkel en inspiratie wijzen ons op het feit dat God bij voorkeur gezien wordt als een niet-persoonlijke goddelijke kracht en energie. (4) Ten slotte, in nauwe relatie tot de derde karakteristiek, is er de huiver voor een al te expliciet verbeelden van God. Velen hebben het moeilijk met het bijbels-christelijke portret van een persoonlijke God die spreekt, weet, voelt, liefheeft, oordeelt en beloont. Wie zich eerder aangetrokken weet tot niet-persoonlijke godsbeelden, heeft daarentegen vaak een voorkeur voor wat van der Ven de 'an-iconiciteit' van God noemt: het afzien van beelden en voorstellingen van God. Enigszins paradoxaal voorgesteld: het behoort precies tot de actuele godsvoorstelling dat van God geen beelden en voorstellingen aangehouden worden. Dergelijke attitude mag bovendien niet te vlug als onwetendheid of vaagheid afgedaan worden, maar zou een belangrijk aspect van de transformatie van het actuele godsgeloof uitmaken.[10]

Om het christelijke geloof voor de hedendaagse mens opnieuw geloofwaardig te maken, pleit van der Ven op basis van deze bevindingen voor het aanpassen van de traditionele theïstische doctrine. De theologie moet zichzelf laten raken door deze uitdagende verschuivingen en meer het immanente karakter van God benadrukken. Ze moet durven verwijzen naar het polycentrische karakter van het goddelijke, het gebruik van niet-persoonlijke godsbeelden aanmoedigen, en grenzen stellen aan een te nadrukkelijke verbeelding van God.

Het is duidelijk dat deze spirituele en theologische trends een soort negatieve theologie voorstaan die zich door de cultuur heeft laten inspireren én motiveren. Ze streeft naar het relativeren van de christelijke traditie, en meer specifiek van deze elementen die als dominerend en verdrukkend ervaren worden. Het resultaat is een spiritualiteit die meer plaats laat voor diversiteit, vrijheid, kracht, energie, optimisme, enzovoort. Religiositeit wordt op die manier een bron van enthousiasme en vreugde die de mens de kracht kan geven om het hoofd te bieden aan de schaduwzijden van het bestaan.[11] Deze cultureel-apofatische attitude lijkt op te roepen tot het schrappen van alle oude en zwaarbeladen religieuze beelden en ideeën. Zo kan er ruimte ontstaan voor nieuwe religieuze beelden

en ideeën die meer aansluiting vinden bij het religieuze verlangen naar harmonie, cohesie, enzovoort.

Oplossing en symptoom

Dit brengt ons tot enkele observaties en een stelling. Het ietsisme maakt integraal deel uit van de hedendaagse zoektocht naar zin, vervulling en harmonie. Op zich vormt het al een impliciete kritiek op de zinloosheid van de moderne maatschappij en de leegte die de seculiere rationaliteit heeft achtergelaten. De demythologisering of onttovering van de wereld wordt omgedraaid in een herbetovering. Daarnaast licht in deze religieuze heropleving ook iets op van de onbestendigheid waarmee mensen tot identiteit komen. Identiteitsvorming heeft vandaag immers plaats in een wereld waarin de grote sturende verhalen en tradities verdacht en ongeloofwaardig geworden zijn. Individuen voelen zich geconfronteerd met een uitgebreid aanbod van religieuze en levensbeschouwelijke 'producten' terwijl ze nauwelijks over begeleiding of structuur beschikken die hen zou kunnen helpen bij het maken van hun keuze. Het subject dat als het centrum van de eigen zingeving wordt bejubeld, ervaart hierbij een geweldige decentrering, zeker wanneer het aanbotst tegen ervaringen van eindigheid. Het subject is niet langer meester over de eigen betekenisstichting. In het ietsisme tracht het met deze decentrering om te gaan door ze te plaatsen binnen een zelfoverstijgingsbeweging. De grensbeleving van het subject wordt religieus verbonden met de ervaring van 'iets meer', dat niet zelden gelokaliseerd wordt in de diepste kern van het eigen zelf. Of nog concreter gesteld: het moderne proces waarbij het subject vergoddelijkt werd, blijkt zich verder te ontwikkelen in een postmoderne vergoddelijking van het gedecentreerde subject.

De vage religiositeit zou dan tegelijk zowel het symptoom als de oplossing zijn van het zelfbewuste moderne subject dat niet langer meester is van zichzelf. In zijn zoektocht naar identiteit, zin, harmonie, stabiliteit en veiligheid voegt het menselijke subject zich in een beweging van zelftranscendentie naar iets anders, naar het goddelijke. Zodoende laat deze zelfoverschrijding zowel de grenzen van het menselijke subject zien als de mogelijkheid om

ermee om te gaan. Het feit dat steeds meer mensen geloven in een leven na de dood bevestigt deze gedachte. Juist omdat het zoeken naar zin een act van het zelf geworden is, is het moeilijk om de eigen dood, als het einde van dit zelf, te plaatsen.[12] Vandaar dat de hernieuwde religieuze interesse, als 'de vergoddelijking door decentrering', eerst en vooral het beheersen van de contingentie op het oog heeft. Het ietsisme opent als het ware een rustgevende en hartelijke horizon waarin alles een plaats krijgt en alles met alles verbonden is. Dit zou een verklaring kunnen zijn waarom deze culturele negatieve theologie als keerzijde een overvloedige religieuze verbeelding kan hebben, die op haar beurt dan weer gevoed wordt door de diversiteit van de religieuze markt. En verrassend genoeg zijn daar verschillende fenomenen in opgang die in de moderniteit, ook in theologische middens, verworpen of geontmythologiseerd werden, zoals het geloof in engelen, mirakels en bovennatuurlijke krachten.

Bij deze religieuze heropleving is het legitiem zich af te vragen waarom mensen in hun zoektocht naar identiteit en religie niet terugkeren naar het christendom, zeker wanneer we vaststellen dat veel van hen nominaal nog steeds christen zijn (want gedoopt). Omwille van de voortschrijdende detraditionalisering is het cultureel gesproken echter weinig opportuun een onmiddellijke link te leggen tussen deze vage religiositeit en het christelijke geloof. De christelijke verstaanshorizon determineert niet langer het levensbeschouwelijke kader waarin onze samenleving en cultuur zich bevinden. Sommigen wijten dit aan het feit dat het christelijke geloof zich van de cultuur vervreemd heeft en stellen daarom, zoals van der Ven, dat de taal en de structuren van de kerk verouderd zijn en vernieuwd moeten worden. Het is niettemin een overdenking waard of dit werkelijk het volledige antwoord is op de vraag. Misschien is er iets in het christelijke geloof zelf dat een te gemakkelijke terugkeer van diegenen die de karakteristieken van de culturele negatieve theologie delen, bemoeilijkt.

7.2 Pluralisering en het relativeren van de christelijke particulariteit

Naast detraditionalisering is, zoals vermeld, de pluralisering van de religie een aspect van de transformatie van de religie in Europa, en dit zowel vanuit een intra- als vanuit een interreligieus perspectief. Het bewustzijn van deze pluralisering is gegroeid door het toenemend aantal contacten met andere religieuze tradities. Niettemin lijkt het erop dat het besef van deze religieuze diversiteit een bijkomende voedingsbron is voor de cultureel gemotiveerde apofatische theologie die we in de vorige paragrafen beschreven hebben. In het huidige culturele bewustzijn leeft een nog groeiende eensgezindheid dat boven, onder of achter de vele vormen en tradities van religiositeit en spiritualiteit uiteindelijk eenzelfde religieus verlangen, eenzelfde relatie tot het goddelijke (of hoe deze transcendente realiteit ook benoemd wordt) steekt. Religieuze veelheid is dan het gevolg van het feit dat dit ene religieuze verlangen, afhankelijk van tijd en plaats, cultuur en context, op verschillende manieren wordt uitgedrukt. Deze veronderstelling is terug te vinden in zowel christelijke als niet-christelijke middens.

In de genoemde reeks 'De Verloren Zoon' uit *De Standaard*, maar dan een maand eerder, stond een getuigenis van een vrouw, actief in een van de grootste, Vlaamse, rooms-katholieke vrouwenbewegingen.[13] In haar jeugd was ze sterk geëngageerd in de pastorale activiteiten van haar parochie en heeft ze theologie gestudeerd aan de K.U. Leuven: 'Nadien zat ik eigenlijk verveeld met al die theoretische kennis en dat westerse godsbeeld van God buiten en boven ons. Hoe jong ik ook was, ik had al ervaringen achter de rug die me meer naar de essentie deden zoeken. Dat ik naar India vertrok voor een doctoraalstudie was een gelukkige samenloop van omstandigheden. Toen ik er de oude teksten van de Bhagavadgita las, ging plots de gehoopte wereld van diepte voor me open. In die eeuwenoude geschriften stond te lezen waar ik al jaren op broedde: dat god een inwonende god is. God en mens kunnen een samenwerkend genootschap zijn.

God is voor mij veel ruimer dan een persoon of de figuur van Christus. Momenteel gebruik ik voor God liever de omschrijving

perspectief van ruimte, openheid en continu appel. Als ik wakker word, is mijn eerste gedachte: wat staat me vandaag allemaal te wachten? En: hoe kan ik dit alles doen op een manier dat ik instrument ben van God? Alles wat ik doe, is in feite niet meer dan meewerken. Daar hoef je niet godvruchtig voor te zijn, en evenmin is het een gespeelde rol. Het is een wezenlijk gevoel dat me veel doet relativeren en loslaten. [...]

Zelf ervaar ik meer en meer een soort eenheid. [...] Ik herinner me een prachtig moment toen ik aan de voet van de Himalaya een bibliotheek bezocht die zich specialiseerde in alle godsdiensten van de wereld. Toen we daar met een bont gezelschap naar de zonsondergang stonden te kijken, vloeide alles samen voor mij. Het werd me plots duidelijk dat er maar één ervaring is. Al de rest is vorm. Die ervaring kun je God noemen, of eenheid. Alles is met alles verbonden. Of om het met een typisch hindoeïstisch beeld te zeggen: als een mens zichzelf laag na laag afpelt komt hij bij een kern die harmonieus is. Al de rest scheidt. [...]

Het allerdiepste van mezelf terugvinden in het allerdiepste van een ander, en zo een mens van betekenis zijn voor de samenleving, daar gaat het om.'

Samen met de detraditionalisering blijkt ook de pluralisering in een negatieve theologie te resulteren die zich ontdoet van de metaforen, concepten en verhalen van de christelijke traditie. Deze apofatische tendens relativeert in het christelijke geloof precies dat wat hiervan een uniek, specifiek geloof maakt – en dus juist dat wat het christelijke verhaal doet verschillen en soms zelfs botsen met andere religies. Hoe meer de specificiteit van het christendom een obstakel vormt om tot de onderliggende, originele religieuze ervaring van harmonie en eenheid te komen, hoe meer deze specificiteit moet worden uitgewist. Wat van het christendom een particuliere godsdienst maakt, dient tussen haakjes geplaatst of minstens geneutraliseerd te worden als slechts één manier om naar het goddelijke te verwijzen. Het gedeelde ene gevoel van religieuze authenticiteit, van het verlangen naar heelheid en harmonie, doet mensen uitwissen wat verschil binnenbrengt – zoals particuliere waarheidsclaims, specifieke praktijken en verhalen, beelden en concepten.

Hetzelfde procédé kan men vaststellen bij heel wat theologen die nadenken over de verhouding tussen het christelijke geloof en de andere godsdiensten. Verschillende metaforen worden gebruikt om de religieuze pluraliteit vanuit een onderliggende eenheid te begrijpen. Zo is er het beeld van de verschillende wegen die leiden naar dezelfde, mystiek in wolken gehulde bergtop; de gelijkenis van de verschillende delen en ledematen van de olifant; de parabel van de verschillende perspectieven die men kan innemen bij het bekijken van een dauwdruppel die glinstert in de dageraad[14]; het model van de vele kleuren van de regenboog, enzovoort. Zogenaamde pluralistische denkers als John Hick en Paul Knitter verdedigen een dergelijke positie. Religieuze pluraliteit is bij hen uiteindelijk de andere zijde van een fundamentelere religieuze eenheid en vervult zelfs een pedagogische rol in een alomvattend leerproces naar meer religieuze harmonie en vrede.[15] Daarom moet de incarnatie (God is mens geworden in Jezus) als een mythe beschouwd worden, als een metafoor, als de christelijke manier om onze relatie met het transcendente ('The Real') uit te drukken. De incarnatie mag zeker geen historische claim, noch een claim van uniciteit of onvervangbaarheid inhouden.[16]

In zijn bijdrage aan het verslagboek van het LEST IV-congres[17] over religieuze ervaring en theologische epistemologie formuleert de Indische theoloog Sebastian Painadath een gelijkaardig punt. Hiertoe neemt hij het klassieke onderscheid dat Paul Tillich maakt tussen religie en cultuur op: 'De cultuur is de vorm van de religie, de religie de inhoud van de cultuur.'[18] Hij vervangt echter 'religie' door 'spiritualiteit' en 'cultuur' door 'religie'. 'Religie is de ontvouwing van spiritualiteit; spiritualiteit is de dieptedimensie van religie.' Religies zijn voor Painadath concrete symbolische vormgevingen van spiritualiteit terwijl spiritualiteit de substantie uitmaakt van de religies. 'De universele spirituele ervaring vindt concrete uitdrukking in de diversiteit van de religies.'[19] Spiritualiteit, gefundeerd in een mystieke betrokkenheid op het transcendente, is bijgevolg wat de verschillende cultureel historische religies verbindt. Wie doorheen de religie niet tot die dieperliggende spiritualiteit reikt, laat de religie verstarren tot fundamentalisme.

Men kan zich afvragen of de hindoemetafoor waarnaar in het boven geciteerde tekstfragment gerefereerd wordt, namelijk die van de vrucht waarvan men laag na laag afpelt om uiteindelijk bij een harmonieuze pit te geraken, wel het meest aangewezen beeld is om in te schatten wat de aard van de religieuze pluraliteit is. Misschien past de metafoor van de ui beter om de draagwijdte van dergelijke apofatische 'afpelbeweging' juist in te schatten. Wanneer we bij een ui laag na laag verwijderen, blijft er uiteindelijk immers geen kern over, maar enkel de verschillende schillen. Wie door het schrappen van religieuze praktijken, rituelen, verhalen en overtuigingen op zoek gaat naar de universele kern van een godsdienst, blijft met lege handen achter.

7.3 AMBIGUÏTEITEN EN OPPORTUNITEITEN

Deze cultureel gemotiveerde apofatische tendensen leren ons iets over de actuele situatie waarin christenen geplaatst zijn. Ze bepalen in belangrijke mate de context van waaruit ze uitgedaagd worden om over hun geloof na te denken. Bovendien spreken deze tendensen blijkbaar ook christenen aan en bevragen ze het christelijke geloof van binnenuit. Dat de twee geciteerde getuigenissen van pastors zijn, is in dat verband veelzeggend.

Ook de positie die de Nederlandse protestantse theoloog Gijs Dingemans voorstaat, is analoog. Het vraagteken in de ondertitel van zijn recente essay *'Ietsisme' – Een basis voor christelijke spiritualiteit?* mag wat hem zelf betreft eigenlijk gerust wegvallen. Voor Dingemans getuigt het ietsisme immers van de fundamentele religieuze basisverhouding van de mens tot Iets groters, die vorm krijgt in verschillende culturen via verschillende religies. Het christendom is dan onze historisch-bepaalde inkleuring van deze verhouding tot het heilige, zoals ook andere godsdiensten 'opvangnetwerken' zijn, 'waarin mensen door de eeuwen heen geprobeerd hebben in het reine te komen met dat grote Mysterie, de Ene, de Onnoembare, of God'.[20] Dingemans gaat dus uit van een fundamentele continuïteit tussen het ietsisme en het christelijke geloof, waarbij het ietsisme in onze huidige context van detraditionalisering nieuwe vormen van kerkvorming en spiritualiteit mogelijk maakt.

Hij verwijst hier naar nieuwe geloofsgemeenschappen ('woestijnbloemen') die 'allemaal op zijn minst openheid moeten bieden voor het Grote Mysterie, dat ondoorgrondelijk op de achtergrond van onze werkelijkheid staat, en in de diepte verbonden moeten zijn met de oerbronnen van de religie'.[21] Culturele negatieve theologie en christelijk geloof worden hier in theologisch opzicht nog nauwelijks onderscheiden. Het aantrekkelijke van het ietsisme bestaat voor Dingemans precies erin dat het het Mysterie mysterie laat zijn: 'Het is goed dat we nu veel oude ballast en bedenksels over God overboord kunnen gooien om op een nieuwe manier tegen het verschijnsel religie aan te kijken.'[22]

Of dit de wijze is waarop de uitdaging van het ietsisme voor het christelijke geloof aangegaan moet worden, valt te betwijfelen. Om dit punt duidelijker te kunnen maken wagen we ons nu aan een uitdrukkelijker analyse van dit fenomeen, eerst door het te beschrijven in relatie tot een christelijk godsverstaan, vervolgens door de ambiguïteiten en opportuniteiten ervan aan te geven.

Beschrijving van het ietsisme in relatie tot een christelijk godsverstaan

Vanuit het perspectief van een christelijke verstaanshorizon kan men stellen dat het ietsisme – als culturele negatieve theologie – in al zijn verscheidenheid afscheid neemt van de christelijke God die zich in de particuliere geschiedenis openbaart. Hieruit blijkt een dubbel onbehagen ten opzichte van een God die als een Tegenover concrete geschiedenis met ons maakt. Dit onbehagen betreft immers zowel (1) het geloof in een God als Tegenover als (2) de concrete manier waarop deze God zich heeft laten kennen in de particulariteit en de contingentie van de geschiedenis. Anders gezegd: mensen hebben het moeilijk met (1) de openbaring en (2) met de wijze waarop openbaring concreet geschiedt. (1) Tijdgenoten hebben vooreerst inderdaad moeite met de *andersheid* van God, een God die vanuit zijn/haar verschil met de geschiedenis op de geschiedenis afkomt – een God die zich openbaart als de andere van de wereld en de geschiedenis. Ze ervaren een onvermogen om zich een transcendentie voor te stellen die écht ontsnapt, die echt

voorafgaat aan het menselijke. Dit onvermogen wordt enkel versterkt wanneer deze transcendentie zich bovendien laat kennen als een persoonlijke God die mensen appelleert, verontrust, uitdaagt, oordeelt, et cetera. Het betreft een onbehagen met zowel de structuur van het geloof als het komen tot geloof, begrepen als antwoord op een vooraf gegeven en uitdagend appèl. (2) Dit onbehagen betreft zoals gezegd niet alleen de christelijke God als Tegenover, maar ook de wijze waarop deze God *concreet zichtbaar* wordt in de particulariteit van de geschiedenis. Christelijke godskennis is intrinsiek verbonden met de interpretatie van concrete gebeurtenissen en verhalen, die ingebed zijn in de particuliere geschiedenissen van interpretatie en beleefd worden door specifieke interpretatiegemeenschappen. Mensen hebben moeite met de onherleidbare band tussen openbaring en particuliere geschiedenis, een geloofstraditie die concrete geschiedenis maakt en er onlosmakelijk mee verbonden blijft. Christenen belijden immers dat deze God zich laat kennen, op definitieve wijze, onherhaalbaar, uniek, in bijzondere gebeurtenissen op specifieke tijdstippen. Het culminatiepunt hiervan is de geloofsbelijdenis dat de concrete mens Jezus van Nazaret de Christus is en dat God zich in deze Jezus Christus op onvergelijkelijke wijze heeft geopenbaard. Onder het oogpunt van de geschiedenis gaat het hier echter om gebeurtenissen en ogenblikken die even contingent en particulier zijn als iedere andere historische aangelegenheid.[23]

Omwille van het steeds verder wegebben van de overlap tussen de christelijke verstaanshorizon en de actuele cultuur wordt het afscheid van de te expliciet christelijke God van de geschiedenis manifester dan ooit. Het is moeilijk geworden om het ietsisme via een of andere theologische correlatiemethode als 'in wezen nog christelijk' te recupereren. Er is niet langer een gemakkelijke link te maken tussen deze culturele vage religiositeit en het christelijke geloof.[24] Eerder dan het poneren van continuïteit tussen beide, vraagt deze religieuze heropleving om een analyse die oog heeft voor wat onderscheidt. Drie zaken vallen dan op. (1) De god, of het goddelijke, die uit het culturele apofatisme naar voren komt, vertrekt niet vanuit het verschil tussen God en geschiedenis, maar is holistisch van aard. De onderliggende ervaring is er één van een-

heid en harmonie. Het goddelijke is overal, in iedereen; geen enkele particuliere beeldvorming of uitdrukking kan het goddelijke bepalen of beperken. Het is niet gebonden aan of gedefinieerd vanuit verhalen en gebeurtenissen, maar altijd en overal. Deze religiositeit spreekt van een goddelijke oerkracht die zich nu net niet aan een specifieke plaats en tijd bindt. Vandaar dat dergelijke religiositeit vaak gepaard gaat met een circulaire tijdsopvatting, en veel minder met een lineaire. (2) Ten tweede gaat deze religiositeit gepaard met een immanentisering van het goddelijke, vaak uitmondend in een soort pantheïsme, eventueel zelfs gekruid met neoanimistische trekken en zogenaamde paranormale verschijnselen. (3) Ten slotte: vanuit een epistemologisch oogpunt verbindt dit type religiositeit religieuze waarheid met het algemene, met het ene religieuze mysterie, de oerbron, met wat aan elke bepaling ontsnapt. Wat concreet en particulier is, kan eventueel vorm of expressie hiervan zijn, maar moet uiteindelijk achtergelaten worden wanneer men tot de diepste kern, tot de waarheid wil doordringen. Wie God resoluut vanuit de narrativiteit en particulariteit van de christelijke traditie denkt, botst, doorheen de confrontatie met dergelijk denken over het goddelijke en de religie, met het specifieke profiel van het christelijke godsgeloof.

Opportuniteiten

Zoals we al stelden, leert deze culturele apofatische trend ons iets over de actuele context, en de wijze waarop mensen vanuit deze context tegen het christelijke geloof aankijken. Voor een theologie die vandaag een nieuwe verhouding zoekt tot deze context, is het belangrijk aandacht te hebben voor zowel de opportuniteiten als de ambiguïteiten. Eerst sommen we de opportuniteiten op. (1) Er gaat van deze culturele apofatische tendens onmiskenbaar een godsdienstkritiek uit, die zich keert tegen een te transcendente God, tegen een God en godsdienst die mensen klein houdt en van zichzelf doet vervreemden. (2) Bovendien ventileert deze trend een kritiek op de moderniteit; ze geeft uiting aan het bewustzijn dat er grenzen zijn aan het menselijke kennen en kunnen. Een louter op rationaliteit en seculariteit gebouwde horizon van betekenis-

stichting miskent blijkbaar de diepere lagen van het menselijke leven en samenleven. (3) Ten slotte spreekt uit deze religiositeit de wil tot verzoening tussen de godsdiensten, het streven naar een vredevolle samenleving tussen de mensen van diverse levensovertuigingen en religies – het verlangen naar eenheid, verzoening, harmonie en voltooiing.

Ambiguïteiten

Zowel vanuit cultureel als vanuit theologisch opzicht zijn er naast opportuniteiten ook ambiguïteiten aan te duiden. (1) Ten eerste doet de natuur van God en het goddelijke zoals ze zich manifesteert in het culturele apofatisme, de vraag rijzen of we hier niet te maken hebben met een god van het zelf, een vergoddelijkt zelf (zelfvergoddelijking via 'decentrering'). Dit resulteert veeleer in een opvatting van goddelijkheid die uiteindelijk zo onbepaalbaar blijft dat ze niets meer zegt, dat ze uiteindelijk geen verschil meer kan maken. Het lijkt wel te gaan om mijn of onze goddelijkheid. Wat is hier projectie? Wat zijn hier de voor werkelijkheid genomen wensen? (2) Ten tweede is er de link tussen deze religieuze heropleving en wat klassiek als bijgeloof en projectie werd gezien: magie, paranormale fenomenen en krachten, et cetera. Dit doet de vraag rijzen of er nog criteria aangeduid kunnen worden voor 'ware' en 'valse' godsdienst, andere criteria dan de mate waarin godsdienst de mens verzoent met de contingentie van zijn of haar bestaan, de grenzen waartegen hij of zij aanbotst… (3) Ten derde, hierop verder doorgaand, als we spreken over verzoening, voltooiing, vervulling, harmonie: verzoening voor wie? En hoe? Leidt dit soort religiositeit niet weg van de concrete geschiedenis; creëert het geen ruimte van onbetrokkenheid om het in de geschiedenis te kunnen uithouden? Dit lijkt al te gemakkelijk te midden van zoveel onverzoendheid, conflict, lijden, onrecht en dood. Voor de Duitse theoloog Johann Baptist Metz is dit overduidelijk, wanneer hij schrijft: 'Religie is er enkel nog in dionysische vorm, als het verwerven van geluk door het vermijden van leed en droefheid, en als het tot rust brengen van onbestemde angsten. Religie is er als mythische betovering van de ziel, als psychologisch-esthetische verontschuldigingsmechanisme

voor de mens, die alle eschatologische verontrusting heeft stilgezet in de droom van de eeuwige terugkeer van hetzelfde, of ook – nog religieuzer – in de opnieuw opduikende zielsverhuizings- en reïncarnatiefantasieën.'[25] (4) Een laatste cluster van vragen: functioneert godsdienst eigenlijk wel als geluksleverancier? Kan ze wel zo functioneren? Slaagt dergelijke religie erin mensen echt te helpen wanneer ze botsen op of overvallen worden door de contingentie van het bestaan? En naarmate deze cultureel gemotiveerde negatieve theologie zich ook intern-christelijk ontwikkelt, stelt zich de vraag of dit de wijze is waarop de christelijke godsdienst werkt. Specifieker vraagt de theoloog zich af of dergelijke vage holistische godsdienst, zonder al te veel narrativiteit en particulariteit, een alternatief biedt voor het christelijke geloof, dan wel voor gelovigen vandaag eerder zijn voltooiing is, zijn nieuwe gestalte: is het ietsisme de toekomst van het christendom?

Een affirmatief antwoord op deze laatste vraag zou kunnen impliceren dat de transformatie van de religie in Europa ook de transformatie van het christelijke geloof bewerkt: de relativering van het christelijke geloof in een God die zich als Tegenover onherleidbaar in de concrete geschiedenis openbaart. Deze relativering van het specifiek christelijke resulteert dan in een soort algemene religiositeit. Vandaar dat de theologische vraag aangaande het ietsisme als volgt luidt: bepaalt het cultureel gemotiveerde apofatisme, ook voor christenen een nieuwe religieuze bestaanswijze? Geldt het ook voor hen als de hedendaagse verschijningswijze van het christelijke geloof, misschien zelf als zijn voltooiing? Of is het eerder een uitdrukking van een postchristelijke levensattitude?

7.4 Het herontdekken van de christelijke negatieve theologie in het hart van de radicale theologische hermeneutiek

Het zal de lezer niet verbazen dat we voor het laatste antwoord kiezen. Het culturele apofatisme is eerder de exponent van een postchristelijke religiositeit dan wel de toekomst van het christelijke geloof. Zoals al aangehaald vrezen we immers dat twee onlosmakelijk met elkaar verbonden aspecten van het christelijke geloof

verloren gaan. Enerzijds staat het geloof in een God als Tegenover van de geschiedenis, bepaald vanuit het constitutieve verschil tussen God en mens/geschiedenis, op het spel; anderzijds komt het belang van Gods betrokkenheid op de mens en de geschiedenis in het gedrang, een betrokkenheid die maar concreet vorm krijgt en gelezen kan worden in de particulariteit van de geschiedenis. Het is van deze twee aspecten dat de levende christelijke traditie getuigenis aflegt in verhaal, praxis, doctrine en ritueel. Bovendien maken ze, gecombineerd, het specifieke kritisch-hermeneutische bewustzijn van de christelijke verhaaltraditie uit. Want in het christelijke geloof gaat het niet in de eerste plaats om de mens op zoek naar God, maar uiteindelijk om *het antwoord van de mens op de zoektocht van God* naar de mens. Geloven is dan de keuze om vanuit het perspectief van deze God naar de geschiedenis te kijken en ze te interpreteren. Christenen geloven in een God die zich als concrete liefde openbaart en die als Liefde lees- en interpretatiesleutel wordt voor de geschiedenis.

Dit maakt een al te gemakkelijke gelijkschakeling tussen het culturele apofatisme en de christelijke negatieve theologie onmogelijk. Nochtans lijkt zich hier, volgens sommigen, een opportuniteit te presenteren, die een nauwe verbinding tussen cultuur en christelijke traditie opnieuw mogelijk moet maken. Precies in het ietsisme zou zich een nieuwe mogelijkheid aandienen om de relevantie en de plausibiliteit van het christelijke geloof opnieuw cultureel te verankeren. De culturele negatief-theologische tendens vormt dan het aanknopingspunt om de christelijke traditie te correleren met de postmoderne context. Echter, de voortgaande detraditionalisering en de pluralisering van het levensbeschouwelijke landschap verhinderen een te gemakkelijke veronderstelling van continuïteit. Meer nog, voor veel denkers gaan ze gepaard met een nieuwe en verhoogde gevoeligheid voor discontinuïteit en verschil. Het is zeker zo dat de christelijke theologie zich uitgedaagd moet weten door het culturele apofatisme, maar niet in de eerste plaats om het te recupereren omwille van de gelijkenissen met haar eigen apofatische bewustzijn. Integendeel, het culturele apofatisme dwingt de christelijke theologie om opnieuw haar eigen specifieke positie te herontdekken, haar eigen theologische apofatische tra-

ditie incluis. In een christelijk radicaal hermeneutisch bewustzijn heft de apofasis het positieve spreken over God niet op, maar is ze intrinsiek in dit spreken aan het werk. In wat volgt wil ik dit punt verder ontwikkelen.

Het specifiek christelijke kritisch-hermeneutische bewustzijn is een resoluut theologisch bewustzijn dat aanstuurt op een voortdurende christelijke radicale hermeneutiek van de geloofsgeschiedenis waarin God aan het werk is. Deze hermeneutiek startte al in het Oude Testament, waar het exodusgebeuren voor het joodse volk de theologische leessleutel vormt voor Gods werkzaamheid in de geschiedenis. Deze continue theologische interpretatie van de uittocht uit Egypte functioneert zowel in etiologisch ('omdat toen, daarom ook nu') als in paradigmatisch opzicht ('zoals toen, zo ook nu'). In de theologische hermeneutiek van het heden van het joodse volk vormt het exodusgebeuren het structurerende patroon voor nieuwe ervaringen van Gods heilvolle betrokkenheid op de geschiedenis, ervaringen die tegelijk de exodus-godservaring opnieuw gestalte geven.[26] Het overgeleverde verleden biedt hen een interpretatie van het verleden terwijl het beleefde en geïnterpreteerde heden de heilservaringen van het verleden opnieuw actualiseert. Het is precies in dit soort hermeneutiek dat het joods-christelijke apofatisch-theologische bewustzijn gesitueerd moet worden. Godsopenbaring en beeldverbod gaan er samen: de openbaring aan Mozes bij het brandende braambos 'Ik ben er voor u' (Ex. 3,14) loopt immers uit op het 'U zult geen beelden maken' op de Sinaï (Ex. 20,4), want 'Ik ben de Heer uw God die u heeft weggeleid uit Egypte, het slavenhuis' (Ex. 20,2). Het negatief-theologische kritische bewustzijn leidt dus niet weg van de geschiedenis, God scheidend van het historische en het particuliere, maar *kwalificeert* de wijze waarop de geschiedenis theologisch geïnterpreteerd moet worden. Want de God die zich openbaart in de geschiedenis is niet in het historische te vatten. Elk aanduiden van Gods werkzaamheid in de geschiedenis is daarom voorwerp van een onophoudelijke hermeneutiek.

Hetzelfde kritische bewustzijn is aan het werk in het Nieuwe Testament. Ook hier wordt vanaf het begin de christologische leessleutel van de theologische geschiedenishermeneutiek nega-

tief-theologisch geradicaliseerd. Ook nu leidt deze radicale hermeneutiek God en de godsgelovigen niet weg uit de geschiedenis, integendeel. Het transfiguratieverhaal (Mc 9,2-10) dat Jezus als de verheerlijkte Christus presenteert in gesprek met Elia en Mozes, is wat dit betreft veelzeggend. Marcus schrijft bijvoorbeeld dat Jezus' kleren zo wit werden 'als geen volder ter wereld maken kan' (Mc 9,3). De verheerlijkte Christus is niet in het aardse te vatten. Als Petrus dan vol ontzag voorstelt om drie tenten te bouwen, weet hij inderdaad niet goed wat hij zegt (Mc 9,6). De evangelist die zijn toevlucht neemt tot dit verhaal om iets over Jezus uit te drukken, laat vervolgens God zelf Jezus typeren, waarna hij het gebeuren plots afsluit: toen de leerlingen rondkeken, zagen ze niemand meer buiten Jezus. Ze moeten opnieuw de berg afdalen. Dat de verrezen Christus niet in het aardse te vatten is, maar tegelijk niet losstaat van de aardse Jezus, wordt op bijzondere wijze in het verhaal van de Emmaüsgangers uitgedrukt (Lc 24,13-32). De twee reizigers naar Emmaüs ontmoeten een vreemde, die zich in de ontmoeting in woord en daad laat herkennen als de Christus maar bij de herkenning zich onmiddellijk aan hen onttrekt. In de herlezing van de Schriften en in de maaltijdgemeenschap openbaart zich de verrezen Christus. Bovendien geeft de evangelist hier aan dat precies in het concrete woord en in het maaltijd houden de gemeenschap met deze verrezen Christus gerealiseerd kan worden.

Hier botsen we inderdaad op het christelijk apofatisch-theologische voorbehoud: slechts in het uiterst concrete, in het historische en contingente – en in een interpretatie hiervan – komt God onherleidbaar en definitief nabij, echter zonder hiermee samen te vallen. Incarnatie betekent dan ook nooit het opheffen van het historisch-particuliere in termen van het universele, of van het contingente/historische in termen van het absolute, maar het inschrijven van dit laatste in het eerste, zonder afbreuk te doen aan het eerste, maar tegelijk ook zonder dat het laatste zomaar geïsoleerd kan worden van of herleid kan worden tot het eerste. Slechts in het uiterst menselijke openbaart God zich, niet erzonder – slechts in het uiterst historische leest de christen Gods aanwezigheid en werkzaamheid.[27]

Gods onuitspreekbaarheid heeft niets te maken met vaagheid, noch met iets dat van het concrete wegleidt, maar leidt naar de

geschiedenis zelf. God als de Andere van de geschiedenis is op die geschiedenis betrokken als een zeer bepaalde Liefde die zich in de geschiedenis waarmaakt, als een profetische uitdaging aan allen om Gods onzichtbare aanwezigheid en werkzaamheid zichtbaar te maken – zoals ook de liefde tussen twee mensen geen onbepaald gegeven is, maar zich enkel realiseert en slechts overleeft als ze zeer concreet, tastbaar en levengevend beleefd wordt. Ook al heeft de taal van de liefde er geen woorden voor; ook al doet elk spreken haar uiteindelijke mysterie tekort.

7.5 Particulariteit, negatieve theologie en de taal van het geloof

Een dubbele waarschuwing is op dit punt evenwel gepast. De hernieuwde interesse voor de particulariteit van het christelijke geloof zou eenvoudigweg verstaan kunnen worden als een pleidooi voor meer aandacht voor de particuliere geloofstaal waarin de traditie haar eigen verhalen en doctrines doorgeeft. Vasthouden aan de particulariteit van de christelijke geloofstraditie mag echter niet leiden tot particularisme.

Tegelijk is deze particulariteit ernstig te nemen, omdat datgene waar het christelijke geloof voor staat precies onherleidbaar eraan vast hangt. Vandaar dat, ook al weten christenen een onderscheid te maken tussen God en de wijze waarop God in godsbeelden ter sprake komt, ze niettemin gekwetst kunnen worden wanneer die in cultuur en media geridiculiseerd worden.

De radicaal-hermeneutische dynamiek van de taal van het geloof

Geloof heeft inderdaad te maken met een bepaald taalgebruik en christen-zijn heeft bijgevolg ook te maken met het zich eigen maken van dit taalgebruik. Niettemin hoeft dit niet noodzakelijk te leiden tot een blind en eigenzinnig particularisme of een soort dogmatisch fundamentalisme. En dit precies omwille van het negatief-theologische kritische bewustzijn dat in dit particuliere traditionele spreken aan het werk is. We lichten dit kort toe.[28]

Op de grens tussen kerk en maatschappij worden theologen (en pastors) minstens met twee problemen geconfronteerd. (1) Vooreerst geven mensen zich, omwille van het bewustzijn van de niet-reduceerbare particulariteit van de christelijke taal, in toenemende mate rekenschap van het feit dat ze niet meer, zelfs niet als christen, vertrouwd zijn met de taal en de grammatica van het christelijke geloof. Meer nog, beïnvloed door de culturele apofatische tendensen beschouwen velen van hen deze taal en grammatica als te particulier, als een te beperkende bepaling van de religiositeit en de spiritualiteit waarnaar ze op zoek zijn.[29] Voor sommige theologen is deze onwil of onmacht om met deze particulariteit om te gaan, vervolgens het argument bij uitstek om op te roepen tot een grondige herziening van de taal van de christelijke traditie. (2) Maar ook het omgekeerde komt voor. Omwille van de gegroeide gevoeligheid voor het specifieke karakter van de christelijke taal, waarschuwen nogal wat theologen en kerkleiders tegen elke aanpassing van deze christelijke taal en houden ze vast aan een quasi-letterlijk doorgeven van de overgeleverde verhalen en geloofsbeginselen. Aanpassing staat voor hen gelijk met verraad en uitholling.

In de beide gevallen komt men niet langer tot een gezonde theologische recontextualisering van de christelijke traditie. (1) In het eerste geval leidt de roep om aanpassing onder invloed van de culturele apofatische tendensen weg van één van de belangrijkste accenten van het christelijke geloof, namelijk de 'inscriptie' ervan in een particuliere geschiedenis en specifieke taal. Er is geen negatieve theologie zonder positieve theologie, geen apofasis zonder katafasis. Ook al bevraagt de negatieve theologie elk positief spreken over Gods betrokkenheid op de geschiedenis van binnenuit, toch is dergelijke positieve theologie een noodzakelijke voorwaarde voor de negatieve theologie. Een voorbeeld is hier de cultureel-apofatische moeilijkheid met de christologische claim van het christelijke geloof: Jezus is niet zomaar een profeet zoals andere profeten, maar het gezicht van God in de geschiedenis. (2) In het tweede geval beperkt het gebruik van het argument van de niet-reduceerbare particulariteit van het christendom elke speelruimte voor een legitieme theologische traditiehermeneutiek. Vaak bedoeld als een kritiek op overdreven aanpassing van de traditie

aan de context, slaat deze houding om in een onderwaardering van het apofatisch-theologisch kritische bewustzijn dat in het hart van elk positief, particulier spreken aan het werk is. Verder doorgaand op het voorbeeld van de christologische waarheidsclaim: een dergelijke houding blokkeert elke poging om, in dialoog met de hedendaagse context, nieuwe Jezusbeelden te ontwikkelen die in staat zijn om op tegelijk contextueel en theologisch plausibele wijze getuigenis af te leggen van de Christusbelijdenis. Een actuele recontextualisering van het christelijke geloof leidt inderdaad tot een verhoogde gevoeligheid voor zijn intrinsieke gebondenheid aan taal en geschiedenis (die dan theologisch gemotiveerd kan worden door een verdere uitwerking van de theologische categorie van de incarnatie), maar ook tot een versterkt bewustzijn van het radicaal-hermeneutische karakter van elk positief spreken. Meer nog: het besef van deze radicale hermeneutiek maakt intrinsiek deel uit van de particulariteit en de grammatica van de christelijke traditie, en die kan slechts operationeel worden wanneer men grondig met deze traditie vertrouwd is.

Godsbeelden en godslastering

Mogen religieuze symbolen te grabbel gegooid worden in cultuur en media? Mogen niet-christenen de draak steken met wat voor christenen heilig is? Is lachen met God, of minstens met de wijze waarop christenen met God omgaan, te tolereren?

Uit recente discussies, onder meer omtrent de Mohammedcartoons, zou alvast blijken dat christenen beter dan anderen om kunnen met wat klassiek heiligschennis of godslastering heet. Sommigen stellen zelfs dat christenen zich hieraan helemaal niet dienen te storen, vanuit het bewustzijn dat God groter is dan wat mensen van God maken of tot god maken. En het is hieraan dat humor en godsdienstkritiek herinneren. In het licht van het negatief-theologische bewustzijn is een welbegrepen godslastering – begrepen als idolatriekritiek – wellicht zelfs nodig en wenselijk, zowel in kerk als samenleving.[30]

Ze is vooreerst nodig omdat ze valse goden van hun voetstuk stoot, en alle menselijke pogingen om een idee, principe of goed te

verabsoluteren, onderuithaalt. Een samenleving die het absolute trefzeker weet aan te duiden, jaagt idolen na en mist de religieuze terughoudendheid: 'niet deze goden, maar God alleen'. En deze kritische impuls gaat ook de religie zelf aan: niet de godsbeelden, maar God zelf verdient eerbied, respect. Wie enkel voor God knielt, relativeert het al te menselijke streven naar en verwoorden van onbetwijfelbare zekerheid, waarheid en recht. Godslastering wijst dan op de dubbelzinnigheid van het menselijke project in samenleving en kerk, en appelleert aan een radicaal religieus kritisch bewustzijn. God wordt tegen god in het geding gebracht.

Maar godslastering is tegelijk onduldbaar, onterend, kwetsend en destructief, want ze raakt het hart van het christelijke geloof. Gelovigen weten maar al te goed dat godsbeelden God niet vatten, dat symbolen, beelden, heilige plaatsen en rituelen niet met God verward mogen worden. En toch voelen ze zich onbegrepen en gekwetst wanneer een samenleving haar symbolen ridiculiseert, en geen respect opbrengt voor religieuze gebruiken en gevoeligheden. Want ook al zijn ze niet God, ze spreken van God. Ze zijn Gods manier om tot ons te spreken, en tegelijk al de wijze waarop wij Gods engagement in de geschiedenis beantwoorden. Voor christenen kleeft aan de dubbelzinnigheid van het menselijke project een andere dubbelzinnigheid, eigen aan het goddelijke project met mens en geschiedenis. God laat zich niet vatten in taal en beelden, maar komt erzonder niet ter sprake. Slechts in concrete verhalen, geschiedenissen en gemeenschappen laat God van zich horen – niet onbemiddeld, niet absoluut.

En het is zelfs radicaler dan dat: God wordt op bijzondere wijze – 'definitief', 'onherleidbaar' – zichtbaar in een mens die 'voor ons' aan het kruis sterft – de gekruisigde Christus als beeld van God, de gekwetste God. En ook al mag onze interpretatiegeschiedenis van dit gebeuren niet met God verward worden, ze bepaalt voor ons niettemin grondig de wijze waarop God ons tegemoetkomt: als redding en leven voor degene die aan godslastering ten ondergaat. Bijbel en traditie zijn daarom tegelijk wel én niet de norm, en dit omwille van dezelfde reden: omdat ze van God spreken. Erin openbaart zich een God die behoedt voor letterlijkheid en verstarring: een gevonden waarheid die te zoeken blijft. Dubbelzinnig-

heid wordt zo paradox. Niet omwille van de onpeilbare afstand tussen God en mens schiet het menselijke spreken en denken over God tekort, als was God 'onbepaalbaar onbepaald' en daarom al onze beelden futiel en misplaatst. Nee: God openbaarde zich in de geschiedenis in de 'onbepaalbare bepaaldheid' van de Liefde, weliswaar met hoofdletter geschreven: ook al schieten woorden tot en over God tekort, men kan niet alles, en tegelijk 'niet niets' over God zeggen. Want ook dit is godslasterlijk.

Het is dit soort godslastering dat christenen moet kwetsen; het is tegen dit soort godslastering dat christenen actief dienen te protesteren. Het is deze God die christenen te midden van de geschiedenis plaatst. Want waar deze liefde tekortgedaan wordt, verknecht of geridiculiseerd, gaan het cynisme en de technocratie regeren. Maar de transformatie van het christelijke geloof in een soort algemeen religieus bewustzijn van het absolute dat het menselijke streven onder kritiek plaatst, waaruit na verloop van tijd de noties van openbaring en verhaal verdwijnen, doet ondanks het tegendeel ook deze God vergeten. Want christenen belijden dat openbaring concreet geschiedenis maakt: concrete gemeenschap, concreet beeld, concreet verhaal, concrete liefde die zich waarmaakt, naïef, kwetsbaar. Want slechts zo overleeft het christelijke religieuze kritische bewustzijn, gevoed door concrete gemeenschappen die erin slagen, in het midden van de geschiedenis, deze liefde gestalte te geven. Het gaat om de zeer concrete, onvatbaar nabije God van Jezus van Nazaret, van wie geloofsgemeenschappen in verhaal en gebaar de herinnering levend houden, en daardoor zichzelf en de samenleving blijven confronteren, onderbreken.

7.6 CONCLUSIE

De theologische herontdekking van de niet-reduceerbare particulariteit van het christelijke geloof, alsook van de radicale hermeneutiek in het hart van deze particulariteit, stelt theologen voor minstens twee belangrijke uitdagingen. Te midden van het culturele apofatisme waarschuwt deze herontdekking vooreerst voor een weliswaar cultureel aanvaard, maar toch al te gemakkelijk relativeren van de verschillen tussen overtuigingen en religies,

alsof achter alle verschillen en conflicten alles uiteindelijk neerkomt op dezelfde kern van religiositeit. Ten tweede waarschuwt deze herontdekking ook voor een al te rigoureus particularisme dat de radicale hermeneutische dynamiek uitschakelt waarin elk christelijk spreken over Gods betrokkenheid op mens en geschiedenis gevat zit. Precies dit hermeneutische bewustzijn maakt het mogelijk ook vandaag naar sporen van deze betrokkenheid uit te kijken in onze concrete geschiedenis. En misschien biedt de dialoog tussen de verschillende godsdiensten en levensbeschouwingen hierbij kansen voor christenen. Want als God zich vandaag openbaart, is het omwille van het onherleidbare historische karakter van de christelijke openbaring, misschien hier, precies in de concrete dialoog en contactname, dat voor christenen God en diens universele heilswil vandaag zichtbaar worden. Een dergelijke theologische interpretatie van de huidige geschiedenis resulteert dan niet in het relativeren van de historische particulariteit van de betrokken religieuze tradities (met het oog op een consensus achter of boven deze particuliere tradities). Ze kan integendeel misschien een vertrekpunt worden om deze geschiedenis verder te zetten, en om, inderdaad voor christenen, de onzichtbare God zichtbaar te maken. Hoe dit kan geschieden, werken we uit in het volgende hoofdstuk.

Peeters

8 Jezus tegelijk God en mens: incarnatie als struikelblok of hoeksteen voor het interreligieuze gesprek?

Er is niets in het christendom dat mensen dwingt tot geloof: geen straffe gebeurtenissen, geen ijzeren logica, geen uitzonderlijke religieuze ervaringen. Bij nader inzien worden haast al te toevallige verhalen en gebeurtenissen door christenen gelezen als de geschiedenis van God met de mensen. Er is echter niets dat deze lezing oplegt. Zeker niet wat het belangrijkste geloofspunt betreft: de belijdenis dat Jezus de Messias, de Christus, is, tegelijk God en mens, Gods vleesgeworden Woord, Gods geïncarneerde Zoon. Was hij immers niet de zoon van Maria en Jozef, dat timmermansgezin uit Nazaret? Was hij niet een marginale jood, enorm op God betrokken – dat wel – maar toch niet zo bijzonder dat mensen in hem onmiddellijk God moesten herkennen? Was de aarde werkelijk gaan beven, waren de rotsen werkelijk opengescheurd, waren de graven opengebarsten en de doden opgestaan bij de kruisdood van Jezus, zoals Matteüs verhaalt in zijn evangelie (Mt 27,51-52), dan misschien? En ook zijn verrijzenis was blijkbaar niet zo'n indrukwekkende wereldomspannende gebeurtenis, want dan hadden alle tijdgenoten niet anders gekund dan in Jezus God te zien. En het lege graf: zegden de hogepriesters en oudsten al niet dat de leerlingen het lichaam van Jezus hadden weggehaald (Mt 28,13), en hoe het tegendeel bewijzen? Niets van dat alles, en toch claimen de eerste christenen en vele generaties na hen, dat precies deze Jezus de verrezen Heer is, dat in deze concrete mens van vlees en bloed, Jezus, God ons op onvergelijkelijke en onnavolgbare wijze nabij is gekomen. Gelove wie kan!

Het is vandaag niet anders: voor velen, niet-christenen maar ook christenen, is de belijdenis dat God in Jezus mens geworden is, een harde noot om te kraken. Want ook nu dwingt niets tot deze belijdenis: geen straffe gebeurtenissen, geen ijzeren logica, geen uitzonderlijke religieuze ervaringen. Dat het in het christelijke geloof gaat om een verzameling van zinvolle christelijke waarden,

zullen weinigen ontkennen; velen zullen bovendien aannemen dat het christelijke geloof zeker nog geloofwaardig is wanneer het er gaat om een liefdevolle God, om het diepste mysterie van de werkelijkheid, om het 'iets meer' dan wat zichtbaar is, een diepere kern waarop ervaringen van vreugde en pijn, verwondering en afhankelijkheid doen botsen. Maar dat deze hele boodschap opgehangen wordt aan één mens van 2000 jaar geleden? Dat valt vandaag nauwelijks nog te geloven.

Bovendien, en dat is zowel een theoretische als een praktische zorg, is het vasthouden aan Jezus Christus als ultieme verdichting van de kern van het christelijke geloof niet bevorderlijk voor het gesprek met andere overtuigingen en godsdiensten. Velen menen, niet-christenen zowel als christenen, dat de 'Christusclaim' elke toenadering bij voorbaat in de weg staat. Dat hij een profeet was, een religieus genie, een wijze spirituele meester, zeker, maar dan van hetzelfde niveau als Mozes, Mohammed, Boeddha, of even goddelijk als Brahman, Shiva, Vishnu. Jezus de Christus is ongetwijfeld iemand die ons iets geleerd heeft over de zin en het doel van ons mens-zijn en over de wijze waarop we gelukkig kunnen samenleven. Maar hij is zeker niet de enige, voegen ze hieraan toe. Want hebben niet alle godsdiensten het menselijke heil of geluk of redding op het oog? Andere religieuze figuren hebben evengoed hiertoe hun steentje bijgedragen, en zelfs accenten gelegd die de christelijke boodschap aanvullen, wellicht zelfs vervolledigen. Waarom dan zo exclusief vasthouden aan die Jezus als Christus, die mens die 2000 jaar geleden op ongeveer 33-jarige leeftijd brutaal aan zijn einde kwam (gekruisigd zoals zovele anderen)?

In dit hoofdstuk willen we betogen, dat ook al is het nauwelijks te geloven dat God in Jezus mens is geworden, hiermee niettemin het hele christelijke geloof staat of valt. Wie iets van het christelijke geloof wil begrijpen, kan niet om Gods menswording in Jezus heen. Wie iets van de waarheidsclaim die erin uitgedrukt wordt wil verstaan, zal zich willens nillens met het 'dogma' van de 'incarnatie' – dit is de technisch-theologische term om dit geloofspunt aan te duiden – moeten inlaten. Want wat geloofswaarheid is (een waarheid om van te leven) en hoe deze waarheid functioneert, wordt erin openbaar.

We starten ons betoog met een verwijzing naar de interreligieuze dialoog. We gaan na hoe ons waarheidsverstaan er uitgedaagd wordt en hoe we de geloofswaarheid van de Christusbelijdenis op nieuwe wijze kunnen profileren. Op het einde van deze oefening hopen we duidelijk te maken dat het christelijke waarheidsverstaan misschien meer bij de actuele context aansluit dan eerst vermoed. Meer nog: op grond van dit verstaan hebben christenen vanuit hun eigen christelijke kritische bewustzijn misschien wel degelijk nog iets in te brengen in actuele maatschappelijke discussies. Maar eerst schetsen we kort hoe mensen van alle tijden met 'Jezus tegelijk God en mens' geworsteld hebben.

8.1 De godsopenbaring in Jezus Christus: een blijvende uitdaging voor de theologie

Voor joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid

Christenen geloven dat God zich in Jezus Christus definitief geopenbaard heeft. Ze hebben dit op velerlei wijze uitdrukking gegeven en doen dit ook vandaag. Ze belijden dat Jezus Christus de Zoon Gods is, naar de belijdenis van het concilie van Chalcedon (451 n.C.): tegelijk God en mens, onvermengd, onveranderd, ongedeeld, ongescheiden. Hij is omwille van ons heil op het kruis gestorven en door God opgewekt en verheven. En het is in zijn Geest dat christenen zich met elkaar in de kerk verbonden weten. Elke tijd opnieuw heeft in woord, beeld, muziek en gebaar van deze belijdenis getuigenis afgelegd.[31] Ze bevat een waarheidsaanspraak die het christelijke geloof ten diepste raakt en tekent. De God van de christenen is een God die zich resoluut met de geschiedenis inlaat, en dat op zo'n radicale wijze dat deze God werkelijk mens geworden is, deel geworden is van de geschiedenis. 'Ja, het woord is vlees geworden! Hij is onder ons zijn tent komen opslaan (Jo 1,14a). En enkel via dit vleesgeworden, 'geïncarneerde' Woord hebben we toegang tot God: 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven', tekent dezelfde evangelist Johannes op, 'Alleen door Mij heeft men toegang tot de Vader' (Jo 14,6). Dus niet alleen openbaart God zich op onvergelijkbare wijze in Jezus Christus; tegelijk is het enkel via Jezus Christus dat we God kunnen ontmoeten.

Van oudsher heeft deze christelijke waarheidsaanspraak voor problemen, misverstanden en conflicten gezorgd, zowel binnen de christelijke geloofsgemeenschappen als in hun relatie met de buitenwereld. Want christenen stellen inderdaad dat God zich zeer concreet in de geschiedenis gemengd heeft door mens te worden – een joodse man uit Nazaret, Galilea, geboren ten tijde van keizer Augustus, die, God verhoede het, zelfs op het kruis gestorven is en op de derde dag verrezen. Noch voor joden, noch voor heidenen was dit aanvaardbaar, weet Paulus (1 Kor 1,23). Ook de woelige geschiedenis van de vroege kerk is getekend door een zoeken naar een passende manier om dit geloof, dat in Jezus God ons op unieke en definitieve wijze nabij is gekomen, in de taal en het denken van de tijd uitdrukking te geven. Kapitale ogenblikken in dit zoeken, zo stelt de christelijke geloofsgemeenschap, zijn de concilies van Nicea (325), Constantinopel (381), Efese (431) en Chalcedon (451). Tegen mensen die maar niet konden aannemen dat het werkelijk God was die zich met Jezus identificeerde, beklemtoonden de vaders van de vroege kerk de *goddelijkheid* van Jezus Christus. In discussie met mensen die Jezus' mens-zijn minimaliseerden en tot schijn dreigden te maken, betoogden ze dan weer dat Jezus *werkelijk mens* was, een man van vlees en bloed, aan ons in alles gelijk (behalve de zonde). In de tijd van de vroege kerk is uiteindelijk vooral het mens-zijn van Jezus Christus moeilijk samen te denken met diens God-zijn, dat in de toenmalige hellenistische context als vertrekpunt voor de theologische betekenis van wie Jezus Christus was veel makkelijker aanvaard wordt. Het is vooral vanuit Jezus Christus' God-zijn dat kerkvaders en theologen uit de oudheid zoeken hoe ook zijn reële mens-zijn gedacht kan worden.[32]

Vanaf de moderne tijd verandert deze benaderingswijze opmerkelijk. De verlichting brengt de godsdienst voor het tribunaal van de rede, waar mensen in alle vrijheid en autonomie de werkelijkheid en het denken hierover aan een kritisch onderzoek kunnen onderwerpen. Wat de toets van de redelijkheid niet kan doorstaan, verliest zijn geloofwaardigheid. Dat Jezus een mens was, zelfs een zeer bijzondere mens, daar heeft de moderne mens geen probleem mee. Maar dat deze mens ook God is… en dus dat in hem op beslissende wijze de betekenis geopenbaard wordt van de hele mensheid

en wereldgeschiedenis, dat gaat het moderne bevattingsvermogen te boven. God als universele God, diepere grond en logica van de werkelijkheid, tot daaraan toe, en Jezus als concrete, zij het bijzondere, mens, goed. Maar God op ultieme en onherleidbare wijze binden aan een zeer concrete mens in een zeer concrete geschiedenis als 'dé weg, dé waarheid en hét leven', 'hét heil voor de wereld' (incarnatie)?

Dat is ook het probleem waarmee moderne theologen als Edward Schillebeeckx en zovele anderen worstelen, als ze – *vertrekkend van Jezus' mens-zijn* – sporen aanduiden van diens unieke relatie tot God, zijn Vader. Deze sporen zetten christenen dan op weg om van deze Jezus te belijden dat hij de Christus is, Gods definitieve openbaring als 'een op mensen bedachte God'. Schillebeeckx wijst bijvoorbeeld op Jezus' intieme ervaring van God als 'abba' (Aramees voor vadertje, papa), zeer ongewoon voor die dagen; hij duidt verder op Jezus' grensdoorbrekende optreden dat hem apart zet in de joodse samenleving, en op de bijzonder beklijvende verrijzeniservaring van de leerlingen, een ervaring van ultieme vergeving, uitgedrukt in het 'Hij leeft', 'we hebben Hem gezien' – een ervaring die hen op weg zet om in Christus gemeenschap te vormen.[33] Vanuit Jezus' mens-zijn wordt toegewerkt naar wat het betekent van deze mens te belijden dat hij de Christus is. Door deze beweging komen christenen volgens Schillebeeckx tot een beter en contextueel aangepast geloofsverstaan, en niet-christenen leren zo begrijpen dat het geloof van christenen geen achterhaald en onredelijk vasthouden is aan mythologische (waan)beelden. Zolang als de moderne westerse cultuur nog voldoende getekend was door de christelijke verstaanshorizon, slaagde deze strategie er niet zelden in om het christelijke geloof ook voor mensen van vandaag 'geloofwaardig' te maken.[34] Door de maatschappelijke processen van secularisering en detraditionalisering is deze overlap tussen christelijke verstaanshorizon en hedendaagse cultuur echter in grote mate weggeërodeerd. De moeilijke stap van de 'bijzondere mens Jezus' naar de 'Godmens Jezus' is er zeker niet evidenter op geworden.

Vandaag dienen christenen echter niet langer alleen over hun geloof na te denken in discussie met de (seculiere) moderne context, getekend door de nadruk op de autonomie en de redelijkheid van het menselijke subject, het methodisch atheïsme van wetenschap, de scheiding tussen kerk en staat, en het levensbeschouwelijke atheisme van onder meer vrijzinnigen. Het detraditionaliseringsproces heeft de onbevraagde voorgegevenheid van het christelijke geloof in Vlaanderen en omstreken onderuitgehaald. Het christelijke geloof, inclusief zijn mens- en wereldbeeld, zijn ethische opvattingen en attitudes, kortom, de hele christelijke verstaanshorizon, dient voor steeds minder mensen als (expliciete en zelfs impliciete) ultieme referentie wanneer zij hun leven en samenleven zin geven. Degenen voor wie dit wel nog het geval is, begrijpen hun christelijke identiteit niet langer als iets dat uit het verleden overgeërfd wordt, maar veeleer als een gelovige keuze die in woord en daad, en in dialoog met de samenleving, voortdurend om bevestiging vraagt.

Zoals we vroeger toegelicht hebben, heeft de modernisering de religie niet uit de samenleving gebannen.[35] In de plaats van de christelijke godsdienst is niet zomaar een seculiere cultuur getreden, maar een veelheid van levensbeschouwingen en religies hebben de vrijgekomen ruimte ingenomen. De levensbeschouwelijke en religieuze pluralisering getuigt ook van de gewijzigde manier waarop hedendaagse mensen met levensbeschouwing omgaan. Zoals sommigen al dan niet bewust kiezen om (nog) christen te zijn, zo ook wenden anderen zich tot andere godsdiensten en levensbeschouwingen, zowel de klassieke, geïnstitutionaliseerde vormen hiervan (de zogenaamde wereldggodsdiensten) als de nieuwe religieuze bewegingen (new age, wicca, et cetera).

Dit alles heeft belangrijke gevolgen voor wie vandaag over het christelijke geloof nadenkt. Het is niet langer de seculiere moderne cultuur van wetenschap en emancipatie die christenen uitdaagt om tot een vernieuwd verstaan van hun geloof in Jezus de Christus te komen. Veeleer zijn het de ontmoetingen met de diversiteit aan godsdiensten en levensbeschouwingen die hen vandaag doen nadenken over dit geloof. De actuele context, door sommigen als

postmodern omschreven, is er immers een van religieuze veelheid, van levensbeschouwelijke pluraliteit, en het is in en vanuit deze nieuwe situatie dat christenen tot een hedendaags geloofsverstaan moeten komen. Hoe verhoudt het christelijke geloof zich bijvoorbeeld tot het boeddhisme? Kunnen we Jezus en Boeddha met elkaar vergelijken? Wat betekent het als christen te erkennen dat ook andere godsdiensten mensen blijkbaar authentiek doen leven en gelukkig weten te maken?

Wanneer we hierover verder nadenken, dan wordt duidelijk dat de ontmoeting of confrontatie met andere (wereld)godsdiensten christenen voor een dubbele uitdaging stelt. (a) Ten eerste rijzen vragen op over de verhouding tussen het christelijke geloof en deze andere (wereld)religies. In de voorbije decennia werden drie ondertussen klassieke theologische denkwijzen ontwikkeld om met deze vraag om te gaan: exclusivisme, inclusivisme en pluralisme. In onze volgende paragraaf zullen we nagaan waarom de discussie van deze modellen vandaag in ademnood komt: geen enkele van deze denkstrategieën blijkt subtiel genoeg te zijn om op deze vraag een adequaat en geloofwaardig antwoord te formuleren. Op het spel staan immers zowel de eigen identiteit en waarheidsclaim van het christelijke geloof als het fundamentele respect voor andere godsdiensten, inclusief hun eigen waarheidsclaims. (b) Anderzijds werpt de confrontatie met (iemand met) een andere godsdienst de christen terug op de eigen identiteit: wat is christenzijn nu precies? Wat onderscheidt een christen van andersgelovigen? Waarin bestaat de christelijke waarheidsclaim en praxis? En hoe kan van deze claim verantwoording worden afgelegd tegen de achtergrond van de religieuze veelheid, en meer concreet, in het interreligieuze gesprek?

Een antwoord op de eerste reeks vragen staat niet los van een antwoord op de tweede reeks, en omgekeerd. En vreemd genoeg begint en eindigt voor christenen dit antwoord bij wat het kan betekenen in Jezus Christus te geloven. Want precies een theologische heroverweging van dit geloof verheldert niet alleen de waarheidsclaim van het christelijke geloof, maar opent ook de weg om over deze waarheid na te denken in relatie tot andere godsdiensten.

8.2 DE VALKUILEN VAN EXCLUSIVISME, INCLUSIVISME EN PLURALISME

Zojuist hebben we de drie klassieke theologische strategieën aangehaald die ingeroepen worden om de relatie tussen het christelijke geloof en de andere (wereld)godsdiensten te denken: exclusivisme, inclusivisme en pluralisme.[36] Hieronder schetsen we kort de grote lijnen van deze strategieën. Daarna analyseren we welke theologisch-epistemologische rol deze voorzien voor het incarnatiegeloof, de belijdenis dat God op unieke en onvergelijkbare wijze geschiedenis gemaakt heeft in Jezus Christus.

De limieten van de drie klassieke strategieën

1. Het *exclusivisme*, met als adagium *extra ecclesiam nulla salus* (buiten de kerk geen heil), beweert dat er geen waarheid of heil te vinden is buiten het christelijke geloof, buiten de christelijke geloofsgemeenschap. Wie Christus niet aanneemt als heilsweg, wordt niet gered. Wie tot een andere godsdienst behoort, zeker wanneer men al met het christelijke geloof in contact gekomen is, kan zich beter bekeren tot het ware geloof. Deze strategie getuigt enerzijds van het vertrouwen in de verlossende waarheid van het eigen geloof, anderzijds ook van de ernst die van de christelijke waarheidsclaim uitgaat. De universele heilswil van God wordt strikt verbonden aan de bemiddeling van het heil in Jezus Christus en de heilsnoodzakelijkheid van de kerk. Helemaal rigide is de strategie echter niet: andersgelovigen die impliciet naar de doop en dus naar toebehoren bij de kerk verlangen, kunnen alsnog gered worden.

2. Het *inclusivisme* stelt dat het christelijke geloof de ware godsdienst is, maar dit sluit niet uit dat ook in andere godsdiensten elementen van waarheid en heil te vinden zijn. De heilswil van God betreft immers alle mensen. Ieder die God zoekt en naar zijn of haar geweten leeft, kan heil bekomen. Sommige theologen, als Karl Rahner, spreken in dit verband over 'anonieme christenen'. Echter, slechts in het licht van het evangelie krijgen de fragmenten van waarheid en heil hun volle betekenis en voltooiing. Het christelijke

waarheids- en heilsverstaan biedt de sleutel om het waarheids- en heilskarakter van andere godsdiensten te appreciëren en te beoordelen. Godsdiensten die bijvoorbeeld aansturen op een liefdevol omgaan met de medemens, zeker de arme en de uitgestotene, leiden hun aanhangers impliciet al tot de navolging van Christus. De volle betekenis en draagwijdte van dergelijke praxis wordt echter enkel expliciet zichtbaar in het christelijke geloof. Zo stelde het tweede Vaticaanse concilie dat de kerk 'niets verwerpt van datgene wat in andere godsdiensten waar en heilig is', ook al is 'de volheid van het godsdienstige leven te vinden in Christus'.[37]

3. Een *pluralistische* stellingname houdt *grosso modo* in dat alle godsdiensten beschouwd worden als verbijzonderingen of concrete gevallen van een universele godsdienst of religiositeit; het zijn particuliere getuigenissen van een universele godsdienstige ervaring, of verschillende historisch-contextuele inkleuringen van eenzelfde religieus verlangen. Samen vormen ze (vaak complementaire) perspectieven of delen van een waarheid die rijker is dan wat één enkele godsdienst kan bevatten. Het heil toegezegd in Jezus Christus kan daarom niet als uniek, onherleidbaar, of voltooid gepresenteerd worden, omdat de christelijke verstaanswijze slechts één deel of perspectief is op een meer omvattende religieuze werkelijkheid. Andere religieuze genieën en figuren zoals Mozes, Mohammed, Boeddha en Shiva, onthullen evengoed waardevolle aspecten van deze ultieme werkelijkheid. Godsdiensten zijn als het ware facetten van één en dezelfde diamant, die niemand als dusdanig volledig te zien krijgt.

Het is vooral deze laatste denkwijze die de Christusbelijdenis, constitutief voor het christelijke geloof, afzwakt. Alle godsdiensten en alle grote religieuze leiders (Boeddha, Jezus, Mohammed…) hebben op hun manier en in hun eigen historische context de weg geopend om het algemeen menselijke religieuze verlangen te vervullen. *Pluralistische* christelijke denkers proberen dat ook theologisch te verwoorden. Meestal vertrekken ze van de vooronderstelling dat God in principe onkenbaar is en dat christenen op geen enkele wijze een bevoorrechte toegang tot God kunnen claimen. Deze visie vereist dan vooral een herziening van de centrale rol van Jezus Christus, de mens van wie christenen belijden dat God

in hem openbaar is geworden. Sommigen doen dat door de incarnatie een mythe of metafoor te noemen, of door Jezus te omschrijven als één van de vele gezichten van God. Anderen koppelen de tweede en derde persoon van de Triniteit, de Zoon/het Woord en de Geest, los van de concrete figuur van Jezus Christus en schrijven er een bredere heilswerking aan toe, buiten Christus om. Ook andere religieuze figuren verwijzen dan naar de tweede persoon van de Triniteit, of zijn begeesterd door de derde. Het gevolg is dat de openbaring van God in Jezus, en dus ook de heilswerking, als beperkt, incompleet of imperfect wordt beschouwd. Kortom, om de andere religies een plaats te kunnen geven relativeren deze theologen ingrijpend de christelijke waarheidsclaim. Jezus Christus kan hoogstens nog God representeren, en niet incarneren. Jezus is een menselijk voorbeeld van God, niet langer de mensgeworden God.[38] Het bewustzijn van de religieuze pluraliteit leidt zo tot een relativistisch pluralisme, waarbij het moeilijk wordt waarheidsclaims en identiteit ernstig te nemen, laat staan vast te houden. Als alles even waar is, is uiteindelijk niets meer waar.

Het is natuurlijk de vraag of we beter af zijn met de twee andere denkwijzen. Het *exclusivisme* dreigt wel zeer totalitaire trekjes te hebben, en slaagt er zeer moeilijk in om wat aan goeds gebeurt buiten het christendom een plaats te geven. Incarnatie, als het in de concrete geschiedenis treden van God, heeft hier tegelijk een absolute en een beperkende draagwijdte: omdat het heil volkomen in Christus geschiedt, is er geen plaats meer voor heil ergens elders. De stap naar een christelijk fundamentalisme is dan ook al te vlug gezet, zeker in een omgeving die elke gevoeligheid voor de christelijke belijdenis ontbeert. Dergelijke opstelling valt bovendien zeer moeilijk in een tijd waarin de ontmoeting met andersgelovigen aan christenen leert dat religieuze identiteit, diepzinnige spiritualiteit, authentieke praxis en werkelijkheidsbetrokken ritualiteit, geen christelijk monopolie zijn.

Inzake het respecteren van het 'sérieux' van andere godsdiensten heeft het *inclusivisme* betere papieren. Er is zeker plaats voor waarheid en heil buiten het christendom, zij het dat dit telkens fragmentarisch is en slechts tot voltooide gestalte kan komen binnen het christendom. De incarnatie in Jezus Christus is de

realisering ten diepste toe van fragmenten van heil en waarheid in andere godsdiensten. Nader bekeken leent het inclusivisme zich echter niet om de eigenheid van andere godsdiensten, inclusief hun waarheidsclaim, een reële volwaardige plaats te geven in relatie tot het christelijke geloof. Hoe je het ook draait of keert, het christendom is altijd méér waar, méér goed, méér authentiek. Dergelijk vaak onuitgesproken superioriteitsgevoel hypothekeert vanzelfsprekend elke interreligieuze communicatie bij voorbaat, omdat ze in wezen (zij het niet in de praktijk![39]) niet minder totalitair is dan het exclusivisme.

De drie strategieën om de verhouding tussen het christelijke geloof en de andere godsdiensten te denken stuiten dus op hun limieten. Het pluralisme slaagt er niet in om de identiteit en het 'sérieux' van de christelijke waarheidsclaim vast te houden; exclusivisme en inclusivisme hebben het moeilijk om de andere godsdiensten en hun waarheidsclaims een volwaardige plaats te geven. In het interreligieuze gesprek geeft het pluralisme bij voorbaat een kernelement van de christelijke geloofsbelijdenis prijs, als het ware als een zichzelf opgelegde voorwaarde om aan dit gesprek te kunnen deelnemen. Het exclusivisme en inclusivisme vertrekken van het eigen grote gelijk en laten geen of weinig ruimte voor andersheid die niet al strookt met de eigen opvattingen. Wat nu?

Incarnatie tussen universalisering en particularisering

Alles welbeschouwd kunnen de drie genoemde strategieën op hun beurt teruggebracht worden tot twee manieren om de vraag naar de relatie tussen christelijk geloof en andere godsdiensten op te lossen. In de eerste twee gevallen, exclusivisme en inclusivisme, wordt het christendom geüniversaliseerd: het christelijke geloof is dé waarheid, van alle tijden, overal en voor iedereen. En het is vanuit die waarheid dat wordt gekeken naar andere godsdiensten, die dan helemaal niet of slechts voor een deel waar kunnen zijn. De persoon van Jezus Christus wordt er vooral vanuit het God-zijn beschouwd: omdat Gód zich in Jezus incarneerde, is het christelijke geloof superieur aan, of minstens toch meer omvattend dan andere godsdiensten.

In het laatste geval, pluralisme, wordt het christendom geparticulariseerd: het christelijke geloof is (slechts) één perspectief op, of deel van, een grotere waarheid; het is één bepaalde (particuliere) waarheid die omvat of overstegen wordt door een hogere (universele) waarheid. In de incarnatie wordt het God-zijn van Jezus Christus gerelativeerd. Jezus was zeker een bijzondere mens, gekenmerkt door een enorme Godsverbondenheid, in staat om mensen te begeesteren en God te leren kennen, maar hij is niet dé incarnatie van God, kwalitatief onvergelijkbaar, uniek, definitief. In het beste geval is hij wel een representatie, maar niet noodzakelijk de enige.[40]

In het geval van exclusivisme en inclusivisme wordt de Christusbelijdenis veralgemeend en worden om die reden andere religieuze waarheidsclaims ontkend of in de christelijke waarheid ingepast; in het pluralisme wordt de Christusbelijdenis gerelativeerd of gerelateerd aan een hier bovenuit stijgende, meer omvattende waarheid, waartoe ook andere godsdiensten als deelwaarheid of perspectief op de waarheid bijdragen. Meer technisch uitgedrukt: in het eerste geval wordt de historisch-contingente particulariteit van de christelijke openbaring onmiddellijk ingepast in een quasi-metahistorisch christelijk interpretatiekader. Concrete verhalen en geschiedenissen, mensen en gebeurtenissen worden opgenomen in dé totaalvisie op de geschiedenis; ze staan voor dé waarheid, hét heil, en worden zo principieel van hun historische toevalligheid ontdaan. In het andere geval wordt de christelijke waarheidsclaim in functie van een algemenere religieuze waarheid gerelativeerd, precies omdat het christelijke geloofsverhaal *maar* een product is van een te historisch-particuliere en contingente overleveringsgeschiedenis. Precies omdat het gaat om een toevallige samenloop van omstandigheden, een historisch geheel van verhalen, gebeurtenissen en rituelen, kan het geen aanspraak maken op de waarheid, en is de christelijke waarheidsclaim niet gerechtvaardigd. De concrete particulariteit van het christelijke geloofsverhaal wordt argument om de waarheidsclaim ervan te relativeren, want het particuliere kan immers nooit met de waarheid vereenzelvigd worden.

In beide gevallen wordt 'incarnatie' begrepen als het opnemen of reduceren van het historisch-particuliere in of tot het univer-

sele. Waarheid staat gelijk met universaliteit. Dat verklaart ook de wijze waarop deze strategieën 'incarnatie' evalueren: voor het exclusivisme en inclusivisme is incarnatie de sluitsteen van de waarheidsclaim, die de christelijke particulariteit universaliseert: de mens Jezus wordt voertuig voor een universele, alomvattende goddelijke waarheid. Om dezelfde reden is incarnatie voor het pluralisme daarentegen de steen des aanstoots. Precies omdat het dogma van de incarnatie de historisch-particuliere christelijke waarheidsclaim universaliseert en dus totalitair maakt, wordt een respectvolle benadering van andere godsdiensten onmogelijk. Slechts wanneer de volle waarheid niet vereenzelvigd wordt met het christelijke geloof kunnen ook andere godsdiensten (partiële) waarheid claimen. De waarheid ligt in beide gevallen niet in de specifieke particulariteit van het christelijke geloof, maar integendeel ofwel in een geüniversaliseerd christelijk geloof ofwel in een universele godsdienst, waarvan het particuliere christendom slechts één gestalte is. Als er waarheid is, dan ondanks de particulariteit.

Het is echter de vraag of de waarheid van de godsdienst (niet opgevat als wetenschappelijke waarheid, maar waarheid die doet leven) wel het best te denken is in termen van het algemene, van universaliteit, waartoe de concrete godsdienstige tradities, in zover ze particulier, concreet, historisch, toevallig zijn, zich verhouden. Doen we de specificiteit van wat theologische waarheid is, niet tekort door dit waarheidsbegrip in de duidelijk asymmetrische oppositie tussen particulariteit en universaliteit te vangen? Meer nog: zou incarnatie niet precies het omgekeerde betekenen, namelijk dat als er waarheid is, zij zich in het concrete, het historische, het particuliere bevindt? Is dat niet de ultieme betekenis van incarnatie: dat het al te menselijke voor God spreekt, zonder dat God zich hierin verliest, maar ook zonder dat het mens-zijn van de mens opgezogen wordt in God? Om deze denkbeweging ten einde toe te maken, knopen we nu opnieuw even aan bij de theologische reflectie over de interreligieuze dialoog, de interlevensbeschouwelijke communicatie.

De vraag naar waarheid in het interreligieuze gesprek: naar een ander type inclusivisme

We stelden het boven al: de confrontatie en het contact met andere godsdiensten doen christenen niet alleen de vraag stellen naar de relatie van die godsdiensten tot het christelijke geloof maar provoceert hen ook om na te denken over dit christelijke geloof en de waarheidsclaims die het naar voor brengt. De ontmoeting met een moslim of het bijwonen van een hindoeritueel confronteert christenen met de vraag naar datgene waar zij voor staan, hoe zij hun geloof beleven. En in tegenstelling tot het pluralisme dat stelt dat in, of met het oog op, deze interreligieuze communicatie de eigen waarheidsclaims en identiteit gerelativeerd moeten worden, is de dynamiek precies omgekeerd: in het contact, in de dialoog, komen naast eventuele verwantschappen, zeker ook de onderlinge verschillen en de eigenheid van de dialoogpartners aan het licht.

Een gesprek van christenen met boeddhisten over mystiek en contemplatie doet een grote verwantschap vermoeden, maar verduidelijkt tegelijk het onderlinge verschil. Het maakt wel degelijk uit of je het mysterie van de werkelijkheid contempleert als liefde dan wel als leegte.[41] Want voor de christelijke gelovige is de ultieme waarheid over de werkelijkheid in Jezus Christus definitief geopenbaard als het mysterie van de liefde. Het leven in deze waarheid maakt de gelovige precies tot christen en vormt de maatstaf van diens christenzijn. Het is vanuit deze, nooit zomaar verworven identiteit dat christenen de veelheid van godsdiensten tegemoet treden en het gesprek aangaan. Hun eigen poging om met vallen en opstaan te leven, in de navolging van Christus, plaatst christenen niet alleen op de weg van het contact met anderen, maar vormt ook de achtergrond, de bril, de sleutel, waarmee ze dit doen. De erkenning van heil en waarheid in andere godsdiensten gebeurt voor christenen dan ook noodzakelijk in referentie aan Jezus Christus, precies omdat ze als chrístenen dit contact aangaan. Betekent dit nu dat christenen elk gesprek noodzakelijkerwijs inclusivistisch aanvatten? In zeker opzicht wel! Maar wat dan met de verdenking van totalitarisme?

Wellicht hebben we het hier over een *ander* type inclusivisme dan het universaliserende dat we zo-even beschreven hebben. Immers, de praktijk van het interreligieuze gesprek leert dat er geen neutrale plaats, geen neutrale taal is om over de veelheid van godsdiensten te spreken, en dat ook het christelijke taalspel bestaat uit een zeer specifieke grammatica en woordenschat, gekleurd door de eigen tradities en achtergronden. Deze christelijke taal kan niet zomaar vertaald worden in andere godsdienstige taalspelen, en ook het omgekeerde is waar. Zeer vaak herkennen niet-christelijke gesprekspartners zich zelfs niet in de taal die bijvoorbeeld pluralistische theologen gebruiken om de veelheid van de godsdiensten te denken (omdat deze vaak nog te veel reminiscenties heeft aan het christelijke taalspel). Er is niet zoiets als een religieus Esperanto waarin elke godsdienst vertaald kan worden. Er bestaat ook geen algemeen godsdienstige standaardtaal, filosofisch noch antropologisch, waarin de van binnenuit gesmaakte eigenheid van elke godsdienst transparant en voor iedereen verwoord kan worden. We beschikken niet over een conceptueel kader waarin een soort eenheidsgodsdienst kan worden geduid of geconstrueerd, waarvan de vele godsdiensten dan concrete invullingen zijn. Het is als deelnemer onder de deelnemers dat christenen vanuit hun eigen achtergrond en horizon het gesprek aangaan met mensen met andere godsdienstige of levensbeschouwelijke achtergrond.

Immers, precies het interreligieuze gesprek doet inclusivistische theologen botsen op hun particuliere uitgangspunten en maakt hen bewust dat ze vanuit een christelijk gezichtspunt aan dit gesprek deelnemen. Christenen zijn al gepositioneerd, hebben een positie ingenomen in het plurale veld van de interreligieuze communicatie, en het is vanuit deze positie, te midden van de andere posities, dat ze hun noodzakelijk inclusivistische omgang met de andere dienen in te schatten. Ze bezitten niet zomaar een helikopterperspectief van waaruit ze als niet-betrokken toeschouwers de religieuze veelheid kunnen overschouwen en in het licht van de eigen waarheid een plaats geven. Ook de eigen plaats te midden van de pluraliteit is immers mee in het geding. Het 'andere inclusivisme' waarover we het hier hebben, is zich van de particulariteit van het christelijke geloof bewust en brengt deze particulariteit in

de dialoog mee in, niet als relativering van de eigen positie, maar als bepaling van de eigen positie in het plurale interreligieuze veld. Want christenen gaan ervaren dat ze in de dialoog geconfronteerd worden met hun eigen specifieke wijze om over de werkelijkheid te spreken. Ze kunnen daar niet zomaar afstand van doen, en benaderen de andere altijd vanuit eigen opties, vooronderstellingen, termen en denkschema's. Eén daarvan is precies de universele heilswil van God, die ook verklaart waarom christenen vandaag bijzonder gemotiveerd zijn voor de interreligieuze dialoog.

Achter de visie van bepaalde theologische pluralisten zou wel eens de (modern-rationele) overweging kunnen schuilgaan dat christenen abstractie kunnen maken van hun concrete gelovige verworteling in een traditie, dat ze een niet-betrokken toeschouwerspositie kunnen verwerven die toelaat over de veelheid heen uitspraken te doen – om vervolgens hun theologie daaraan aan te passen. Zo wordt de waarheid van het christelijke geloof afhankelijk gemaakt van een overkoepelend rationeel schema dat alle godsdiensten weet te plaatsen. Terzijde: er bestaat ook een atheïstische variant van dit pluralisme. Bepaalde atheïstische religiewetenschappers, zeker wanneer ze sterk geïmpregneerd zijn door de verlichtingsidealen, wanen zich eveneens observators, geplaatst op een metaniveau, verheven boven de veelheid van de godsdiensten, waarover ze vrijelijk menen te kunnen oordelen. Ze vergeten echter dat ze, als zelfverklaarde erfgenamen van de verlichting, evengoed deel uitmaken van deze veelheid: hun atheïstische positie onttrekt hen hieraan geenszins.[42]

Een beeld illustreert wat we bedoelen: sommigen stellen dat de vele godsdiensten als vele paden zijn die naar dezelfde in wolken gehulde bergtop voeren. Maar hoe kunnen we dat weten, als we als christenen maar een van die paden bewandelen? Enkel vanuit een helikopterperspectief is dat beeld te legitimeren. En daar wringt het schoentje. De ervaring van de religieuze veelheid en het interreligieuze gesprek tonen de onhoudbaarheid van de toeschouwerspositie. Wij zijn allen deelnemers. Wij bewandelen ons eigen pad. We zien dat er andere paden zijn, die eventueel ons pad kruisen, een eindweegs meegaan, afsplitsen, enzovoort. Maar we kunnen onmogelijk weten of al deze paden werkelijk naar dezelfde berg-

top voeren. Want het zou wel eens kunnen dat een pad dat achter de horizon verdwijnt, naar een andere bergtop leidt. Van op ons pad valt dit niet te zien – maar ook niet het tegendeel. Dus ook dat weten we niet. Niettemin is het toch als bergwandelaar, klimmend op het eigen pad, dat we het pad van anderen kruisen, en het gesprek kunnen aangaan, en op basis van de eigen ervaringen over de tocht, over wetenswaardigheden, ervaringen en gebruiken, vreugde en zorgen, enzovoort, van gedachten kunnen wisselen. Een bijzondere rol hierbij is weggelegd voor de verbeelding. Aanknopend bij het eigen deelnemer-zijn en lerend over de andere uit de contacten met de ander, zijn we tot op zekere hoogte in staat tot perspectiefwisseling, natuurlijk zonder dat we de onherleidbare andersheid van de ander ooit kunnen opheffen.

Een inclusivistisch perspectief is dus – epistemologisch – *onontkoombaar*. Maar de vraag van pluralistische theologen naar de relatie tussen de christelijke waarheidsclaim en de andere godsdiensten blijft hoe dan ook prangend: hoe de eigen gelovige identiteit paren aan een fundamenteel respect voor andere godsdiensten? In de praktijk van het interreligieuze gesprek lijken beide alvast samen te kunnen gaan. Maar hoe kunnen we dat theologisch denken? Als een soort 'pluralistisch' inclusivisme?

Anders dan de klassieke inclusivistische positie zou dit betekenen dat christenen de religieuze veelheid resoluut vanuit een deelnemerspositie bekijken. Het Christusmysterie vormt voor ons, christenen, het perspectief om over religieus heil en waarheid te spreken, omdat wij in en van deze waarheid leven. Zoals ook de universele heilswil van God, die ons in Christus is geopenbaard, het christelijke aanknopingspunt biedt om sporen van heil en waarheid in andere godsdiensten te herkennen. Wij kunnen maar één pad tegelijk bewandelen – erop vertrouwend dat in Christus uiteindelijk de hele mensheid gered is.

De waarheid van de incarnatie is de incarnatie van de waarheid

We hebben het daarstraks al even vermeld: 'incarnatie' zou wel eens meer kunnen betekenen dan dat waarheid ontsloten wordt in het particuliere, dat het particuliere voertuig is van het universele.

Veeleer duidt de waarheid van de incarnatie erop dat het particuliere constitutief is voor de waarheid, onmisbaar. Waarheid is wel degelijk reëel en concreet geïncarneerd, en kan enkel geïncarneerd gevat worden. Dat betekent dat, wanneer we over Jezus Christus spreken, Gods mensgeworden Zoon, we niet zomaar een onderscheid kunnen maken tussen de goddelijkheid en de menselijkheid van Jezus, ook al vallen ze tegelijk niet samen. Gods openbaring is niet denkbaar zonder de mens Jezus; de mens Jezus is constitutief voor wat we over Jezus als Christus weten, voor het christelijke geloof in hem. Het is in Jezus, in zijn concrete menselijkheid, dat God openbaar geworden is onder de mensen, deze jood van Nazaret, die in de taal en verhalen van zijn tijd het Rijk Gods verkondigde en in de praktijk bracht, tot hij in Jeruzalem aan het kruis gestorven is. Het is van deze Jezus dat zijn leerlingen na zijn dood belijden dat hij verrezen is, dat hij de Christus is, Gods Zoon, *niet ondanks* maar in zijn menselijkheid. Wie God wil kennen, moet naar Jezus kijken. Het resultaat van dit gelovige kijken hebben de eerste leerlingen uitgesproken in het Nieuwe Testament, in de taal en in de verhalen van hun tijd – zoals de geloofsgemeenschappen na hen, telkens opnieuw geïnspireerd door deze woorden.

Meer nog: Jezus Christus openbaart God en wat God met de mensen voorheeft *dankzij* zijn mens-zijn. Klassiek wordt dit punt 'soteriologisch' geduid, dit is vanuit het perspectief van het 'omwille van ons heil uit de hemel neergedaald'. Alleen als God echt mens geworden is, stelt men dan, kan de mens echt God worden; alleen omdat God het volle mens-zijn met ons heeft gedeeld, worden wij, mensen, gered. Zelf benadrukken we hier het epistemologische perspectief: wat zegt dit over de waarheid die in Christus ontvouwd wordt? Alvast, zoals gezegd: wie God wil kennen moet naar Jezus Christus kijken, die precies als mens God op definitieve wijze in de geschiedenis geopenbaard heeft. Maar ook: goddelijke waarheid zit voor christenen vast aan concrete gebeurtenissen en verhalen. Slechts in het al te historische, concrete, toevallige kan God zichtbaar worden, wordt God ook zichtbaar. Dit betekent niet dat God samenvalt met dit concrete en toevallige, wel dat het concrete en toevallige Gods zichtbaar-worden mogelijk maakt, en dit niet ondanks maar dankzij het concrete en toevallige. Iedere concrete

ontmoeting, hoe toevallig ook, iedere particuliere en contingente gebeurtenis, is mogelijk de plaats waar God zichtbaar wordt. En voor christenen vormt de zichtbaar-wording van God in Jezus hiervoor de leessleutel.

Dit is wat het christologische dogma van Chalcedon (451)[43] – Jezus Christus is tegelijk God en mens – vandaag voor ons kan betekenen: in Jezus Christus verschijnt God niet zonder, maar in Jezus' menselijkheid, en openbaart Jezus als mens God zonder dat zijn mens-zijn hierbij wordt opgeheven. Het zijn Jezus' concrete woorden en daden die God openbaren, historisch gesitueerd in een zeer specifieke context. En elk actueel spreken over deze God en deze openbaring in Christus beantwoordt aan dezelfde spelregels. Ook nu kan slechts in het al te menselijke Gods betrokkenheid op de geschiedenis en de wereld verwoord worden. Jezus' particuliere mens-zijn, de concrete geschiedenissen en gebeurtenissen, verhalen en denkwijzen, zijn geen hinderpaal op de weg naar God, maar de mogelijkheid ervan.

Wat we zojuist stelden, is het geval voor elke menselijke omgang met het christelijke geloof. Slechts in het al te particuliere woord, verhaal, ritueel en in de praktijk kan de diepe betekenis van dit geloof openbaar worden. Incarnatie vereist dus een voortdurende radicale hermeneutiek: een tegelijk zeer ernstig nemen van het particuliere als mogelijkheid van Godsopenbaring, én een principiële relativering ervan omdat het particuliere nooit samenvalt met God, zoals ook in Jezus God en mens ongedeeld én onvermengd in één persoon verenigd zijn. En dit is het waar het in de christelijke traditie om gaat: deze traditie is tegelijk niet inwisselbaar en toch niet te verabsoluteren: ze spreekt van God – en zonder haar komt God niet ter sprake – maar is niet God. Waar traditie verabsoluteerd wordt, is het precies God, geloven christenen, die deze gesloten-heid onderbreekt en tot recontextualisering aanstuurt. Er is niet zomaar een kern van waarheid die ons, vrij van elke bemiddeling, ter beschikking staat en die telkens opnieuw in historische kaders verwoord wordt, zoals klassiekere theologische hermeneutieken betogen. Elke waarheid wordt mee geconstitueerd door het al te menselijke, door de concrete geschiedenis en context. Dit doet deze waarheid niet tekort, want slechts zo, doorheen tijd en geschiedenis,

komt God tot spreken. En het is door deze traditie dat God ook tot christenen spreekt, gevat in de historische context van vandaag, waardoor deze traditie zich vernieuwd doorzet.

Slotsom: de christologie, het theologische begrijpen van Jezus Christus, is de hoeksteen van de gehele theologie, en noodzakelijk voor een goed begrip van wat – theologisch gesproken – waarheid is. Het al te particuliere is geen contra-indicatie maar de mogelijkheidsvoorwaarde voor een waarachtig christelijk spreken van en tot God.

8.4 TEN SLOTTE

We zegden het al: christenen van vandaag worden uitgedaagd door de religieuze pluraliteit. Tegelijk worden ze in het interreligieuze gesprek opgevorderd zowel de eigen positie en waarheidsclaims als die van de andere te respecteren. Vanuit hun eigen christelijke achtergrond engageren ze zich als deelnemers in een gesprek dat niet noodzakelijk naar meer eenheid leidt – het verbeelden en begrijpen van elkaars verschil is al een hele stap voorwaarts. Christenen doen er goed aan om, als welbewuste deelnemers, de particulariteit van hun eigen positie goed in te schatten, niet als iets waar overheen de christelijke waarheidsclaim moet klinken, of iets dat de christelijke waarheidsclaim bij voorbaat in diskrediet brengt, maar als iets dat onherleidbaar constitutief is voor de waarheid van het christelijke geloof. Een te vlug universaliserende waarheidsclaim (exclusivisme en inclusivisme) noch een particularistische ontkrachting ervan (pluralisme) zijn van groot nut. Precies in het samenhouden van particulariteit en waarheidsclaim kunnen christenen het interreligieuze gesprek aangaan, uitziend naar het ogenblik waarop Jezus Christus zich in deze concrete gesprekken zelf openbaart, zoals hij dit ook doet 'in de minsten van de zijnen'.

Zoals in de dialoog met de verlichting, zo ook is vanuit de confrontatie met de religieuze veelheid geen enkel dwingend argument te distilleren voor het christelijke geloof: ook daar is er niets dat van Jezus God maakt. Enkel in geloof leidt Jezus naar God. Maar de heroverweging van dit geloof in de hedendaagse context van pluraliteit kan mensen opnieuw brengen tot aan de grens van het

geloof, daar waar geloof begint. En bovendien positioneert deze heroverweging christenen in het publieke debat van vandaag over de samenleving van morgen. In een tijd waarin de moderne grote verhalen ongeloofwaardig zijn geworden en economisering en mediatisering hand over hand het publieke forum gaan beheersen, heeft het christelijke pleidooi om de waarheid in het concrete en particuliere te zien ogenschijnlijk niet veel aanknopingspunten, tenzij dat het een vertrekpunt biedt om samen met anderen deze globaliserende en stroomlijnende processen onder kritiek te plaatsen en aandacht te vragen voor het kleine, het andere. Op deze wijze heeft het christelijke geloof wellicht ook vandaag de samenleving iets te bieden. In het volgende hoofdstuk gaan we op deze politiek-theologische consequenties door.

Pelckmans

9 God onderbreekt de tijd: apocalyptiek als onontkoombare theologische denkfiguur

De christelijke apocalyptische beeldvorming is het resultaat van het combineren van twee joodse verwachtingen: de komst van een aardse messias die een koninkrijk van vrede en gerechtigheid sticht en de voltrekking van het laatste oordeel door God aan het einde van de geschiedenis.[44] Dit ideeëngoed is breed gerecipieerd in de loop van de voorbije twee millennia, en dit zowel in religieuze als in geseculariseerde zin. De apocalyptische tijd was er één om naar uit te zien; deze tijd beloofde er één te worden van heil voor de uitverkorenen, van de uitzuivering van het kwaad en de vernietiging van de kwade machten, en dit alles in de verwachting van de definitieve voltooiing (en dus opheffing) van de tijd. Concreet betrof de apocalyptische koorts niet zelden sektarische, vaak millennaristische bewegingen. Ook een aantal kerkvaders, zoals Irenaeus van Lyon, zagen echter het aanbreken van een duizendjarig rijk als een onderbreking van de loop van de geschiedenis. Een flinke apocalyptische opstoot veroorzaakte onder meer Joachim a Fiori in de twaalfde eeuw, evenals de beweging van de *Schwärmer*, de 'linkse' reformatie, in de zestiende eeuw (Thomas Münzer, Hans Hut). Apocalyptiek ging hier gepaard met een groot ongenoegen over de bestaande toestand en een roep om radicale verandering. Chiliasme – een ander naam voor millennarisme – treffen we vandaag onder meer aan bij de Adventisten en bij de Getuigen van Jehova.[45]

Vandaag doet zich een merkwaardige paradox voor, meteen het uitgangspunt voor dit hoofdstuk. Net nu het apocalyptische gedachtegoed om diverse redenen zo goed als uit de christelijke traditie is weggewist – vaak precies vanuit de dialoog tussen christelijk geloof en moderniteit, want te mythologisch, te gevaarlijk, te letterlijk, te speculatief, te escapistisch –, duikt in een 'postchristelijke' culturele omgeving de apocalyptiek opnieuw op. Het gaat eerder om een 'apocalyptisch levensaanvoelen' dat zich onder meer uit in de angst voor het fysieke einde van de wereld, voor de morele

ondergang van het mensengeslacht, voor de ultieme zinloosheid van elk menselijk streven en handelen. Oude bijbelse beelden worden metaforen voor hedendaagse culturele gevoeligheden.

9.1 APOCALYPS VANDAAG: SYMPTOOM VAN EEN CULTUUR OP DRIFT?

In het dagelijkse taalgebruik duidt 'apocalyps' in de eerste plaats op een desastreuze gebeurtenis, op een bedreiging van het voortbestaan van mensheid en wereld; kortom op een wereldramp, op het einde van de wereld. We overleefden bijvoorbeeld de *millenniumbug*, die onze geïnformatiseerde maatschappij niet alleen dreigde lam te leggen, maar ook stuurloos zou overleveren aan in wilde scenario's beschreven ontsporingen. De discussie is vandaag allang verstomd: was deze crisis enkel een commercieel hoogtepunt voor de informaticasector, of werd ze precies door de inzet ervan voorkomen?

Apocalyps tussen cultuurpessimisme en herbevestiging van het vertrouwen

De voedingsbodem voor het actuele apocalyptische levensaanvoelen is van alle tijden: aardbevingen, milieurampen, chaos en oorlogen. Vandaag kunnen we, naast de verontrustende opwarming van het klimaat, zeker het grondig verstoorde vertrouwen inzake voedselveiligheid en de risico's voor de volksgezondheid (vogelpest, welvaartsziekten) aan dit rijtje toevoegen. Telkens gaat het om ongecontroleerde en oncontroleerbare ontwikkelingen die mens en samenleving plotseling bedreigen. Bovendien is omwille van de simultaneïteit van de nieuwe technologische informatiemedia onze tijdsperceptie veranderd. De stroom aan onheilsberichten houdt voortdurend aan en lijkt zich exponentieel uit te breiden. Het resultaat is een groeiend onbehagen, dat zich uit in onzekerheid en in gebrek aan perspectief. Zowel bij conservatieve als bij progressieve cultuurcritici wordt in weliswaar onderscheiden bewoordingen dezelfde boodschap meegegeven: onze cultuur is er één van dood, drugs en seks. We beleven een soort spirituele apocalyps, waarvan de aidsepidemie de materiële expressie is. Onze

cultuur is verworden tot een zinverslindend geheel dat naar de eigen ondergang voert.

Apocalyptiek is dan ook een populair thema in de wereld van de film.[46] Bijbelse beelden van dreigende vernietiging, van de ultieme strijd tussen goed en kwaad, doen het er goed. Dit geldt ook voor films over ondergang (*Titanic*) en andere rampen, zoals vulkaanuitbarstingen, neergestorte vliegtuigen… Veelal merken we er een fascinatie voor grenzen en grensoverschrijding, voor wat bedreigt, voor wat veronzekert, voor wat ons veilige leven op het spel zet. Maar naast bedreiging is er meestal ook een (hollywoodiaanse) herbevestiging van ons vertrouwen in het goede, in het leven, in onszelf. Zo wint de goede uiteindelijk (*Judge Dredd*), en wordt de almacht opnieuw geaffirmeerd (*Independence Day*). Wat neigt naar ondergang, dood en vernietiging slaat om in een overwinningsgeschiedenis. Niettemin spreken deze documenten ook over de keerzijde: onze verborgen angsten voor overheersing door wat we zelf in leven hebben geroepen: machines, robotten die de macht overnemen en soms zelfs niet meer te onderscheiden zijn van mensen (*cyborgs*, de *replicants* uit *The Terminator*), vooruitgang die omslaat in ecologische ramp… Tegelijk drukken ze datgene uit waarvan we vanouds weten dat we het niet meester kunnen worden: het lot, het vreemde. Commercieel zijn deze prenten vaak zeer geslaagde ondernemingen: niet alleen produceren ze spectaculaire cinema met veel showeffecten, maar blijkbaar raken ze mensen ook dieper. Net zoals bij het lezen van de aloude apocalyptische geschriften, mogen cultuurwetenschappers en filosofen zich ook hier niet laten leiden door 'letterlijkheid'. Onder het meeslepende effect van de plot, het *vernuft* van het verhaal en de speciale effecten, beluisteren we wellicht echo's die van dieper komen dan wat de films spectaculair aan onze ogen laten voorbijflitsen.[47]

De 'ultieme strijd tussen goed en kwaad' doet zich echter ook in de realiteit voor, zoals in 1993 te Waco, waar de FBI David Koresh en zijn sekte eenenvijftig dagen belegerde waarbij tachtig sekteleden de dood vonden, voorafgebeeld in 1978 te Guyana in de collectieve (zelf)moord van Jones' People's Temple (912 doden), en nagevolgd door de rituele zelfmoorden van de sekte van de Zonnetempel en van Heaven's Gate. En dan zwijgen we nog over de bomaanslag te

Oklahoma (1995), het werk van een christelijke fundamentalist, en van de activiteiten van de zogenaamde 'gifgassekte' in de ondergrondse te Tokio (1999).[48] Klap op de vuurpijl is natuurlijk het moslimterrorisme dat in de westerse wereld dood en vernieling zaaide in New York (2001), Madrid (2003), Londen (2005). Dat het Westen er tegelijk niet in slaagt om de (zelfontstoken) brandhaarden in het Midden-Oosten te doven, zorgt voor een sluimerende en permanente veronzekering – zeker wanneer tegelijk moslimjongeren in achtergestelde wijken van onze hoofdsteden zich gefrustreerd tegen de samenleving keren (Brussel 2004, Frankrijk 2005). Even verontrustend is dat sommigen van ons zelfs bereid blijken om ter verdediging van onze rechtsstaat haar beginselen opzij te zetten.

Drie kentrekken van het hedendaagse apocalyptische levensaanvoelen

Wanneer we wat dieper op deze culturele en maatschappelijke verschijnselen ingaan, kunnen we drie kentrekken onderscheiden in het actuele apocalyptische levensaanvoelen.

1. *Angst voor het over zichzelf afgeroepen oordeel*. In de eerste plaats blijkt het apocalyptische levensaanvoelen een oordeel in te houden over de menselijke grootheidswaan. In zijn wil tot beheersing en bemeestering van natuur en samenleving brengt de mens processen op gang die niet meer te stoppen zijn. Paradigma's hiervan zijn de menselijke apocalypsen van de Holocaust, de Goelag, Killing fields[49]; en de vrees voor de nucleaire apocalyps die zeker niet opgeheven is met het stopzetten van de Koude Oorlog en die met de dreiging uit Iran zelfs een nieuw gezicht krijgt. In dit rijtje past ook de ecologische apocalyps: giframpen, bouwen op gifstorten, zware metaalvervuilingen, gestrande olietankers, voedselonveiligheid, en vooral ook de versnelde opwarming van het klimaat, onder meer door de CO_2-uitstoot vanwege industrie en koolstofhoudende brandstof. [50] Verder vermelden we ook de steeds wijder gapende kloof tussen arm en rijk (economische apocalyps), die, gecombineerd met de demografische evolutie, zorgt voor een toenemende druk op de grenzen van het rijke Noorden. Ten slotte is er het al vermelde moslimterrorisme dat, in combinatie met de

schijnbaar onblusbare brandhaarden in het Midden-Oosten, het westerse vertrouwen en wereldbestuur danig op de proef stelt. In de meeste gevallen drukt de apocalyptische beeldvorming het besef uit dat we de zaak zelf niet meer onder controle hebben, dat we dingen in het leven geroepen hebben die we niet meer beheersen. De mensheid heeft zich grondig overschat, zowel op het niveau van de planning van de perfecte samenleving (met de meest grootschalige mensenrechtenschendingen als averechts gevolg), als bij het doorvoeren van een technologisch-functionalistische kijk op de wereld: de reductie van natuur en omgeving tot datgene wat ons in onze behoeften voorziet. De wil tot bemeestering en beheersing heeft paradoxaal genoeg het onbemeesterbare en onbeheersbare opgeroepen. Apocalyps is een metafoor geworden voor datgene wat postmoderne denkers het einde van de grote verhalen hebben genoemd.

2. *Catastrofefantasie als keerzijde van een cultuur van de kick*. Met het wegvallen van de grote zinstichtende verhalen (detraditionalisering) is zinzoeken een veeleisende aangelegenheid geworden: een zaak van kiezen, van identiteitsconstructie, uit een onoverzichtelijke veelheid van elkaar wederzijds bevragende, uitdagende en verrijkende levensbeschouwelijke fragmenten en verhalen. Wanneer het (zich in)schrijven (in) van een zinverlenend verhaal niet meer lukt, of men zich weigert te binden aan iets betekenisvols (iets waarvoor men de volgende morgen wil opstaan), slaan zinzoeken en identiteitsconstructie vaak om in het aaneenrijgen van kicks, van momentane verhevigingen van het zelfbewustzijn. Nu is er niets tegen een goede kick, maar als alle betekenisverlening eraan vastgekoppeld wordt, is het risico niet denkbeeldig dat men in een eindeloze spiraal verwikkeld raakt waar geen ontkomen aan is.

Kicks hebben immers te maken met grensoverschrijdingen. Aangezien kick en ontluistering elkaar oproepen, gaan te vaak overschreden grenzen echter verschuiven. Het soelaas van een verhevigde ik-beleving, gezocht vanuit een verlangen naar betekenis, ontsnapt echter onmiddellijk weer en kan enkel via nieuwe grensoverschrijdingen opnieuw nagestreefd worden. Het is een zoeken naar wat onderscheidt, naar wat anders maakt, naar wat wegrukt uit het kleurloze: 'ik' val niet samen met de brij van het

vele eendere; 'ik' ontsnap aan de terreur van hetzelfde, van de ononderscheidenheid, van de betekenisloosheid: 'ik lééf'. Dergelijke grensoverschrijding stuwt verder, tot en met het flirten met de dood (spookrijden, van de sporen wegspringen wanneer de trein komt, autowegen lopend oversteken), tot de zelfmoord toe.[51] Het buitengewone moet zin verlenen, zoals in het geval van diegenen die leven van weekend tot weekend om van vrijdag tot zondag uit te gaan, van vakantie tot vakantie – voorbij het leven van alledag dat blijkbaar uit zichzelf geen betekenis genereert.

De apocalyptische mentaliteit uit zich hier in de niet-aflatende zoektocht naar wat het dagelijkse onderbreekt: het doorbreken van het eendere, het gewone. Dit is een vorm van escapisme, het ontsnappen aan het zinledige van het opeenvolgen van de ogenblikken – het zich losrukken van wat hier en nu in zinledigheid beknelt. Apocalyps installeert emotieve taal, beelden en belevingen, die breken met het technisch-rationeel-bureaucratisch-economische discours dat mensen op zichzelf terugwerpt. Het is een metafoor geworden voor de ultieme kick, de laatste grensoverschrijding.

Maar precies op dit punt slaat de economisering opnieuw haar slag. Kicks worden op de markt te koop aangeboden. Identiteit wordt zo een kwestie van koopkracht, marketing, vraag en aanbod. Dit is ook het punt waarop vele nieuwe vormen van religiositeit aansluiten en waar de parareligieuze markt opereert. Mensen zoeken verzoening, harmonie, troost, vervulling in een wereld die nog weinig uitstaans heeft met het alledaagse.

3. *Symptoom van, en antwoord op de omvattende 'ver-on-zekering'*. Meer in het algemeen duidt het apocalyptische reveil op een groeiend gevoel van onmacht en wegsijpelend vertrouwen. Het getuigt van een onbestemd aanvoelen van onzekerheid en onveiligheid – precies na het wegvallen van de grote verhalen die onomstootbare zekerheid en stabiliteit boden. De mogelijkheid van identiteitsconstructie heeft als keerzijde de instabiliteit van elke geconstrueerde of gevonden identiteit. Vragen in de zin van 'kan het lot van de dinosaurussen ook ons lot zijn?', 'kan de inslag van een meteoriet het leven op aarde alsnog vernietigen?', verraden naast speculatie ook een groeiende veronzekering na een tijd van overtrokken zekerheidsdenken: de meeste dromen zijn inderdaad bedrog.

Ook de opkomst van rechtse groepen wijst in deze richting. Het gaat hen om het verwerven van zekerheid te midden van de veronzekering: enerzijds bedreigt het andere mijn zekerheid, mijn verhaal, mijn stabiliteit; anderzijds helpt het vijanddenken over de ander mij om, via het zondebokmechanisme, mijn identiteit te stabiliseren, te profileren en te versterken. Apocalyptiek is hier een radicale vorm van cultuurkritiek en cultuurpessimisme. Fundamentalistische varianten van religies en sekten sluiten hierbij aan. Ze bieden een quasi-mythologische oplossing voor het probleem van zinloosheid, kwaad, lijden en pijn. In hun perspectief worden deze problemen verscherpt opgeroepen door onze cultuur, die ze evalueren in termen van estheticisme, a- en immoralisme, waarheidsrelativisme, oppervlakkigheid, willekeurigheid, en individualisme. Enkel een denken dat haaks staat op deze af te wijzen werkelijkheid kan nog zekerheid bieden. Het is hier dat vormen van millennarisme vaak worden gebruikt voor de legitimatie van politieke en soms ook religieuze macht.

Theologische vraagstelling vanuit de paradox

De paradox, namelijk dat op het ogenblik dat apocalyptiek theologisch geen item meer is, het dit cultureel wel is, doet voor theologen vandaag minstens de vraag oprijzen of het in de traditie overgeleverde apocalyptische denkgoed nog van belang is voor het actuele christelijke geloof. Kan het iets leren over dit christelijke geloof, en over de plaats van christenen in een wereld waar een zogenaamd apocalyptisch levensaanvoelen heerst?

Voor een goed begrip: theologie is, zoals vroeger al uitgewerkt, steeds betrokken in een onophoudelijke recontextualiserende beweging van 'geloof op zoek naar inzicht'. De geloofwaardigheid en relevantie van dit geloof dienen zowel voor christenen zelf, als ten aanzien van niet-christenen telkens opnieuw bedacht te worden. Aangezien de christenen van vandaag leven in een context van levensbeschouwelijke veelheid, en gezien zij nu een specifieke, zij het ook intern gedifferentieerde (minderheids)groep vormen in onze samenleving, zijn ze veel meer dan vroeger attent voor het feit dat ze in een eigen particulier verhaal staan en tot eigen verhaalgemeenschappen behoren.

Voor deze theologische reflectie omtrent apocalyptiek en christelijk geloof vandaag dienen zich twee aanknopingspunten aan. Het eerste poneert de stelling die we zullen uitwerken, het tweede presenteert de wijze waarop we dit zullen doen.

1. In de lijn van wat Johann Baptist Metz[52], de vader van de politieke theologie, betoogt, stellen we dat het wegzuiveren van het apocalyptisch bewustzijn uit de christelijke traditie een goed begrip van deze traditie in de weg staat. Deze operatie heeft immers een *tijdsperceptie* geïntroduceerd die het principieel onmogelijk maakt de radicaliteit van het christelijke geloof te denken. Apocalyptiek is dus noch min noch meer een onontbeerlijke denkfiguur waarmee precies de identiteit en de relevantie van het christelijke geloof voor vandaag geprofileerd kunnen worden.

2. De huidige wereldangst is de sleutel voor het begrijpen van de bijbelse apocalyptiek. Apocalyptiek kan immers zowel negatief als positief begrepen worden, net zoals alle 'angst' ambivalent is: dodend, vernietigend, maar ook kiem tot (over)leven, vernieuwing en verandering. Negatief spreekt apocalyptiek van wereldangst; positief wordt deze catastrofeangst echter omgebogen in *crisisangst*. De angst voor het einde van de wereld duidt niet op de definitieve ondergang maar eerder op doorgang na en doorheen de crisis.[53]

Vooraleer we hierop echter doorgaan, schetsen we in vogelvlucht enkele noodzakelijke elementen over de apocalyptische traditie en het verdwijnen ervan in de theologie.

9.2 Christelijke theologie en apocalyptiek: een bewogen traditie

Het genre van de apocalyps

In enge zin is 'apocalyps' de benaming van een literair genre dat ons het bekendst is van de openbaring (Gr. *apokalypsis*) van Johannes, maar dat ook in andere bijbelteksten voorkomt. Het genre is echter vooral in de zogenaamde 'tussentestamentaire joodse literatuur' (3de eeuw voor tot 2de eeuw n.C.) wijdverbreid. Algemeen kan 'apocalyps' gedefinieerd worden als een 'genre van openbaringslitera-

tuur met een narratieve structuur, waarin een openbaring door een bovennatuurlijk wezen aan een menselijke ontvanger bemiddeld wordt. Hierbij wordt een transcendente werkelijkheid onthuld die zowel een tijdelijk aspect heeft in zoverre het het eschatologische heil op het oog heeft, als een ruimtelijk aspect in zoverre het een andere bovennatuurlijke wereld betreft. De apocalyps is bedoeld om een groep in problemen te waarschuwen en/of te troosten door de interpretatie van huidige aardse omstandigheden in het licht van een bovennatuurlijke wereld en van de toekomst, en die het verstaan en gedrag van de toehoorder door goddelijke autoriteit wil beïnvloeden.'[54] Het gaat dus over een openbaring vanwege God, Christus of een engel, door middel van visoenen, dromen, epifanieën, door middel van stemmen (dialoog of redevoering), via een reis door de hemel van de getuige, of door het bekomen van een hemels document. De menselijke ontvanger wordt vaak pseudonymisch geïdentificeerd met voorname figuren uit het verleden (Henoch, Abraham). De openbaring zelf verhaalt de wereldgeschiedenis van onheil, crisis, vernietiging en redding: een weerkerende opeenvolging van ondergang, oordeel, verdoemenis en voltooiing. Ze duidt het cruciale karakter van het actuele tijdstip aan: nu al wordt een definitief onderscheid gemaakt tussen wat tot heil en dus tot een nieuwe toekomst voert, en wat naar de ondergang leidt.

Deze definitief nieuwe toekomst wordt vaak verbeeld op een manier die de discontinuïteit met de actueel bestaande wereld beklemtoont. En telkens staat de tussenkomst van God voorop, omdat de gelovigen het vertrouwen in de mens verloren hebben. De *Sitz-im-Leben* van deze geschriften dient gesitueerd te worden in een sfeer van crisis: bezetting (het boek *Daniël*, het verzet van de Makkabeeën tegen de hellenisering onder Antiochus IV Epifanes, 167-164 v.C.), vervolging (*Openbaring van Johannes*, wellicht geschreven onder de domitiaanse vervolging, 81-96 n.C.) en vernietiging (*4 Ezra*, *2 Baruch* en *3 Baruch* bij de vernietiging van de tempel in Jeruzalem in 70 n.C.). De bedoeling is te troosten en tegelijk te waarschuwen. Het betreft enerzijds hoop op beterschap, anderzijds de aankondiging van het oordeel: alleen wie zich bekeert, wordt gered.

In het Nieuwe Testament treffen we heel wat apocalyptische sporen en fragmenten aan. Belangrijke voorbeelden zijn, naast de *Apocalyps* zelf, de prediking van Johannes de Doper (Lc 3), de eschatologische rede in Mc 13 (ondergang van de tempel en van Jeruzalem, einde van de wereld) en de voorstelling van Jezus als de eindtijdelijke rechter die de schapen van de bokken scheidt in Mt 25,31 e.v. Vele apocalyptische metaforen en beelden kleuren verder het nieuwtestamentische getuigenis over Jezus' spreken, handelen, dood en verrijzenis. Voorbeelden hiervan zijn de titel 'Mensenzoon', het thema van het oordeel, het eeuwige vuur bereid voor de duivel en zijn trawanten, het eeuwig leven, het aanbreken van het Rijk Gods, de categorieën van verrijzenis en wederkomst, de engelen bij het graf, de verschijningsverhalen, enzovoort.

De eerste generatie christenen was ervan overtuigd dat de wederkomst van de Heer nakend was (technisch omschreven als 'nabijheidverwachting').[55] Verscheidene perikopen uit de brieven van Paulus illustreren dit. Zo is Paulus bijvoorbeeld van oordeel dat het beter is om, in het licht van de nabije *parousie*, niet te huwen (1 Kor 7,1-9). De eerste volgelingen geloofden immers niet alleen dat Jezus Christus 'verrezen was op de derde dag en zat aan de rechterhand van de Vader, maar tegelijk dat hij snel zou 'wederkeren in heerlijkheid om te oordelen de levenden en de doden'. De verrezen Heer zou bij zijn wederkomst de geschiedenis radicaal onderbreken en het Rijk van God definitief vestigen. De liturgische 'Maranatha'-formule ('Onze Heer is gekomen' of 'Onze Heer, kom') is hiervan een treffende evocatie (1 Kor 16,22; Apoc 22,20, *Didachè* 10,6), net zoals de beden 'Uw rijk kome, Uw wil geschiede op aarde als in de hemel' uit het Onze Vader.

De gespannen 'apocalyptische' verwachtingen van de eerste leerlingen werden echter niet ingelost: het einde der tijden liet op zich wachten. De nabijheidverwachting diende herdacht te worden. Dit gebeurt al in de latere geschriften van het Nieuwe Testament, zoals de zogenaamde pastorale brieven, waarin al gemeenschapsordening op de agenda komt te staan. Naarmate de *parousie* uitblijft, treedt er immers een proces van verkerkelijking en institutionalise-

ring op (die nog toenemen na het tolerantie-edict van Constantijn in 313). Daarnaast krijgen ook de sacramenten – als tekenen die nu al anticiperen op het komende Rijk Gods – een ruimere plaats.

Een derde element is het ontstaan van een vertragingsapologie. De nadruk die op het 'spoedige' van de wederkomst lag, komt nu op het 'plotse' ervan te liggen, vaak gepaard gaand met een grotere moralisering: door het uitstel biedt de barmhartige God bijkomend kansen tot bekering, ook al kunnen het oordeel en de afrekening voor elk moment zijn. Uiteindelijk wordt de apocalyptische spanning niet aangehouden en opgesplitst in een heden dat zich al beschouwt als deelnemend aan het eschatologische heil (via kerk en sacramenten) en een toekomst die nog veraf is. 'De oude nabijheidverwachting wordt een verwachting voor een verre toekomst: *parousie*, opstanding, oordeel, nieuwe schepping. Hiermee is de eschatologische spanning van de apostolische tijd geneutraliseerd; er komen weliswaar omvangrijke speculaties over het hiernamaals voor, maar het hartstochtelijk verlangen daarnaar is verdord.'[56] Een eerste ontapocalyptisering kreeg hiermee haar beslag.

Voortgaande ontapocalyptisering via hellenisering en modernisering

De herinterpretatie van de eschatologische verwachting leidt, mede door de invloed van het Griekse denken, naar een steeds grotere aandacht voor het lot van de individuele ziel. Zo ontstaat de idee van het bijzonder oordeel, dat direct na de dood zou plaatsvinden, en gaat men reflecteren over de toestand van de gescheiden ziel en de persoonlijke onsterfelijkheid. Deze individualisering en spiritualisering (het accent op de ziel) doen de vraag rijzen naar wat er gebeurt in de tussentijd vóór het algemene oordeel, dat plaatsgrijpt op het einde der tijden. Dergelijk 'interimdenken' geeft aanleiding tot het ontwerpen van een uitgewerkte 'individuele eschatologie' (dood, eerste bijzonder oordeel, zuivering in vagevuur), te onderscheiden van een collectieve algemene eschatologie, een onderscheid dat tot in de twintigste eeuw gemaakt wordt. De apocalyptische beelden worden opgespaard voor deze algemene eschatologie op het einde der tijden: de wederkomst van de Heer, het definitief afrekenen met het kwade, het algemene eindoordeel

met voltooiing ('een nieuwe hemel en een nieuwe aarde') en de verrijzenis van het lichaam. Hierbij verwordt het eschatologische traktaat tot een 'chronologie van het eeuwige leven' en tot 'een geografie van het hiernamaals'.[57] Metaforen en beelden vormen niet langer elementen uit een narratief geheel, maar bouwstenen van een eschatologische systematiek, ontdaan van enige apocalyptische spanning: een subtielere ontapocalyptisering is het resultaat.

Hiermee gepaard gaat de worsteling tussen een Grieks en een joods tijdsbegrip. Dit laatste hanteert een lineaire tijdsopvatting, met begin en einde – een geschiedenis waarin God actief aanwezig komt. Het Griekse denken vertrekt vanuit een asymmetrische dualiteit tussen tijd en eeuwigheid waarbij tijd enkel gedacht kan worden vanuit de band met de eeuwigheid – als continuüm. Via de sacramenten participeert de kerk al aan het eeuwige.

Tot op vandaag is de geschiedenis dus niet radicaal onderbroken, maar neemt ze haar beloop. De tijd kabbelt verder, ook al steekt in de loop van de eeuwen de apocalyptische koorts nog wel eens de kop op. Tijd wordt synoniem voor continuïteit en participatie aan eeuwigheid.

In de moderniteit wordt tijd nog steeds gedacht in termen van continuïteit, zij het als continue ontwikkeling of vooruitgang: de geschiedenis wordt gepercipieerd als een voortschrijdend ontwikkelingsproces op weg naar voltooiing. De ontdekking van de rede, die vorm krijgt in wetenschap en techniek, enerzijds, en van de vrijheid, geïllustreerd door de vele emancipatiebewegingen, anderzijds, zal, zo betoogt men, de mensheid in staat stellen de wereld in toenemende mate te begrijpen en naar haar wensen om te vormen. Voor moderne mensen zit de werkelijkheid gevat in een dynamiek naar meer en beter, en is het hun roeping deze dynamiek in handen te nemen en de eigen voltooiing te bespoedigen, zo niet te verwerkelijken. Het eens zo belangrijke apocalyptische tijdsbewustzijn wordt nu helemaal vergeten. Echter, precies het actuele, culturele apocalyptische levensaanvoelen reageert tegen dergelijke moderne tijdsperceptie.

Ook de dialoog van de theologie met de moderne wetenschap en de wijsbegeerte leidde tot een verder diskrediet voor de apocalyptische verwachting. In de apocalyptiek had de moderne godsdienst-

en traditiekritiek immers een gedroomd slachtoffer gevonden: gestuwd vanuit een wetenschappelijke rationaliteit kon deze kritiek de apocalyptiek enkel als bijgeloof en mythe afdoen. Vandaar dat precies moderne theologen de apocalyptische elementen ontmythologiseerden zoals ze dat ook deden met de wonderverhalen. Apocalyptiek – en zeker al de apocalyptisch-kosmologische, gesystematiseerde traditionele eschatologie – met het spreken in termen van diabolische machten, engelen, de eindstrijd tussen goed en kwaad, maakte deel uit van een achterhaald wereldbeeld en zette de geloofwaardigheid van het christelijke geloof in een moderne samenleving op het spel. Daarom betoogden theologen dat de boodschap van het evangelie niet samenviel met de mythologische verwoordingen waarin zij gevat is. De Jezusbeelden van de eerste moderne zoektochten naar de 'historische Jezus' uit de negentiende eeuw zuiverden de apocalyptiek dan ook drastisch weg en houden een grote religieuze wijze of een ethisch voorbeeld over.

Maar het is vooral in de existentiale hermeneutiek van Rudolf Bultmann dat de ontapocalyptisering, *casu quo* ontmythologisering, het meest pregnant doorgevoerd wordt. 'De mythologie van het Nieuwe Testament dient niet op het objectiverende gehalte van haar voorstellingen bevraagd te worden, maar op het menselijke existentieverstaan dat in deze voorstellingen wordt uitgedrukt.'[58] De eindtijd is geen in de toekomst uitstaande dramatische era, maar speelt zich hier en nu af. Jezus is al gekomen – in de fundamentele beslissing die mensen nemen met betrekking tot hun existentiële oriëntatie: geloven, en zo ontkomen aan de eigen vervallenheid en zondige eigenmachtigheid, of niet. Bij Karl Rahner wordt 'apocalyptiek' een steekwoord om verkeerd begrepen eschatologie aan te duiden.[59] De term duidt op de reportageachtige voorspelling van de gebeurtenissen die aan het einde van de geschiedenis zullen plaatsgrijpen. Echte eschatologie voorspelt niet, maar doet vooruitzien: de mens gaat zo zijn heden aanvaarden 'als reeds nu verborgen aanwezige en definitieve toekomst, die zich juist dan nu reeds als heil aanbiedt, indien zij aanvaard wordt als de beschikkende daad Gods, die niet te berekenen is naar tijdstip en wijze, omdat Hij alleen daar macht over heeft'.[60] In recentere Duitse eschatologieën, zoals die van Gerhard Lohfink, Gisbert Greshake en Medard Kehl,

gaat de ontapocalyptisering nog uitdrukkelijker gepaard met het detemporaliseren van de eschatologische verwachting. Het is in het sterven zelf van de mens dat het heil dat in de eschatologische hoop uitgesproken wordt, zich voltrekt.[61]

Er zijn dus voldoende redenen om de apocalyptische traditie te vergeten of opzij te schuiven als niet theologisch relevant voor vandaag. De gefrustreerde nabijheidsverwachting vormt historisch zeker de eerste grondervaring. Vanuit godsdiensthistorisch oogpunt hebben vooral ketterijen en sekten zich met apocalyptiek ingelaten, en diende ze een soort revolutionair bewustzijn dat zich tegen de orde, ook de kerkelijke orde, keerde. Filosofisch past het apocalyptische tijdsaanvoelen niet in de Grieks-platoonse tijdsperceptie die in de christelijke theologie tot op vandaag voor menigeen een niet-bevraagde vooronderstelling is, en ook niet in moderne evolutionaire geschiedenisopvattingen. Politiek is het thema niet zelden ideologisch misbruikt, niet alleen in de nazi-ideologie, maar ook op heden in rechts-conservatieve cultuurkritiek, sektevorming, terrorisme, legitimering van gewelddadig optreden, enzovoort. Ten slotte wordt de apocalyptiek, en vooral ook de dogmahistorische aanwending ervan in het neoscholastieke eschatologische traktaat over 'de laatste dingen', helemaal onderuitgehaald wanneer theologen de moderne godsdienst- en traditiekritiek recipiëren en de christelijke eschatologische boodschap ontmythologiseren.

9.3 Apocalyptiek als onmisbare theologische denkvorm: God als grens van de tijd

De paradox opnieuw in herinnering gebracht

Paradoxaal genoeg, zo stelden we, ontwikkelt zich in onze cultuur, in een tijd waarin de apocalyptiek voor het christelijke geloof vergeten, niet relevant en zelfs ongeloofwaardig schijnt te zijn, een geseculariseerde, vaak echter ook quasi-religieuze vorm van apocalyptisch bewustzijn. Dit bewustzijn houdt uitgesproken elementen in van cultuurkritiek, maar kan – zoals aangeduid – ook omslaan in een soort kickcultuur. Dan wordt het een symptoom van, en een antwoord op, de veronzekering die de identiteitsconstructie in een

postmoderne context omgeeft. Dit is: na het plausibiliteitverlies van de grote verhalen en het toenemende besef dat we blijkbaar niet zomaar meester zijn van onszelf, de geschiedenis, de kosmos. Het grote verschil met de klassieke apocalyptiek is het negatieve en het louter immanente karakter van het actuele apocalyptische bewustzijn. Buiten het 'eind goed, al goed' van de populaire commerciële film is er geen ultieme voltooiing of verzoening, maar (de dreiging van) algemene vernietiging, ondergang, veroordeling.

Wat vooral intrigeert in het hedendaagse kritisch-culturele apocalyptische bewustzijn, is de grondige bevraging die erin doorklinkt van de in onze cultuur gangbare (laat)moderne tijdsconcepten. Enerzijds gaat het hierbij om het door wetenschap, techniek en maatschappelijke ideologie uitgedragen moderne evolutionaire wereldbeeld en de erin geïmpliceerde tijdsvisie. Anderzijds duidt het op de zogenaamde postmoderne afwezigheid van perspectief waarin een soort cyclisch tijdsbegrip gehuldigd wordt waarin eigenlijk niets meer gebeurt (tenzij de kick).

Op dit punt kan opnieuw de verbinding tussen culturele apocalyptiek en theologie gemaakt worden. Het is immers wat overdreven te beweren dat er in de laatste jaren helemaal geen aandacht voor de apocalyptiek bestaat in de theologie. Met name is het vooral de verdienste geweest van politiek theoloog Johann Baptist Metz om de apocalyptiek als denkfiguur opnieuw te integreren in de actuele reflectie op het christelijke geloof. Meer nog: deze denkfiguur is onmisbaar voor een correct en legitiem theologiseren. In de apocalyptiek wordt de intrinsieke band tussen God en tijd immers krachtig geclaimd: God onderbreekt de tijd. Vandaar dat de christelijk-apocalyptische tijdsopvatting haaks staat op modern-evolutionaire en postmodern-cyclische tijdsvisies. Voor het christelijke geloof kan de hervinding van de apocalyptiek in herinnering roepen dat apocalyptiek niet zomaar een te ontmythologiseren toekomstspeculatie is maar veeleer tegelijk een schreeuw van angst en een vertrouwvol hopen op God. Dit vereist een omduiden van catastrofedenken tot crisisdenken. Want apocalyps is niet alleen een zaak van ondergang, catastrofe en chaos, maar ook van perspectief, openbaring en onthulling (wat meteen ook aanknoopt bij de oorspronkelijke betekenis van het Griekse *apokalypsis*).

Kort gesteld: de apocalyptische denkfiguur percipieert tijd als door God begrensd, een tijd waarin crisis (vervolging, vernietiging, teloorgang, lijden en pijn) precies de plaats wordt waar God zich openbaart als grens van de tijd, als onderbreking van de tijd, als oordeel over de tijd. Openbaring als onderbreking houdt tegelijk opvordering in en noopt tot engagement. Hier past geen neutrale houding meer, geen onverschilligheid ten aanzien van wat gebeurt, maar een kritische praxis van hoop. Crisis betekent immers etymologisch ook 'oordeel'. Een christelijke tijdsvisie houdt precies telkens in: een onder het oordeel gaan staan van God en Gods belofte voor mens en wereld, zoals die in Jezus Christus werd geopenbaard.

Kritiek van het moderne evolutieve tijdsverstaan

Moderne geschiedenisfilosofieën en ideologieën hebben te gemakkelijk het historisch-particuliere opgenomen in de systematische ontwikkelingsgang van de geschiedenis. Te vlug werd zo de concrete afwikkeling van wat in tijd en ruimte gebeurt (aan pijn, lijden, vernietiging…) overgeslagen of verzoend vanuit het te bereiken einddoel. Telkens werden deze perspectieven op geschiedenis geschreven vanuit het oogpunt van de overwinnaars. De slachtoffers, vaak precies gemaakt door het zich doorzetten van deze ideologieën, worden bij voorbaat vergeten of gereduceerd tot functie van de evolutie. De theologische denkfiguur van de apocalyptiek vindt hier echter, in het lijden en bij de slachtoffers, haar aanknopingspunt.[62]

Dit betekent dat tegen de moderne geschiedenisprojecten, van welke makelij ook, een dubbele fundamentele correctie moet worden doorgevoerd. Vooreerst is het zinstichtende subject van de geschiedenis niet een abstract principe, noch een zo onbepaald en algemeen mogelijke 'wereldgeest' of 'natuur', noch het proletariaat (of een bepaalde natie, ras…), noch een abstract model van 'de mens'. Het subject van de geschiedenis is God in Gods eschatologische heerschappij. Een God die zich in Jezus Christus heeft laten kennen als de pleitbezorger van armen, zwakken, uitgestotenen, gemarginaliseerden en slachtoffers. Dit betekent, ten

tweede, dat afwikkeling, verzoening en voltooiing geen zaak zijn van theorie maar van praktijk. Ze impliceren dat christenen in de historisch-particuliere, concrete geschiedenis gaan staan en, vanuit de herinnering aan Jezus Christus' prediking van het Rijk Gods, opmerkzaam worden voor plaatsen waar slachtoffers vallen.

Apocalyptiek heeft theologisch dus niet te maken met wereldvlucht, of met een zich onttrekken aan de tijd, maar – omgekeerd – met de *radicale vertijdelijking* van de wereld, een radicaal besef van de ernst van het hier en nu. Apocalyptiek beklemtoont het *catastrofale* karakter van de tijd, wat twee nauw met elkaar verweven accenten in het licht stelt. In de eerste plaats wordt tijd zo gezien als discontinuïteit, breuk, als einde van de tijd. Geschiedenis wordt echt geschiedenis, net zoals toekomst echt toekomst wordt, en geen naadloos vervolg, geen tijdloze oneindigheid. Apocalyptisch bewustzijn staat haaks op evolutionistisch bewustzijn waarin het nu-moment geen eigenstandigheid heeft, maar restloos opgenomen wordt in de dynamiek naar een geprojecteerd einddoel. Crises, catastrofes, ongerechtigheid en onmenselijkheid worden door het valse besef van evolutieve vooruitgang ontkracht en van hun dramatiek ontdaan. Dit laatste stelt het tweede accent geïmpliceerd in het catastrofale tijdsbewustzijn in het licht: de aandacht voor de onverzoendheid van de geschiedenis, de slachtoffers, het lijden, het onrecht, de angst om God en de schreeuw om verzoening en gerechtigheid. Op dit punt wordt catastrofedenken *crisis*denken: een gaan staan onder het onderbrekende oordeel van God over de geschiedenis.

Een herwaardering van de apocalyptische spanning vereist eigenlijk een hervinden van de nabijheidverwachting die historisch- en systematisch-theologisch te makkelijk en te vaak gedetemporaliseerd geworden is tot 'steeds-verwachting', met een uitstel van het 'oordeel' tot op het einde der tijden. Een herstel van de nabijheidverwachting verjaagt alle rust uit de geschiedenis en voert de spanning op; ze verlamt niet, maar begrondt de ernst van de praxis en accentueert het urgente en kritische van de menselijke verantwoordelijkheid. Navolging van Jezus Christus veronderstelt nabijheidverwachting, want is anders niet leefbaar: op elke seconde kan God de geschiedenis binnenkomen.

In het apocalyptische tijdbewustzijn wordt duidelijk dat in christelijk perspectief God niet enkel de andere van de tijd is, maar ook de grens ervan: het einde van de tijd en zo de mogelijkheid ervan. Waar God als onderbreker uitgeschakeld wordt, kan niets anders dan tijdloze oneindigheid heersen. Een apocalyptisch bewustzijn van God als begrenzing van de tijd valt theologisch gesproken niet te rijmen met een louter metaforisch gebruik van de term, om bijvoorbeeld een ecologisch of nucleair rampenscenario van menselijke zelfvernietiging op te roepen. Een christelijk apocalyptisch bewustzijn heeft met dergelijk gebruik van de term enkel het besef van het gevaar gemeen. Zoals gevaar een basiscategorie is om het leven en de boodschap van Jezus te begrijpen, zo ook is het een basiscategorie voor de christelijke identiteit. Ontmythologisering van apocalyptische beelden heeft al te vaak een schrappen van dit gevaarlijke tot gevolg: een draaglijker maken van het christelijke geloof.

Of zoals Metz ergens stelt: niet haar naïviteit maar haar banaliteit bedreigt de toekomst van de godsdienst.[63] Banaal wordt ze waar ze louter verdubbeling is van wat zonder haar ook al gebeurt, gezegd of gedaan wordt. Met haar naïviteit daarentegen – vooral door het aanhouden van de overgeleverde apocalyptische beelden en teksten – ergert de godsdienst het moderne mens, tijd- en geschiedenisbeeld, de maakbaarheidcultus, de apathie. Maar daarbij komt ze wel deels tegemoet aan de heimelijke angst van de (post)moderne mens ingesloten te zijn in een oneindig evolutionair continuüm.

Kritiek van de postmoderne onttijdelijking

Ook de postmoderniteit, de categorie die we gebruiken om de context van een moderniteit in crisis aan te duiden, is niet vrij van ambiguïteiten. Postmoderniteit, of beter postmodernisme (als wijze van omgang met de postmoderne context) is voor velen een synoniem voor een cultuur van oppervlakkigheid, relativisme, subjectivisme, eclecticisme en estheticisme. Ook Metz wijst herhaalde malen op deze keerzijde van onze cultuur die hij omschrijft als een zich doorzetten van een algemene amnesie.[64] Hij beschrijft een cultuur van de vergetelheid waarin het lijden en de lijdensherinnering,

de tijd en dus de geschiedenis, God en dus de mens spoorloos uit het blikveld verdwijnen. Tijd is er lege verrassingsloze eeuwigheid, waarin niets meer gebeurt. We cultiveren het escapisme, als een soort religievriendelijke goddeloosheid, waarin de godsdienst verwordt tot een compensatorische vrijetijdsmythe, zonder God, met Nietzsche als grote profeet. Metz veroordeelt hier ongetwijfeld te exclusief onze actuele postmoderne context en heeft te weinig aandacht voor het eigentijdse kritische bewustzijn, waaraan ook de culturele apocalyptische sensibiliteit deels refereert. Op andere plaatsen hebben we duidelijk gemaakt dat hij hierdoor niet langer erin slaagt om zijn theologische intuïties in dialoog met de actuele context reflexief te maken.[65] Dit betekent echter niet dat deze intuities, vooral over de relatie tussen God en tijd, geen inspirerende elementen bieden tot een herprofilering van de apocalyptische scherpte van het christelijke geloof.

Metz roept hiervoor het joodse godsdenken in herinnering, dat tot in de kern *vertijdelijkt* en *door het lijden geaffecteerd* is. Want al in het Oude Testament was Israël een volk dat zich niet door mythen liet troosten, of beter: een volk dat niet in staat was zich uit de harde, bedreigende werkelijkheid terug te trekken, of zich ermee kon verzoenen door te vluchten in de mythe. De omgang met de werkelijkheid was gekenmerkt door een 'tiefe Diesseitigkeit', die meteen ook de prijs was voor de godsgedachte die het volk verwierf. Godsgeloof hield het lijden niet troostend op afstand, maar deed vanuit het lijden tot God klagen – ongetroost. God ervoer men niet los van de tijd, erbuiten, maar in de tijd, als grens ervan: God is (de/als) komende. Dit is het eigene van het bijbelse godsdenken en impliceert een heel eigen kijk op de werkelijkheid: de imaginatieve waarneming van de wereld zit gekaderd in een vertijdelijkte werkelijkheidsperceptie; dit is: in een horizon van een beperkte ('befristeter') tijd, een tijd waarvan de termijn bepaald is. Ook in het Nieuwe Testament zijn de gods- en tijdsgedachte van dezelfde strekking. De nabijheidverwachting leert dat Gods gekomen-zijn slechts 'in het komen' te vatten is. Het johanneïsche 'God is liefde' dient in deze verwachtingsdynamiek ingeschreven te worden als: God zal zich aan ons als liefde bewijzen.[66] Deze godsperceptie verklaart ook waarom de bijbels geïnspireerde mystiek anders dan de

mythe niet zozeer antwoorden formuleert, als wel verontrustende vragen. Deze mystiek, onder meer in *Job*, de psalmen en de profeten, is in wezen een mystiek van het lijden aan God. De gebedstaal is er 'lijdenstaal, crisistaal, taal van verzet en radicaal gevaar, taal van klacht en schreeuw, letterlijk van het morren van Israëls kinderen. De taal van deze Godsmystiek is niet in de eerste plaats een troostvol antwoord op het ervaren leed, maar een getergde vraag vanuit het lijden, een vraag naar God, vol van gespannen verwachting: "waar blijft God? hoelang nog?".'[67] In deze zin interpreteert Metz ook Jezus' kreet aan het kruis: 'Mijn God, waarom hebt U mij verlaten?' Negatieve theologie wordt hier praktisch: spreken slaat om in radeloosheid, gebroken door de onbeantwoorde en niet te vergeten theodiceevraag. Vandaar dat Metz elke hedendaagse theologische poging om het lijden in God zelf te denken ervan verdenkt het te gemakkelijk te willen verzoenen door het in God te verdubbelen, het zo te universaliseren, te ontkrachten en zelfs te esthetiseren. Gebed is in dit perspectief dan ook in de eerste plaats 'God om God bidden' (Lc 11,13). Zo ook moet het treuren, dat in een moderne tijd van (mythische) zelfverzoening uitgebannen wordt – zodat elke troost louter vertroosting kan zijn –, gezien worden als een missen van God. De keerzijde van het treuren om dit gemis is de hoop. 'Trauer ist Hoffnung im Widerstand.'[68]

Als verhaalgemeenschap van de 'gevaarlijke herinnering' is het de taak van de geloofsgemeenschap de (post)moderne samenleving eraan te herinneren dat de geschiedenis ook een geschiedenis van lijden, onrecht en onverzoendheid is – dus tegelijk ook een geschiedenis van angst en schreeuw om gerechtigheid. Precies dit besef beheerst het apocalyptische bewustzijn van Gods imminente oordeel, waarin de tijd onderbroken wordt.

9.4 BESLUIT: GOD ONDERBREEKT DE TIJD

Wanneer Ulrich Körtner betoogt dat het culturele apocalyptische bewustzijn de weg opent om opnieuw de joods-christelijke apocalyptiek te introduceren, dan heeft hij slechts ten dele gelijk.[69] Het is zeker zo dat het contextuele kritische bewustzijn dat in de culturele apocalyptiek verwoord wordt, en waaraan ook christenen

deelhebben, affiniteiten vertoont met het joods-christelijk apocalyptische tijdsbegrip. Een theologisch hervinden ervan heeft echter meer om het lijf dan een metaforisch-narratieve verdubbeling van het culturele bewustzijn – zonder meer – al was het enkel maar omdat het zich inschrijft in de particuliere verhaaltraditie van de christelijke geloofsgemeenschappen. Niettemin opent deze affiniteit belangrijke mogelijkheden, om vanuit de christelijke traditie op kritisch-productieve wijze om te gaan met het levensaanvoelen van onze tijd en de theologische reflectie zo te recontextualiseren. Onze tijd van veronzekering, verlies aan meesterschap, confrontatie met onbemeesterbaarheid en onoverzichtelijkheid, enerzijds, en van gladde economiserende en stroeve fundamentalistische pogingen deze te bezweren en te vergeten anderzijds, drukt ons op het precaire van de tijd, het radicaal-historische van de geschiedenis en onze plaats hierin. De apocalyptisch-theologische denkfiguur herinnert christenen dan alvast eraan dat catastrofische tijd een tijd van crisis is, dat de geschiedenis onder het oordeel staat van God, waardoor de onverzoendheid ervan oplicht en ons opvordert tot een praxis van het komen van God. God staat niet buiten de geschiedenis, maar is ook geen factor ervan. Als tegenover van de geschiedenis onderbreekt de verwachting van Gods gekomen-zijn onze verhalen, inclusief die van de culturele apocalyptiek en zelfs die van ons over God zelf.

De parabel van het laatste oordeel, 'wanneer de Mensenzoon komt om te oordelen' (Mt 25,31-46) is dan ook een verhaal voor vandaag, en geen voorspelling van de toekomst. De parabel wijst op de ernst van onze tijdsbeleving, ons ingeschreven staan in een concrete opmerkzaamheid en praxis voor wie geslachtofferd worden door de vele grote verhalen die de concrete lijdensgeschiedenissen onzichtbaar maken. Precies in de omgang met de andere, de uitgeslotene, het slachtoffer, de arme, ontmoeten christenen diegene die zij belijden als het liefdevolle Mysterie van de geschiedenis. Apocalyptiek voert niet weg van de geschiedenis maar heeft een plaats er middenin, in de concrete dramatiek ervan, tussen angst en hoop.

TOT BESLUIT
'De kortste definitie van godsdienst: onderbreking'

Zoals in onze vorige studie, *Onderbroken traditie*, is ook in deze bundel gebleken dat 'onderbreking' een krachtige categorie vormt om de verhouding tussen christelijk geloof en context dynamisch-productief te denken – te recontextualiseren. De 'contextuele onderbreking' van het christelijke geloof in een gedetraditionaliseerde en gepluraliseerde context, nodigt, zoals in het verleden elke contextverschuiving, christenen uit om de identiteit, geloofwaardigheid en relevantie van hun christelijke geloof te heroverwegen en te herformuleren. Meer nog: in de dialoog met deze context wordt duidelijk dat ook theologisch gesproken de categorie van 'onderbreking' in het hart van het christelijke geloof staat.

Dat 'de kortste definitie van godsdienst: onderbreking' is, is een intuïtie van Johann Baptist Metz.[1] Met deze stelling wou Metz affirmeren dat het christelijke geloof nooit straffeloos kan verglijden naar een soort burgerlijke religie, naadloos verweven met de vigerende cultuur en samenleving, noch zich uit of tegen deze samenleving kan terugtrekken. Dergelijke religie zoekt immers veel te gemakkelijk verzoening en vergeet zo de tragiek en het lijden die het menselijke bestaan treffen. Voor Metz is er geen christelijk geloof zonder spanning of onrust, zonder gevaar of dreiging. Want christenen zijn dragers van de subversieve, gevaarlijke herinnering aan het lijden, de dood en de verrijzenis van Jezus Christus. Daarom zoeken ze actief de grens op van het leven en samenleven, getroffen door de menselijke lijdensgeschiedenissen, die hen dwingen tot een partijdige keuze voor armen, lijdenden en onderdrukten. Vanuit

zijn eigen aard verstoort het christelijke geloof de geschiedenissen van overwinnaars en verliezers, en onderbreekt het de ideologieën van de machtigen en de onmacht van de slachtoffers.[2]

In deze bundel hebben we gepoogd aan te tonen dat Metz' intuitie ook voor een actuele theologische reflectie inspirerend is. De categorie 'onderbreking' hebben we op meervoudige wijze gebruikt om de verhouding tussen het christelijke geloof en de hedendaagse cultuur en samenleving te denken. Detraditionalisering zet de vanzelfsprekendheid van het christen-zijn op het spel, en pluralisering plaatst christenen middenin een dynamische wereld van religieuze en levensbeschouwelijke veelheid. De continuïteit van de traditie en de overlap tussen de christelijke verstaanshorizon en de actuele cultuur en samenleving zijn omwille van contextuele verschuivingen onderbroken. De postmoderne argwaan doet bovendien vraagtekens plaatsen bij veralgemenende denkpatronen die te vlug harmonie, continuïteit en consensus vooronderstellen. In de mate waarin moderne theologische methoden deze presumpties huldigen, en *de facto* functioneren vanuit de genoemde overlap tussen de christelijke verstaanshorizon en de context, botsen ook zij vandaag tegen hun grenzen aan en worden ze zelfs contraproductief.

Maar contextuele onderbreking vordert tegelijk het christelijke geloof en de theologie op tot recontextualisering. Het inbreukkarakter dat onderbreking met zich meebrengt, mag immers niet leiden tot denkpatronen die de verhouding tussen christelijk geloof en actuele context louter nog oppositioneel, en in termen van discontinuïteit weten te denken. Christenen zijn dan misschien niet van de wereld, maar ze staan er wel middenin. De crisis van de moderne theologie voert niet naar het einde van de dialoog met de context, maar naar een herziening van de aard van deze dialoog, omwille van de veranderde verhouding tot de context. Anders dan in het seculariseringsparadigma, scherpen detraditionalisering en pluralisering het bewustzijn aan dat christen-zijn staat voor een in particuliere verhalen en praktijken gevatte identiteitsconstructie, met een eigen specifieke waarheidsaanspraak, in een context van een dynamische veelheid van vaak conflicterende waarheidsclaims. En het postmoderne kritische bewustzijn waarschuwt ervoor niet

te vlug de waarheid van de ander in of uit te sluiten, maar de eigen waarheidsaanspraak in verhouding tot die van de andere te bedenken. De onderbreking van de theologie door de context is er niet zonder de context, maar gebeurt waar continuïteit en discontinuiteit tussen beide elkaar ontmoeten.

Doorheen de dialoog met de actuele context kan 'onderbreking' echter niet alleen als contextuele maar tegelijk als theologische categorie opnieuw vruchtbaar gemaakt worden – precies zoals Metz dit deed. Onderbreking slaagt er immers in ook hier te attenderen op de wijze waarop God zich openbaart in de geschiedenis en christenen in verhalen en praxis hiervan getuigenis afleggen. Gods onderbreking vormt de theologische grond voor een onafgebroken radicale hermeneutiek van context en traditie. Zoals (en omdat) iedere concrete ontmoeting met de/het andere potentieel de plaats kan zijn waar God zich vandaag openbaart, zo ook is het slechts in concrete verhalen en praktijken dat van deze onderbrekende God in de actuele context getuigenis kan worden afgelegd. Want het in deze traditie verhaalde gebeuren van Jezus Christus vormt er tegelijk de grond en de leessleutel voor. Zoals (en omdat) het christelijke verhaal onderbroken wordt, slaagt het erin van deze onderbreking getuigenis af te leggen, zonder ze te bemeesteren. Maar ook: zoals (en omdat) hun verhaal door God onderbroken wordt, zijn christenen geroepen zelf onderbrekend in de wereld te staan – zichzelf en de ander te onderbreken wanneer de verhalen zich sluiten. Zo is 'onderbreking' niet alleen een eerder formele, methodologische notie gebleken, maar ook een sterk inhoudelijk geladen theologische categorie. Ultiem is het deze laatste die de eerste legitimeert en motiveert.

De actuele context opent zo wegen voor een herontdekking van de gevaarlijke onrust van de onderbreking. Voor Metz vormde vooral de confrontatie met het lijden de drijfveer voor zijn zoektocht naar een 'gevaarlijke' theologie van de onderbreking. Deze confrontatie dwong hem ertoe – aansluitend bij zijn laatmoderne (neomarxistische) gesprekspartners (zoals Adorno, Benjamin en Horkheimer) – een hermeneutiek van de argwaan te ontwikkelen, die zich keert tegen die verhalen die al te makkelijk verzoenen en vergeten. Vandaag dient zich bijkomend een nieuwe opportuni-

teit aan, de confrontatie met (religieuze) veelheid en andersheid.[3] Een theologie van de onderbreking ontwikkelt hier veeleer een hermeneutiek van de contingentie, die het radicaal historische en specifieke, particuliere karakter van de christelijke traditie poogt vast te houden, zonder dit evenwel te verabsoluteren. Dergelijke hermeneutiek van de contingentie, wanneer welbegrepen, sluit een hermeneutiek van de argwaan in. Want wie zich engageert in de actuele dialoog met de postmoderne context mag de theologische les uit het recente verleden niet vergeten. De herontdekking van de eigen identiteit en van de grenzen ervan in de confrontatie met het/de ander verglijdt anders wellicht al te makkelijk tot een opnieuw sluiten van het eigen verhaal. De ander wordt dan zeer snel de vergetene, degene die te vlug uit- of ingesloten wordt in onze verhalen.

Zoals toen Jezus naar de streek van Tyrus en Sidon trok, en in de ontmoeting met de Kananese vrouw - of was het een Syrofenicische? - God nieuw en anders leerde kennen. Op zijn weg treft hij deze niet-joodse vrouw aan, die hem vraagt haar dochter te genezen (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30); het meisje is immers bezeten door een duivel. Jezus reageert eerst afwijzend, stellend dat hij gezonden is naar het joodse volk ('de verloren schapen van het huis van Israël'), ja zelfs dat het niet goed zou zijn om zich bezig te houden met de anderen ('het is niet goed het brood dat voor de kinderen bestemd is aan de honden te geven'). Waarop de vrouw hem tegenspreekt: 'want de honden eten immers toch ook de kruimels die van de tafel van hun meesters vallen'. Op dat ogenblik wordt zelfs Jezus' verhaal over God onderbroken en leert hij dit verder te openen, zodat ook de anderen, niet-joden, er een plaats hebben. In het geloof van de vrouw wordt God buiten de grenzen van Israël openbaar.

NOTEN

Inleiding

1 Cf. L. Boeve, *Onderbroken traditie. Heeft het christelijke verhaal nog toekomst?*, Kapellen: Pelckmans, 1999, ²2004.
2 Op het einde heb ik verwijzingen opgenomen naar de oorspronkelijke versies van de hier gebundelde teksten.
3 In het eerste hoofdstuk gaan we verder in op deze termen en hun samenhang.
4 Voor de ontwikkeling van traditieontwikkeling in termen van recontextualisering, zie *Onderbroken traditie*, hoofdstuk 1. Zie in dit boek ook hoofdstuk 2. Recontextualisering is tegelijk een beschrijvende en een normatieve theologisch-methodologische categorie. Als *descriptieve* categorie helpt dit concept om de manieren waarop traditie uitgedaagd is door contextuele verandering en nieuwheid te analyseren, gevat tussen koppige veroordeling en onderdrukking enerzijds, en kritiekloze omarming en aanpassing anderzijds. In *normatief* opzicht staat recontextualisering voor een theologisch programma. Het inzicht in de intrinsieke betrokkenheid van het christelijke geloof op de omgevende context inspireert theologen om de contextuele uitdagingen au sérieux te nemen en te streven naar een hedendaagse theologie die tezelfdertijd theologische validiteit en contextuele plausibiliteit kan claimen.
5 Cf. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald, 1977, p.12.
6 Cf. J. Ratzinger (Benedictus XVI), *Waarden in tijden van ommekeer*, Tielt: Lannoo, 2005. Zie verder ook: J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, in *Communio: International Catholic Review* 32 (2005) 345-356. Voor een omvattende presentatie van de positie van Joseph Ratzinger ten aanzien van de dialoog met de wereld, zie mijn *De crisis van Europa: een zaak van geloof of ongeloof? Perspectieven uit het Vaticaan*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 67 (2006).
7 Cf. Ratzinger, *Waarden in tijden van ommekeer*, p.90: '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.'
8 *Ibidem*, p.85.
9 *Ibidem*, p.131.

1 Zie voor onze streken bijvoorbeeld K. Dobbelaere, *Het 'volk-Gods' de mist in? Over de Kerk in België* (Nikè-reeks: didachè), Leuven: Acco, 1988, p.20-23. Dobbelaere zelf spreekt van de 'laïciseringsthese' (p.42-44). Zie verder ook diverse bijdragen in R. Laermans (red.), *Godsdienst en Kerk in een geseculariseerde samenleving: Een keuze uit het werk van Karel Dobbelaere*, Leuven: Universitaire Pers, 1998. Voor een hedendaagse verdediging van het secularisatieparadigma, zie bv. S. Bruce, *God is Dead. Secularization in the West* (Religion in the Modern World), Malden-Oxford-Berlin: Blackwell, 2002.

2 Dit geldt uiteraard enkel voor diegenen voor wie dit onderscheid nog steeds relevant is.

3 Zie hiervoor de omvangrijke bibliografie van R. Nanniga, *Cults & New Religious Movements: A Bibliography*: *http://www.skepsis.nl/cultsbib2.html* - toegang 01.04.2006.

4 Voor een theologische bespreking van dit religieuze fenomeen, zie hoofdstuk 7.

5 Zie bijvoorbeeld S. Aupers en A. van Otterloo, *New Age. Een godsdiensthistorische en sociologische benadering* (Serie Wegwijs), Kampen: Kok, 2000.

6 Het succes van *De Da Vinci Code* van Dan Brown, en al wat dit boek met zich meegebracht heeft, illustreert dit wellicht nog het best.

7 Significant is de verschuiving bijvoorbeeld in de literatuur terzake. Auteurs die vroeger over 'business ethics' publiceerden, doen dit nu over de spiritualiteit van de (bedrijfs)leider. Cf. bv. J. Verstraeten & J. Van Gerwen, *Business en ethiek: spelregels voor het ethisch ondernemen*, Tielt: Lannoo, 1990; J. Verstraeten, *Leiderschap met hart en ziel: spiritualiteit als weg naar oorspronkelijkheid*, Tielt: Lannoo, 2003.

8 Zie bijvoorbeeld: L. Voyé, *Een nieuw 'religieus' verlangen?*, in L. Boeve (red.), *God. Hoe voelt dat?*, Leuven: Davidsfonds, 2003, 33-69.

9 K. Dobbelaere & L. Voyé, *Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding*, in K. Dobbelaere e.a., *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tielt: Lannoo, 2000, 117-152.

10 Zie bv. P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday, 1967; *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City: Anchor, 1979; H. Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Macmillan, 1965.

11 H. Cox, *The Myth of the Twentieth Century. The Rise and Fall of 'Secularisation'*, in G. Baum (ed.), *The Twentieth Century. A Theological Overview*, New York: Orbis, 1999, 135-143, p.135.

12 Cf. P. Berger, *The Desecularisation of the World: A Global Overview*, in P. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 1-18, p.2-4.

13 Voor de uitzonderingssituatie van Europa, zie: G. Davie, *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, in Berger (ed.), *The Desecularisation of the World*, 65-83; Berger, *The Desecularization*, p.9-11. Berger vermeldt nog een tweede uitzondering: 'There exists an international subculture composed of people with Western-type higher education, especially in the humanities and social sciences, that is indeed secularized. This subculture is the principal "carrier" of progressive, Enlightened

beliefs and values. While its members are relatively thin on the ground, they are very influential…' (p.10).

14 *Ibidem*, p.10.

15 Cox, *The Myth*, p.139.

16 Y. Lambert, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, in *Journal of Contemporary Religion*, 19 (2004) 1, 29-45. Lambert is onderzoeksdirecteur van de 'Groupe de Sociologie des Religions et de la Laicité' te Parijs.

17 Het Europees waardeonderzoek startte op het einde van de jaren zeventig van vorige eeuw onder impuls van J. Kerkhofs (K.U. Leuven) en R. de Moor (Universiteit van Tilburg). Reeds driemaal werden bevragingen in meerdere Europese landen uitgevoerd (1981, 1990 en 1999/2000). Lambert vergeleek de negen landen waarvoor de resultaten van de drie onderzoeken beschikbaar zijn: Ierland, Italië, Spanje, België, Frankrijk, West-Duitsland, Nederland, Groot-Brittannië en Denemarken.

18 Deze term stamt van G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell, 1994.

19 J. Stoelzel, *Les valeurs du temps present: une enquête européenne*, Paris: PUF, 1983, 231-232, geciteerd in Lambert, *Turning Point*, p.35.

20 *Ibidem*, p.37-38.

21 *Ibidem*, p.38.

22 *Ibidem*, p.42.

23 *Ibidem*, p.43 (mijn cursivering).

24 *Ibidem*, p.44.

25 Cf. Dobbelaere & Voyé, *Religie en kerkbetrokkenheid*. Hun onderzoek wijst uit dat 'uiterst weinig personen die van huize uit onkerkelijk zijn geworden later kerkelijk [worden], daarentegen worden veel kerkelijken van huize uit later randkerkelijken en zelfs onkerkelijk' (p.128). Dobbelaere en Voyé vragen zich af of deze verschuiving te wijten is aan toegenomen ongodsdienstigheid, dan wel eerder aan onvrede met het instituut kerk. Kerkverlating heeft zeker ook met dit laatste te maken. De onderzoekers stellen echter tegelijk vast dat '"onkerkelijke" godsdienstigheid moeilijk overleeft van de ene onkerkelijke generatie op de andere: de latere generaties onkerkelijken zijn reeds minder godsdienstig dan de eerste generatie'. Ze besluiten dan ook: 'Godsdienstigheid moet met andere woorden door plausibiliteitsstructuren worden ondersteund en in België is er maar één dergelijke structuur duidelijk zichtbaar. Als men met de katholieke kerk in botsing komt, is onkerkelijkheid het enige alternatief. […] Op langere termijn, en zeker over de generaties heen, veroorzaakt dit echter duidelijk ongodsdienstigheid' (p.129-130).

26 Cf. S. Hellemans, *From 'Catholicism against Modernity' to the Problematic 'Modernity of Catholicism'*, in *Ethical Perspectives* 8 (2001) 2, 117-127, p.124. Hellemans spreekt liever van 'longing without belonging' in plaats van van 'believing without belonging'.

27 Zie hiervoor opnieuw onze beschouwingen over het 'ietsisme' in het zevende hoofdstuk.

28 Zie J. Kerkhofs & R. Rezsohazy (red.), *De stille ommekeer: oude en nieuwe waarden in het België van de jaren tachtig*, Tielt: Lannoo, 1984.

29 Zie J. Kerkhofs, K. Dobbelaere & L. Voyé (red.), *De versnelde ommekeer: de waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig*, Tielt: Lannoo, 1992.

30 Zie K. Dobbelaere, M. Elchardus e.a., *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tielt: Lannoo, 2000. Bij wijze van illustratie presenteren we hier enkele onderzoeksresultaten. Op de vraag naar de manier waarop men zichzelf zou definiëren bij de keuze tussen de verschillende religieuze affiliaties, omschrijft 47,4% zich als katholiek, 1,2% als protestants en 15,3% als christelijk (p.119). In 1967 ging 52% van de Vlaamse bevolking (voor België 42,9%) wekelijks naar de zondagsviering, in 1998 was dit slechts 12,7% (België 11,2%) (p.126). Een ander significant gegeven is de kerkbetrokkenheid: bij de Belgen geboren na 1970 is slechts 9% min of meer geëngageerd in de geloofsgemeenschap (2,1% kernleden en 6,9% middenmoters). Van hun leeftijdsgenoten kan 35,7% als randkerkelijk, 29,2% als onkerkelijken van de eerste en 26,1% als onkerkelijken van de tweede generatie omschreven worden (p.131).

31 Dit punt heb ik uitvoerig uitgewerkt in *Onderbroken traditie*, hoofdstukken 2-4.

32 Zie hier bijvoorbeeld het belangrijke boek van V. Miller, *Consuming Religion: Religious Belief and Practice in a Consumer Culture*, New York: Continuum, 2004, en de Europese reacties hierop in *Bulletin ET* 17 (2006) 1 (Special Issue: *Consuming Religion in Europe*).

33 Cf. 1.2, *'Desecularisering' en de religieuze verschuivingen in Europa*.

34 Lambert, *Turning Point*, p.30: 'Minstens 15 miljoen mensen in West-Europa bekennen zich tot de islam of hebben nauwe culturele banden of affiliaties met de islamitische wereld. In de loop van een paar decennia heeft de islam zich ontpopt als de tweede religie van Europa na het christendom. Het opvallendst aan dit proces is dat het zich zeer geleidelijk en over het algemeen zonder geweld heeft doorgezet. Tot op zekere hoogte is deze evolutie tevens het gevolg van de economische noden van de Europese landen. Ondanks enkele opvallende moeilijkheden (bijvoorbeeld de gebeurtenissen van 11 september 2001), kan gesteld worden dat de islam traag maar zeker een deel van Europa's sociaal, cultureel en zelfs politiek landschap is geworden.' Zie hiervoor S.T. Hunter, *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*, Westport: Praeger-CSIS, 2002.

35 Volgens Lambert vertonen diegenen die zich christenen noemen 'een soort positief relativisme ten opzichte van de religie en minstens een ruimdenkende houding' (*Turning Point*, p.41).

36 Zie J. Leman, *Religions, Modulators in Pluri-Etnic Cities: An Anthropological Analysis of the Relmative shift from Ethnic to Supra-Etnic and Meta-Ethnic Faith Communities in Brussels*, in *Journal of Contemporary Religion* 14 (1999) 217-231; zie ook zijn: *God dienen te Brussel. Een onderhuids tapijt van los aaneenhangende knopen*, in *Kultuurleven* 62 (1995) 7, 32-39. Lemans onderzoek heeft aangetoond dat religie een belangrijke factor is van integratie, aanpassing en niet-aanpassing van allochtonen (maar ook sociaal dominantere groepen) in de grootstad.

37 Voor de eerste groep is de religieuze pluraliteit een bewijs van de verscheidenheid aan manieren waarop verschillende individuen hun religieuze identiteit kunnen samenstellen. Dikwijls worden de verschillende religieuze tradities opgevat als uiteenlopende verzamelingen van verhalen, rituelen, praktijken, wereldbeelden, enz. waaruit elke individu een eigen keuze kan maken met het oog op het construeren van de persoonlijke religieuze identiteit. Voor de andere groep kan de concrete confrontatie met religieuze andersheid de aanzet geven om na te denken over de eigen religieuze identiteit en over zijn waarheidsclaims. Deze reflectie

over theologische waarheid mondt dikwijls uit in een theologisch-pluralistische of relativistische positie – die op haar beurt vaak de detraditionalisering alleen maar in de hand blijkt te werken, en opnieuw leidt naar postchristelijke posities (cf. hoofdstuk 7). In hoofdstuk 8 hoop ik echter aan te tonen dat dit slechts één manier is om met pluraliteit om te gaan en dat ze vanuit een christelijk theologisch perspectief niet de vruchtbaarste is.

38 In lijn met wat Berger 'een massieve seculiere Euro-cultuur' noemde (*The Desecularization*, p.10).

39 Een analyse die dit sterk ondersteunt, wordt gemaakt door C. Partridge, *The Re-Enchantment of the West. Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, London-New York: T&T Clark, 2004.

40 Het valt trouwens op dat heel wat enquêtes in media en academie nog steeds met instrumenten werken die een dergelijke continuïteit veronderstellen. Dit geldt eveneens voor veel systematisch- en pastoraal-theologische strategieën. Questionaires peilen dan of men (in God) gelooft of niet, volgens het klassieke continuüm – zonder enige 'confessionele' specificatie van dit geloof, zonder mogelijkheid om aan te geven vanuit welke traditie dit godsgeloof aangestuurd is en in welke mate deze traditie geïntegreerd werd.

41 Cf. de inleiding van deze studie, noot 4.

42 Beiden zijn in 2003 uitvoerig met elkaar in discussie getreden. De teksten hiervan (inleidingen, samenspraak en individuele reflecties, zeven bijdragen in totaal) zijn verschenen in TGL 59 (2003) 445-546, themakatern: 'De toekomst van de traditie'. Vooral de bijdrage *Een keten van betekenissen: Voorzichtig zijn en bewaren versus experimenteren en loslaten* (TGL 59 (2003) 477-489) licht op treffende wijze de beide posities in hun onderscheid toe.

43 E. Borgman, *Edward Schillebeeckx. Een theoloog in zijn geschiedenis. Deel 1: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Baarn: Nelissen, 1999, p.468. Verder is Borgman vooral bekend van zijn *Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers*, Zoetermeer: De Horstink, 1994, en zijn bijdragen aan TGL.

44 P. Vande Vyvere, *Een open verhaal over een sprekend geheim (interview met Lieven Boeve en Erik Borgman)*, in *Tertio*, 5 december 2001, p.8-10. Ook de twee volgende citaten zijn uit dit interview afkomstig.

45 *Ibidem*.

46 Cf. E. Borgman, H. van Drongelen & T. Mijknecht, *Zaaien in goede grond: pastoraat als zoeken naar een gemeenschappelijke taal*, in *Tijdschrift voor theologie* 44 (2004) 97-107. Het betreft hier de theologische evaluatie van een initiatief van studentenpastores aan de Technische Universiteit van Delft. Studenten worden samengebracht om te reflecteren over de eigen beroepskeuze en waarnaartoe ze met hun leven willen. In het gesprek met studenten wordt afgezien van het 'nadrukkelijk binnenbrengen van eigen overtuigingen uit de christelijke traditie', omdat ze ervaren worden 'als inbreuk van opvattingen die gelden als paternalistisch en intolerant' (p.102).

47 Voor dit en het volgende citaat: Borgman, *Zaaien in goede grond*, p.106.

48 Cf. E. Borgman, *Gods gedaanteverandering. De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis*, in *Tijdschrift voor theologie* 44 (2004) 45-66.

49 *Ibidem*, p.51.

50 Mogelijke inspiratiebronnen voor deze herinterpretatie zijn G. Vattimo's 'zwak geloof', de radicaal toekomstgerichte christelijke hermeneutiek van J.-L. Nancy

en R. Kearney en de 'religie zonder religie-overwegingen' van denkers als J. Derrida en J. Caputo. Cf. Borgman, *Gods gedaanteverandering*, p.60-64.

51 Zie voor dit punt ook onze bedenkingen bij zijn positie in hoofdstuk 5, 5.6, *Recontextualisering van Schillebeeckx' methode, geïnspireerd door Schillebeeckx*.

52 Naast zijn vele bijdragen aan het katholieke opinieblad *Tertio* verwijzen we voor Herman De Dijn vooral naar zijn monografieën: *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam*, Kapellen-Kampen: Pelckmans-Kok Agora, 1993; *Kan kennis troosten? Over de kloof tussen weten en leven*, Kapellen- Kampen: Pelckmans-Kok Agora, 1994, *De herontdekking van de ziel: voor een volwaardige kwaliteitszorg*, Kapellen-Kampen: Pelckmans-Klement, 2000; *Geluksmachines in context. Filosofische essays*, Kapellen: Pelckmans, 2001. Voor dit citaat, zie *Hoe overleven we de vrijheid?*, p.93. Zie verder ook zijn *Hoe conservatief is het christendom?*, in *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology* 66 (2005) 20-36.

53 De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?*, p.95.

54 'In het leven, in de identificatie met existentiële betekenissen en in de interactie met anderen gebeurt vanzelf een soort "experimenteren" met de betekenissen van de cultuur; een experimenteren zonder experimentator, of beter een experimenteren waarbij de experimentator zelf het proces niet begint noch kan stilleggen, het niet kan overzien, en zelf veranderingen ondergaat die niet te voorzien zijn', uit De Dijn, *Kan kennis troosten?*, p.30.

55 De Dijn, *Geluksmachines in context*, p.27 (p.24-27: *Traditie en kritiek*). En hij voegt eraan toe: 'Het is niet verwonderlijk dat ze conservatieve denkers genoemd worden, maar zijn zij niet de ware progressieven vandaag?'

56 De Dijn, *Geluksmachines in context*, p.56 (p.55-57: *Geloven is niet trendgevoelig*).

57 Voor een systematischer presentatie en theologische kritiek van De Dijns positie, zie mijn: *Hoe overleven we de kloof tussen kennis en leven? Een theoloog over de uitdagende ideeën van Herman De Dijn*, in *Tijdschrift voor theologie* 36 (1996) 221-245.

58 Borgman is zelf ook niet ongevoelig voor dit punt, zoals zijn concluderende theologische vragen aan het Delftse initiatief (cf. supra), alsook een haast terloopse opmerking in zijn artikel over de metamorfose van God aangeven. In dit artikel (*Gods gedaanteverandering*, p.63-64) bespreekt hij het ambigue karakter van de nieuwe religiositeit, en wijst hij op het belang van een 'inhoudelijk religieus verhaal'. Dit biedt, zo stelt hij, nieuwe mogelijkheden voor het christelijke verhaal, waarvan de 'christelijke basisovertuigingen wel eens op een nieuwe manier relevant kunnen zijn'. Wel blijft tegelijk de vraag open hoe zo'n inhoudelijk religieus verhaal in het midden van de religieuze verwarring operatief kan worden. Wat zijn de sporen van God? Hoe kunnen ze gevonden worden? En op welke gronden? Het blijft inderdaad de vraag hoe het christelijke verhaal kan oprijzen uit de religieuze verwarring, als dat niet gebeurt door mensen en gemeenschappen die niet zomaar aan deze verwarring ten prooi vallen maar in de context hiervan het christelijke verhaal gepast weten te profileren. En dit hoeft, anders Borgman lijkt aan te geven, niet automatisch gepaard te gaan met een hang naar traditionalisme of neoconservatisme.

59 Zie bijvoorbeeld naar aanleiding van de twintigste verjaardag van *Communio*: J. Ratzinger, *Communio - Ein Programm*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 20 (1992) 454-463: naconciliaire theologen hebben gekozen voor het

interessante ten koste van het ware door oude liberale inzichten als nieuwe katholieke theologie aan te bieden (p.455). En verder: de theologie van *Communio* moet Gods Woord antwoord laten zijn op vragen van mensen en kan aldus 'niet in de kring van de vaklieden, de theologen of de kerkmakers blijven, die van de ene zitting naar de andere ijlen en daarbij hun mismoedigheid ten aanzien van de kerk bij zichzelf en anderen versterken' (p.461 – mijn vertaling).

60 Zie bv. J. Milbank, *'Postmodern Critical Augustinianism': A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions*, in *Modern Theology* 7 (1991) 225-237; J. Milbank, C. Pickstock & G. Ward (red.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London: Routledge, 1999.

61 Zie verder sectie 2.3 van dit tweede hoofdstuk.

62 Cf. P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago (Ill.): Chicago University Press, 1951-1964, 3 vol. Voor een beschrijving en actuele evaluatie van dit project, cf. A. Depoorter, *Correlatie onder vuur? Bedenkingen bij de theologische methode van Paul Tillich en Edward Schillebeeckx*, in *Bijdragen* 66 (2005) 37-64.

63 Zie bijvoorbeeld F. Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Tasks and Methods*, in F. Schüssler Fiorenza & J.P. Galvin (eds.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis: Fortress Press, 1991, vol. 1, 3-87, p.55-61; D. Tracy, *The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity*, in *Theological Studies* 50 (1989) 548-570, passim. Schillebeeckx zal in een discussie met onder meer Tillich stellen dat de notie 'interrelatie' beter aangeeft hoe zijn laatmoderne theologie functioneert. Interrelatie zou naast harmonie-ervaringen ('het klikt') beter in staat zijn ook ervaringen van conflict ('het klikt niet') in het over en weer van traditie en context te denken (zie: E. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn: Nelissen, 1983, p.9-10) – zie ook ons hoofdstuk 4.

64 Ik heb dit behandeld in mijn *Critical Consciousness in the Postmodern Condition. A New Opportunity for Theology?*, in *Philosophy and Theology* 10 (1997) 449-468, alsook in *The Particularity of Religious Truth Claims. How to Deal with it in a So-called Postmodern Context*, in K. De Troyer & C. Helmer (ed.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues for a Pluralist Age* (Studies in Philosophical Theology, 22), Leuven: Peeters Press, 2003, 181-195. Momenteel is een meer uitgewerkte studie hierover in voorbereiding, met als werktitel: *Naming God in Open Narratives. Theology Challenged by Postmodern Thought*.

65 Cf. hoofdstuk 1, sectie 1.3.

66 Voor een schets van datgene waarvoor de Radical Orthodoxy beweging staat, zie de inleiding (*Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy*) van Milbank, Pickstock & Ward (ed.), *Radical Orthodoxy*, 1-20; zo ook: J. Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, in L.P. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Aldershot: Ashgate, 2000, 33-45. Zie ook hoofdstuk 4, 4.2, *Christelijke godservaring als breuk met de context?*

67 Milbank, Pickstock & Ward (ed.), *Radical Orthodoxy*, p.15.

68 In het achtste hoofdstuk wordt dit ook theologisch uitgewerkt via de categorie van de incarnatie.

69 Cf. hoofdstuk 5.

70 Cf. hoofdstuk 7.

71 In twee artikelen heb ik dit ontwikkeld via een herlezing van de correlatiemethodes van H. Küng en E. Schillebeeckx, respectievelijk in: *Kan traditie veranderen?*

Theologie in het postmoderne tijdsgewricht, in *Collationes* 26 (1996) 365-385, met verwijzing naar H. Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München: Piper, 1987, voortbouwend op H. Küng & D. Tracy (ed.), *Paradigm Change in Theology. A Symposium for the Future*, Edinburgh: Clark, 1989; en in: *Erfgenaam en erflater. Kerkelijke tradities binnen de Traditie*, in H. Lombaerts & L. Boeve (red.), *Traditie en initiatie. Perspectieven voor de toekomst* (Nikè-reeks, 36), Leuven: Acco 1996, 43-77, met verwijzing naar E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989.

72 In het derde hoofdstuk gaan we op dit punt verder in.

73 Vandaar dat structureel gezien klassieke inclusivistische en pluralistische theologische oplossingen om de verhouding tussen christelijk geloof en de andere godsdiensten te denken, gelijklopend zijn. Beide profileren één kader, dat in principe niet minder particulier is dan welk ook, als een metadiscours van waaruit alle (andere) godsdiensten worden gepercipieerd: voor het inclusivisme is dat het christendom; voor het pluralisme vaak een originelere religieuze structuur waartoe de particuliere godsdiensten zich verhouden. Uit onze beschouwingen in het achtste hoofdstuk zal, ondanks deze kritiek, duidelijk worden dat, meer dan voorheen, een belangrijk aspect van het inclusivisme evenwel te behouden is: slechts als deelnemer aan het eigen christelijke verhaal, inclusief de eigen waarheidsclaims, kan de even particuliere waarheidsclaim van de andere tegemoet getreden worden. Ook kan geen afstand gedaan worden van de intuïtie van het pluralisme, namelijk dat de veelheid van religieuze waarheidsclaims de waarheidsclaims van het christelijke geloof op zijn minst onder druk zet, en uitdaagt tot theologische reflectie. Wat hier onder kritiek staat is daarentegen de aard van de oplossing die beide voorstellen: het zoeken naar één metadiscours waarin de verschillen opgenomen worden.

74 Zie wat we daarover schreven in het eerste hoofdstuk, sectie 1.2, *Van secularisering naar detraditionalisering en individualisering*.

75 Ik ontwikkelde dit uitgebreid in *Onderbroken traditie*, hoofdstuk 7.

76 Zie verder het zevende en achtste hoofdstuk.

77 Zie verder hoofdstuk 9 en het eindbesluit.

78 In de moderne theologie worden beide dimensies zoniet niet onderscheiden, dan toch niet als wezenlijk gedacht. De *ad intra* beweging is de *ad extra* beweging: een christendom dat zich door de seculiere cultuur laat bevragen en verrijken, en zo geloofwaardig en relevant wil worden binnen deze seculiere cultuur. In moderne categorieën uitgedrukt: de particulariteit van het christendom wordt zo geformuleerd dat ze volstrekt aanvaardbaar is, zo niet een expressie bij uitstek is van wat de moderne mens, cultuur en samenleving ten diepste toe beweegt.

79 Dit is precies de reden waarom de pluralistische theoloog J. Hick niet langer spreekt over God maar over 'the Real' wanneer hij de transcendente referent van de religies benoemt. Voor meer achtergrond en commentaar: T. Merrigan, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions*, in *Theological Studies* 58 (1997) 686-707, p.695-696. Zie hiervoor ook hoofdstuk 4, over religieuze ervaring.

80 Zie hiervoor wat volgt over het binnenperspectief.

81 Zie hiervoor naast H. De Dijn bijvoorbeeld ook P. Moyaert (o.m. *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen: SUN, 1998).

82 De Dijn en Moyaert combineren *de facto* beide genoemde strategieën: een algemene antropologische reflectie verdedigt de onaantastbaarheid van de christelijke rituelen, die men niet kan verklaren noch manipuleren.

83 Inzake de ambtsproblematiek wordt dan betoogd dat vrouwen omwille van het feit dat ze maatschappelijk gesproken gelijkwaardig zijn, principieel toegang moeten hebben tot het ambt.

Deel 2: Tussen brug en breuk

1 Cf. onze inleiding, sectie 2.

2 Zie hiervoor verder het besluit van hoofdstuk 5.

3 Zie bijvoorbeeld D. Mieth, *Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum*, in W. Haug & D. Mieth (ed.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München: Fink, 1992, 1-16; D. Mieth, *Naar een omschrijving van het begrip 'ervaring': wat is ervaring?*, in *Concilium* 14 (1978) 1, 39-53. Verder M. Dumas, *Introduction à l'expérience en théologie: Pluralité, ambiguïté et nécessité*, in: M. Dumas, F. Nault & L. Pelletier (ed.), *Théologie et culture: hommages à Jean Richard*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2004, 123-142.

4 In 1973 richtten een aantal theologen, onder wie W. Kasper, K. Lehman, J. Ratzinger en H.U. von Balthasar het tijdschrift *Communio* op als meer behoudend tegengewicht tegen het na het tweede Vaticaans concilie opgerichte en op het elan van de 'geest van het concilie' doorgaande *Concilium* (o.m. door H. Küng, K. Rahner, J.B. Metz, E. Schillebeeckx).

5 Met respectievelijk D. Tracy en G. Lindbeck als protagonisten – voor een uitklaring van dit debat, cf. J.C.K. Goh, *Christian Tradition Today: A Postliberal Vision of Church and World* (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 28), Leuven-Grand Rapids, MI: Peeters-W.B. Eerdmans, 1999. Zie ook verder 4.2, *Christelijke godservaring als breuk met de context?*

6 Voor een meer uitgewerkte studie hiervan, zie mijn *Experience according to Edward Schillebeeckx: the Driving Force of Faith and Theology*, in L. Boeve & L.P. Hemming (ed.), *Divinising Experience. Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur* (Studies in Philosophical Theology, 23), Leuven: Peeters Press, 2004, 199-225. We gebruiken voor deze uiteenzetting Schillebeeckx' eerder methodische stukken, zoals zijn *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Baarn: Nelissen, 1978. Gelijkaardige stellingen neemt Schillebeeckx nadien op in *Erfahrung und Glaube*, in F. Böckle (ed.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol 25, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1980, 73-116. In zijn afscheidsrede bij zijn emeritaat te Nijmegen, *Theologisch geloofsverstaan 1983* (Baarn: Nelissen, 1983), herformuleert hij een aantal van deze ideeën. Deze worden daarna bijna integraal opgenomen in het eerste deel van *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989, p.33-63. In onderstaande tekst gebruiken we echter voornamelijk *Tussentijds verhaal*.

7 Cf. E. Schillebeeckx, *Jezus het verhaal van een levende*, Bloemendaal: Nelissen, 1974, p.210-222 ('abba' = vadertje, papa).

8 Cf. E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Baarn: Nelissen, 1977.

9 'Deze interpretatieve identificatie is [...] een innerlijk moment van de ervaren

liefde' (Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, p.21).

10 'De reële liefde leeft uit de liefdeservaring én uit haar eigen voortschrijdende zelfexpressie [...]. Deze groeiende zelfexpressie maakt [...] verdieping van de oorspronkelijke ervaring mogelijk; vanuit de ervaring openbaart ze die ervaring explicieter aan zichzelf' (*Ibidem*).

11 Voor een goed begrip: in de analyse van wat ervaring is, onderscheidt Schillebeeckx drie elementen: een *ervarings*dimensie (we zeggen wellicht beter 'belevingsdimensie'), een *interpretatie*dimensie die haar concrete gestalte krijgt in de verwoording van deze ervaring in concrete beelden, begrippen en verhalen ('interpretamenten'), en een *theoretische* dimensie (een model) die het kader vormt waarin ervaring en interpretatie gebeuren en gevat worden. In zijn eigen woorden: 'In wat iemand derhalve een religieuze ervaring noemt, zit niet alleen interpretatie (in de zin van bepaalde begrippen en beelden), maar bovendien een theoretisch model van waaruit hij uiteenlopende ervaringen synthetiseert' (*Ibidem*, p.26).

12 Zie Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, p.60.

13 Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, p.65.

14 E. Schillebeeckx, *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn: Nelissen, 1994, p.128.

15 *Ibidem*, p.129-130.

16 *Ibidem*, p.130.

17 Onder meer in *Tussentijds verhaal* (p.60-61) beschrijft Schillebeeckx deze kritische correlatietheorie, bestaand uit drie stappen: vooreerst het opsporen van constante structuren van de christelijke grondervaring in het Nieuwe Testament en de traditie, ten tweede de analyse van de hedendaagse ervaringswereld, in algemeen-culturele en specifiek-christelijke zin, en ten derde het kritische correleren of confronteren van beide (bronnen van de theologie). Schillebeeckx zal 'correlatie' later liever als 'interrelatie' omschrijven (cf. *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, p.9). Op p.10 hiervan stelt Schillebeeckx zelfs dat 'correlatie' een misleidende term is. Authentiek theologiseren, schrijft hij, voltrekt zich 'in twee fasen, die samen evenwel één dialectisch geheel vormen. [...] We verstaan immers de christelijke traditie pas vanuit de vragen ons aangereikt door de huidige situatie waarin we leven; het verstaan van het verleden impliceert al een interpretatie van het heden. En andersom, ons verstaan van het heden staat zelf onder de historische invloed van de christelijke traditie.' Zie echter ook al zijn *Gerechtigheid en liefde*, p.63: 'Juist in de christelijke theologie gaat het om een interrelatie tussen enerzijds "Gegenwartsanalyse" en anderzijds een ontleding van en hermeneutische bezinning op de historische ervaring van christelijk leven, met de bedoeling om uit dit geheel een richting te distilleren, waarin wij als christenen op een verantwoorde wijze naar de toekomst toe kunnen leven.' Deze 'interrelatietheorie' houdt bij nader toezien nog vast aan de drie boven vermelde stappen.

18 *Tussentijds verhaal*, p.65. Schillebeeckx vervolgt: 'Het is daarom opvallend, dat de tijden waarin men een beroep doet op ervaringen, individueel en collectief, altijd tijden van crisis zijn, waarin men een breuk beleeft tussen traditie en ervaring in de plaats van continuïteit tussen (bv. christelijke) ervaringstraditie en actualiserende ervaring. Ook oude ervaringen hebben natuurlijk kritische en omvormende kracht [...]. Maar ook nieuwe ervaringen hebben hun eigen pro-

ductieve en kritische kracht, anders zou het beroep op "interpretamenten" van oude ervaringen alleen bevestigende en remmende invloed hebben, op onze voortgaande geschiedenis.'

19 *Ibidem*, p.72.

20 'Juist aan deze radicale inzet voor de mens en zijn samenleving is een bijzondere tegenwoordigheid van God toegezegd. Als de levende mens immers het fundamentele symbool van God, nl. "beeld Gods" is, dan is de plaats waar de mens onteerd, gekneusd en geknecht wordt, zowel in eigen hart als in de samenleving, tegelijkertijd de bevoorrechte plaats waar de religieuze ervaring mogelijk wordt *in* en *door* een levenspraxis die dat symbool gestalte wil geven, heel-maken en bevrijdend tot zichzelf brengen. Werkelijke bevrijding, verlossing en heil verglijden daarom altijd in mystiek omdat voor de religieuze mens de allerlaatste grond en bron van heelwording en heil voor mensen, levenden en doden, alleen in God gelegen is' (*Ibidem*, p.69-70).

21 Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, p.102.

22 Het 'christendom heeft dus te maken met de integratie van het Humanum in en door een bronervaring waarin men, in confrontatie met de mens Jezus, de wereld, het wij en het ik daarin verbindt met de absolute Grond, de levende God, ons heil' (Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, p.72).

23 A. Vergote is filosoof, theoloog en psychoanalyticus, en emeritus hoogleraar van de K.U. Leuven.

24 Met zinnen als 'De lichtzinnige taal over geloofservaring leidt [...] tot vormen van louter ervaringsgeloof, geloof dat bepaald wordt door en beperkt tot de directe ervaring', heeft deze Leuvense theoloog, filosoof en psycholoog afstand genomen van wat hij beoordeelt als een te gemakkelijk beroep op 'ervaring' in geloof en theologie. Zie A. Vergote, *Ervaringsgeloof en geloofservaring*, in *Streven* 52 (1985) 891-903. Overgenomen in A. Vergote, *Het meerstemmige leven. Gedachten over mens en religie*, Kapellen: DNB/Pelckmans, 1987, 16-30. We gebruiken de laatste versie. Voor het citaat, cf. p.16. Vergote schreef over religieuze ervaring onder meer ook in: *Religie, geloof en ongeloof. Psychologische studie*, Antwerpen-Amsterdam: De Nederlandsche Boekhandel, 1984, 111-186. Algemenere studies over het christelijke geloof in relatie tot de moderne context zijn: *Cultuur, religie, geloof* (A. Dondeyne-leerstoel), Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1989; *De Heer je God liefhebben. Het eigene van het Christendom*, Tielt: Lannoo, 1999; *Moderniteit en Christendom. Gesprek in vrijheid en respect*, Tielt: Lannoo, 1999.

25 Vergote, *Ervaringsgeloof en geloofservaring*, p.17.

26 *Ibidem*, o.m. p.19.

27 *Ibidem*, p.26.

28 *Ibidem*, p.27-28.

29 *Ibidem*, p.28-29.

30 Cf. L. Apostel, *Religieuze ervaring bij Edward Schillebeeckx*, in E. Kuypers, *Volgens Edward Schillebeeckx* (Rondom filosofen, 3), Leuven-Apeldoorn: Garant, 1991, 91-131.

31 Cf. Apostel, *Religieuze ervaring*, p.118: 'de strijd tégen de vervreemding, vóór de totaalzin, komt volgens Schillebeeckx even volledig en authentiek (zij het meer heroïsch en zonder hoop) bij atheïsten als bij christenen voor. Toch voegt hij er dadelijk zulke restricties bij dat alleen in de christelijke strijd voor de totaalzin [...] de werkelijk bevrijdende strijd gevoerd kan worden'. En verder: 'Als hij de

religieuze ervaring in zichzelf (kwalitatief eigensoortig) had beschreven [...], dan zou hij ze hebben teruggevonden (met verschillende modaliteiten) in de verschillende godsdiensten en, tenminste wat de globale zinervaring betreft, ook bij niet godsdienstigen. Dit zou werkelijke dialoog hebben mogelijk gemaakt. En dit is wat Schillebeeckx wou. Door de beschrijving van de ervaring zo sterk aan de interpretatiekaders te binden verbiedt hij zich zijn doel te bereiken.'

32 Een zelfde insisteren op het autonome karakter van de religieuze ervaring vinden we bij J. Vandenbulcke, die Schillebeeckx tegen Vergote wenste te verdedigen. Ook Vandenbulcke pleit voor een prelinguïstische, diepmenselijke (realiteits)ervaring, die 'in haar principiële universaliteit' voorafgaat aan alle interpretaties (godsdiensten) en er tegelijk constitutief voor is – meer nog: de band met deze ervaring vormt de toetssteen voor het waarheidsgezag van de godsdienst. Cf. J. Vandenbulcke, *Geloof op basis van ervaring. Naar aanleiding van A. Vergote's 'Cultuur, Religie, Geloof'*, in *Tijdschrift voor theologie* 29 (1989) 270-278. Deze laatste positie heeft vandaag geleid naar de zogenaamde pluralistische theologie van de godsdiensten. Godsdiensten zouden dan partiële, onvolledige culturele bemiddelingen zijn van een universele, gedeelde (mystieke) ervaring. Dit betekent dat het waarheidgehalte van deze godsdienst in relatie staat tot deze ervaring, en aangezien geen enkele godsdienst deze ervaring volkomen weet uit te drukken, kan geen enkele godsdienst de absolute waarheid claimen. Anders gezegd: de particulariteit van de godsdienst wordt gerelativeerd in functie van de universaliteit van de (mystieke) ervaring. En op zijn scherpst gesteld: godsdiensten zijn waar, ondanks hun particulariteit. Schillebeeckx haakt uiteindelijk op dit punt af en blijft zich bewegen in een inclusivistisch model. Zie bijvoorbeeld zijn: *Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus*, in *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990) 259-275.

33 Met 'foundationalist theologies' worden die theologieën bedoeld die de waarheid van het christelijke geloof bedenken in relatie tot de context, meer in het bijzonder de moderne context. De naam verwijst naar het streven de christelijke waarheidsclaim te willen 'funderen' volgens of op de (moderne) standaarden van rationaliteit.

34 Vooral op het Engelstalige veld werd en wordt dit debat hard gevoerd tussen de zgn. ('anti-foundationalist') Yale-school (met proponenten als G. Lindbeck) en de zgn. ('correlationistische') Chicago-school (met bv. D. Tracy). Zie bv. G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984; en D. Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, Chicago: University of Chicago Press, 1987; *The Uneasy Alliance Reconceived*, in *Theological Studies* 50 (1989) 548-570.

35 De term stamt uit Lindbecks *The Nature of Doctrine*.

36 Cf. het tweede hoofdstuk, sectie 2.3.

37 Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, p.42.

38 'Although it might seem that to treat of diverse worldly phenomena such as language, knowledge, the body, aesthetic experience, political community, friendship, etc. apart from God is to safeguard their worldliness, in fact, to the contrary, it is to make even this worldliness dissolve', uit de inleiding van Milbank, Pickstock & Ward (ed.), *Radical Orthodoxy*, 1-20, p.3 (*Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy*).

39 *Ibidem*, p.1.

40 'The theological perspective of participation actually saves the appearances by exceeding them' (*Ibidem*, p.4).

41 Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, p.44 – met verwijzing naar C. Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1997.

42 Zie o.m. mijn *(Post)Modern Theology on Trial? Towards a Radical Theological Hermeneutics of Christian Particularity*, in *Louvain Studies* 29 (2004) 240-254.

43 Cf. Ph. Blond, *Introduction: Theology before Philosophy*, in idem (ed.), *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, London-New York: Routledge, 1-66, p.22 e.v., hier p.23.

44 Blond verwijst hiervoor naar de rol van het sublieme bij I. Kant, het gelaat van de andere bij E. Levinas, en de icoon bij J. L. Marion.

45 Blond, *Introduction: Theology before Philosophy*, p.23-24.

46 *Ibidem*, p.24.

47 Zie o.m. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phenoménologie française*, Combas: Éclat, 1991; R. Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*, Budel: Damon, 2001; P. Jonkers & R. Welten (eds.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God en godsdienst*, Budel: Damon, 2003.

48 Zie vooral J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu* (Épiméthée), Paris: P.U.F., 1994, en de studie van Joeri Schrijvers, *Jean-Yves Lacoste: une phénoménologie de la liturgie*, in *Questions Liturgiques* 84 (2003) 73-97. Deze laatste wijst overigens op een evolutie in het denken van Lacoste waardoor de liturgische ervaring ook werkelijk een menselijke mogelijkheid wordt.

49 Zie bv. Lacoste, *Expérience et Absolu*, p.35.

50 *Ibidem*, p.52.

51 *Ibidem*, resp. p.59 en 76.

52 Cf. bv. E. Schillebeeckx, *Breuken in christelijke dogma's*, in *Breuklijnen. Grenservaringen en zoektochten* (Fs. T. Schoof), Baarn: Nelissen, 1994, 15-49, p.26: 'Mede dankzij verschuivingen en breuken in dogmaformuleringen blijft het dogma waar', en verder: 'Een historische breuk met voorbije culturele gestalten van het geloof kan dan soms de enig mogelijke vorm zijn van een actuele herformulering van het dogma die trouw is aan het evangelie en de christelijke geloofstraditie. [...] Het telkens nieuwe heden treedt binnen in de herbepaling van het verleden.'

53 Deze onderzoeksthematiek werd ondertussen opgenomen in een nieuw interdisciplinair onderzoeksproject aan de KU Leuven, onder de leiding van M. Lamberigts, T. Merrigan en mezelf: *Orthodoxy: Process and Product – Church-Historical and Systematic-Theological Study of the Determination of Truth in Church and Theology* (cf. *http://www.theo.kuleuven.be/goa*). Het volstaat hier om resoluut afstand te nemen van andere vormen van zogenaamd radicaal-hermeneutische theologieën, die in een deconstructionistische, negatief-theologische beweging, het waarheidsmoment van het christelijke geloof willen aanduiden boven – met reductie van – alle particulariteit. Echter, slechts in het al te particuliere wordt God openbaar en dit openbaar-worden kan van dit particuliere op geen enkele wijze gedissocieerd worden. Apofasis houdt geen wegreduceren van katafasis in maar een radicaal-hermeneutische kwalificering ervan. Zie ook mijn *The Rediscovery of Negative Theology Today: The Narrow Gulf between Theology and Philosophy*, in M. Olivetti (ed.), *Théologie négative* (Biblioteca dell' 'Archivio di

Filosofia', 59), Rome: CEDAM, 2002, 443-459, en *God, Particularity and Hermeneutics. A Critical-Constructive Theological Dialogue with Richard Kearney on Continental Philosophy's Turn (in)to Religion*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 81 (2005) 305-333.

54 Zie verder ook over de relatie tussen theologische waarheid en incarnatie, de hoofdstukken 7 en 8.

55 Zie bijvoorbeeld K. Hart, *On Interruption*, in J.D. Caputo, M. Dooley & M. Scanlon (ed.), *Questioning God*, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2001, 186-208; K. Hart, *The Experience of God*, in J.D. Caputo (ed.), *The Religious*, Oxford-Malden (Mss.): Blackwell, 2001, 159-174; K. Hart, *The Kingdom and the Trinity*, in J.D. Bloechl (ed.), *Religious Experience and the End of Metaphysics*, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2003, 153-173; D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

56 Het ontwikkelen van een dergelijke theologische epistemologie van de onderbreking dient in staat te stellen het vastgelopen debat tussen de Chicago- en Yale-school te ontmijnen, de recente pogingen om via voormoderne (neoaugustiniaanse) schema's de categorie van de ervaring te herijken (zowel aan protestantse als aan katholieke zijde, cf. resp. 'Radical Orthodoxy' en de 'von-Balthasar-revival') onder kritiek te stellen en de hermeneutische zwakte van de 'theologieën van de openbaring' te verhelpen.

57 G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Franfurt-New York: Campus Verlag, 1992. Zie ook W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam, 1990; *Ästhetisierungsprozesse: Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993) 1, 7-29.

58 Dit is één van de aanknopingspunten voor ons zevende hoofdstuk.

59 Dit laatste aspect werken we onder meer verder uit in hoofdstuk 9.

60 Geciteerd uit L. Boeve, *Geloof op zoek naar inzicht*, in L. Boeve (red.), *De kerk in Vlaanderen: avond of dageraad?*, Leuven: Davidsfonds, 1999, 13-28, p.13.

61 Cf. bv. C.M. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions.* New York: Oxford University Press, 1997; R.L. Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*, Berkeley: University of California Press, 2000.

62 Cf. *infra*.

63 Cf. E. Schillebeeckx, *Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten: ritualisering van religieuze momenten in het alledaagse leven*, in *Tijdschrift voor theologie* 40 (2000) 164-187.

64 *Ibidem*, p.174.

65 *Ibidem*, p.174-176.

66 *Ibidem*, p.183 (mijn cursivering).

67 *Ibidem*, p.184 (Schillebeeckx' cursivering).

68 Zie K. Dobbelaere e.a., *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tielt: Lannoo, 2000, p.119. In 1967 ging 52% van de Vlamingen (voor België 42,9%) wekelijks ter kerke, in 1998 was dit slechts 12,7% (België 11,2%); in 1967 werd 96,1% van de kinderen gedoopt in Vlaanderen, in 1998 73%. De Belgische cijfers liggen voor 1998 nog meer dan 8% lager (64,7). De cijfers voor het aandeel van de bevolking dat nog kerkelijk huwt: voor Vlaanderen 91,8% in 1967, 51,2% in 1998; voor België 86,1% in 1967, 49,2 in 1998 (cf. p.123). Niet allen die deelnemen aan de rituelen van de katholieke kerk zijn werkelijk kerkbetrokken; er participeren ook een aantal onkerkelijken omdat er weinig alternatieven bui-

ten de kerk zijn om de belangrijke overgangsmomenten van het leven te vieren (cf. p.117 en 136). Niet alleen zo goed als alle 'kernleden' en 'middenmoters' participeren aan de kerkelijke rituelen bij de levensovergangen, maar ook 80% van de randkerkelijken, en ook een 45% van de onkerkelijken (42% voor doopsel en huwelijk, 48% voor overlijden).

69 Dobbelaere schrijft over deze levensrituelen: 'Men beschouwt ze als een publiek beschikbaar middel waarop zonder voorafgaande bijzondere voorwaarden een beroep gedaan kan worden. Hun specifiek confessionele aard wordt op die manier geneutraliseerd' (Schillebeeckx, *Naar een herontdekking*, p.124).

70 Een deel van wat K. Dobbelaere 'katholicisme à la carte' genoemd heeft, valt zeker vanuit deze zienswijze te verklaren, cf. K. Dobbelaere, *Het 'volk-gods' de mist in? Over de kerk in België. Kerk-zijn in de huidige wereld – 1. Sociologische benadering* (Nikè-reeks: Didachè), Leuven: Acco, 1988.

71 Zie hiervoor de reflecties van H. De Dijn (o.m. *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam*, Kapellen-Kampen: Pelckmans-Kok Agora, 1993) en P. Moyaert (o.m. *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde,* Nijmegen: SUN, 1998); voor kritische studies van deze auteurs, zie resp. L. Boeve, *Hoe overleven we de kloof tussen kennis en leven? Een theoloog over de uitdagende ideeën van Herman De Dijn*, in *Tijdschrift voor theologie* 36 (1996) 221-245; S. Van den Bossche, *Geloven in surrealistisch perspectief? Een theologisch wederwoord bij de symbool- en sacramententheorie van Paul Moyaert*, in *Bijdragen* 60 (1999) 324-345.

72 Cf. onze afbeelding van dit continuüm in hoofdstuk 1, sectie 1.4.

73 Cultuursocioloog Rudi Laermans wijst in dit verband erop dat de modernisering gepaard gegaan is met proto-professionalisering van de leefwereld; gevulgariseerde wetenschappelijke kennis wordt geabsorbeerd en heeft een medicalisering, juridisering, psychologisering,... van de leefwereld tot gevolg. Cf. R. Laermans, *In de greep van de Moderne Tijd: Modernisering en verzuiling, individualisering en het naoorlogse publieke discours van de ACW-vormingsorganisaties. Een proeve van cultuursociologische duiding* (KU Leuven Faculteit der Sociale Wetenschappen. Departement Sociologie, 10), Leuven, 1992, p.54-55.

74 Zie in dit verband Schillebeeckx' verwijzing naar de ontwikkeling van een statische naar een dynamische creatieve antropologie van ritueel en ritualisering. In de eerste worden riten beschouwd als 'niet te genereren', maar afkomstig uit een onachterhaalbaar 'grijs verleden', waardoor rituele creativiteit een contradictie is (Schillebeeckx, *Naar een herontdekking*, p.169).

75 Zie hoofdstuk 3.

76 Schillebeeckx, *Naar een herontdekking*, p.175.

77 Zie in dit verband ook H. Geybels, *Algemeen menselijk of eigen christelijk? Rituelen en de identiteit van religies*, in *Tijdschrift voor theologie* 41 (2001) 221-230.

78 Cf. ook Schillebeeckx, *Naar een herontdekking*, p.183.

79 Cf. *ibidem*, p.173.

80 Vgl. L. Hemming over de transsubstantiatieleer van Thomas van Aquino (in L. Boeve & L. Leijssen (ed.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context: Fundamental Theological Perspectives* (BETL, 160), Leuven: Peeters Press, 2001, 299-309). Thomas behoudt Aristoteles' fysica maar onderbreekt ze tegelijk, stelt ze in perspectief.

81 Zie in dit verband de bijdrage van L.-M. Chauvet, *The Broken Bread as Theological*

Figure of Eucharistic Presence, in Boeve & Leijssen (ed.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, 236-262.

82 Zo ook bij Schillebeeckx zelf die een kritische bespreking afleverde van *Onderbroken traditie* in *Het gezag van de traditie in de theologie*, in M. Bouwens, J. Geel & F. Maas (red.), *Jezus, een eigentijds verhaal*, Zoetermeer: Meinema, 2001, 76-87. Hij doet er voorkomen alsof ik traditie 'en bloc' *tegenover* de context plaats en de historische contingentie van deze traditie misken. Ook kritiek uit antimoderne hoek is in hetzelfde bedje ziek, zie de commentaar van een ander dominicaner theoloog, R. Schenk, in *'Officium signa temporum perscrutandi'. New Encounters of Gospel and Culture in the Context of the New Evangelization* en mijn reactie hierop in het Postscript bij mijn *Beyond the Modern and Anti-modern Dilemma: Theological Method in a Postmodern European Context*, in J. Verstraeten (ed.), *Scrutinizing the Signs of the Times and Interpreting them in Light of the Gospel* (BETL), Leuven: Peeters Press, 2006. Schenk verwijt me echter precies het tegenovergestelde, namelijk de christelijke traditie op te offeren door deze te snel te conformeren, te assimileren, aan de postmoderne context.

83 Zoals hij dit presenteert in zijn *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 1989, p.60.

84 Het is dit project dat E. Borgman geradicaliseerd doorzet – of, in het licht van wat volgt, althans de helft ervan.

85 Parafrase van Schillebeeckx' woorden in *Het gezag van de traditie in de theologie*, p.80 & 84.

86 Cf. hiervoor verder hoofdstuk 8.

87 E. Borgman, *Theologie als schatbewaarder of als bedelaar? In discussie met de 'onderbroken traditie' van Lieven Boeve*, in *TGL* 56 (2000) 183-198.

88 E. Borgman, *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*, Baarn: Nelissen, deel 1, 1999, p.468; Schillebeeckx, *Het gezag van de traditie in de theologie*, p.85-87. Zie hiervoor ook in deze studie, hoofdstuk 2, sectie 2.1, *Erik Borgman: geloof zonder traditie*.

89 K. Dobbelaere & L. Voyé, *Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding*, in Idem e.a., *Verloren zekerheid: De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tielt: Lannoo, 2000, 117-125.

90 Voor dit laatste, zie bijvoorbeeld de toepassing van 'Darwins gevaarlijke idee' op de cultuur en betekenisstichting door neodarwinist Daniel Dennett: zoals de wederwaardigheden van genen de biologische evolutie verklaren, zo ook onderscheidt Dennett 'memen' die dezelfde functie hebben voor de culturele ontwikkeling. Cf. D. Dennett, *Darwins gevaarlijke idee*, Amsterdam: Contact, 1995. Dennett past dit ook toe op het fenomeen van de religie in: *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Penguin, 2006.

91 Voor een toegankelijk werk over evolutie en het ontstaan van het leven, zie het boek dat verscheen naar aanleiding van de tentoonstelling 'Leven in steen' (Leuven 2005): P. Bultynck, N. Vandenberghe & S. Waelkens (red.), *Leven in steen. Sporen van 4 miljard jaar evolutie*, Leuven: Davidsfonds, 2005.

92 Geciteerd uit: *http://answersingenesis.org/creation/v24/i2/oysters.asp* (toegang 12 april 2006).

93 Geciteerd uit: *http://home.pages.at/slush/evol/youngeart.htm* (toegang 12 april 2006).

94 In Vlaanderen vindt men gedachtegoed van die strekking, samen met andere

links, op de webpagina's van *http://www.creabel.org*, in Nederland via *http://www.creaton.nl/*.

95 Voor meer informatie over 'intelligent design', zie bijvoorbeeld L. Witham, *By Design: Science and the Search for God*, San Francisco: Encounter Books, 2003.

96 Cf. *http://www.vatican.va*: Internationale Theologische Commissie, *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*, vrijgegeven op 23 juli 2004.

97 Cf. G. Coyne, *God's Chance Creation*, in *The Tablet*, 6 augustus 2005, 6-7, p.6. Coyne verwijst hierbij impliciet naar § 69 van de ITC-verklaring: 'It is important to note that, according to the Catholic understanding of divine causality, true contingency in the created order is not incompatible with a purposeful divine providence. Divine causality and created causality radically differ in kind and not only in degree.'

98 Cf. *De Morgen*, 20 november 2004, *De Tijd*, 29 november 2004.

99 Voor een algemene inleiding en verdere literatuurverwijzingen, zie A.E. McGrath, *Geloof en natuurwetenschap: Een introductie*, Kampen: Kok, 2001.

100 Cf. G. Minois, *L'église et la science. Histoire d'un malentendu. II. De Galilée à Jean-Paul II*, Parijs, 1991, p.366: 'Le monogénisme est la seule théorie qui puisse s'accorder avec le dogme du péché originel, péché personnel commis par Adam. Ce qui est ici le plus grave, c'est que le pape interdit aux savants catholiques de continuer leurs recherches dans la direction du polygénisme. Une théorie scientifique possédant déjà un degré assez élevé de vraisemblance est déclarée *a priori* fausse parce qu'elle contredirait une vérité religieuse.' Even verder, vanaf p.370, ontvouwt Minois het verzet van de katholieke autoriteiten ten aanzien van het denken van Teilhard de Chardin.

101 J. Van der Veken, *Een kosmos om in te leven. Het nieuwe gesprek tussen kosmologie en geloof*, Kapellen: Pelckmans, 1990, p.15, in verwijzing naar de studie van M. Wildiers, *Kosmologie in de westerse cultuur*, Kapellen-Kampen: Pelckmans-Kok Agora, 1988. Wildiers toonde in dit nog altijd lezenswaardige boek aan hoe de evoluties in het wereldbeeld, onder meer onder invloed van het ontstaan van de moderne natuurwetenschappen, de hele culturele en theologische reflectie mee bepaald hebben.

102 Zie hiervoor M. Wildiers, *o.c.*, p.70-71.

103 *Ibidem*, p.63.

104 Deze illustratie werd genomen uit: *Mores. Pedagogisch tijdschrift voor morele problemen* 42 (1997) 372.

105 Voor de overgangsrol die het 'geval Galileo Galilei' hierbij speelde, cf. Van der Veken, *Een kosmos om in te leven*, p.15 e.v.: 'De mythe van de strijd tussen geloof en wetenschap'. Paus Johannes-Paulus II verleende Galileo Galilei (1564-1642, veroordeeld in 1633) na drie en een halve eeuw eerherstel.

106 Deze zelfde ontwikkeling die hij voor het geheel van de culturele ontwikkeling van de mensheid poneerde, zag hij ook geschieden in het opgroeien en volwassen worden van ieder individueel mens. Kinderen geloven nog in sprookjes, adolescenten rationaliseren, en volwassenen hebben geleerd positief-wetenschappelijk na te denken.

107 Uit H. De Dijn, *De toekomst van een illusie*, in *Mores. Pedagogisch tijdschrift voor morele problemen* 42 (1997) 391-399, p.395 – in reactie op M. Mahner & M. Bunge, *Is wetenschappelijk onderwijs verenigbaar met godsdienstonderwijs?*, in *Ibidem*, 341-361.

108 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1982 (1959), p.7.
109 Van der Veken, *Een kosmos om in te leven*, p.28.
110 Cf. H. De Dijn & A. Burms, *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*, Leuven: Universitaire Pers, 1986 en H. De Dijn, *Kan kennis troosten? Over de kloof tussen weten en leven*, Kapellen-Kampen: Pelckmans-Kok Agora, 1994.
111 Cf. o.m. G. Bodifée, *In beginsel: Elementen van een christelijk geloof*, Kapellen: Pelckmans, 1993.
112 Cf. Van der Veken, *Een kosmos om in te leven*, p.105.
113 Cf. J. Haers, *Geloof en wetenschap*, in *Hoogland Dok* 27 (1985) 159-192.
114 *Ibidem*, p.188.
115 Voor de volgende paragrafen, zie o.m. L. Boadt, *Genesis*, in E. Eynikel e.a. (red.), *Internationaal commentaar op de bijbel*, Band 1, Kampen-Averbode: Kok-Averbode, ^{2}2001, 392-452; E. Noort, *The Stories of the Great Flood: Notes on Gen 6:15-9:17 in its Context of the Ancient Near East*, in F. Garcia Martinez & G. Luttikhuizen (ed.), *Interpretations of the Flood*, Leiden: Brill, 1988, 1-38.
116 Uit W. Beyerlin, *Godsdiensthistorisch tekstboek rond het Oude Testament*, Boxtel: KBS, 1976, p.79.

Deel 3: God onderbreekt de geschiedenis

1 *De Standaard*, 16 augustus 2005.
2 *De Morgen*, 10 april 2004.
3 Een goed voorbeeld hiervan is het geloof in een persoonlijke God: slechts één vijfde tot één derde van de West-Europese bevolking houdt nog vast aan dit geloof, waarbij dit geloof in bijna alle gevallen verstaan moet worden als een geloof in God als geest of levenskracht. Minstens kunnen we hieruit besluiten dat het woord God polysemisch is geworden, en dat er niet langer een uniforme betekenishorizon is gegeven. Een ander geloof dat onder druk is komen te staan is het geloof in het leven na de dood. Ongeveer de helft van de West-Europese bevolking onderschrijft dit geloof nog, al kunnen we vaststellen dat in de manier waarop dit leven geïnterpreteerd wordt de verrijzenis zware concurrentie moet dulden van het reïncarnatiegeloof. Zie: L. Halman, *The European Values Study: A Third Wave. Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*, Tilburg: WORC, 2001, resp. 94, 87 en 92.
4 Voor een andere bezinning op de negatieve theologie, zie hoofdstuk 8 van *Onderbroken traditie*.
5 Cf. Y. Lambert, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, in *Journal of Contemporary Religion* 19 (2004) 1, 29-45, en verder: H. Cox, *The Myth of the Twentieth Century. The Rise and Fall of 'Secularisation'*, in G. Baum (ed.), *The Twentieth Century. A Theological Overview*, Maryknoll (N.Y.): Orbis, 1999. Zie ook ons eerste hoofdstuk.
6 Cf. S.W. Couwenberg, *Onttovering van het geloof en het 'ietsisme' als eigentijdse uiting van religieus verlangen*, in *Streven* (jan. 2004) 10-20; G. Groot, *Geloven en geluk: over het krediet van een religieuze cultuur* (Alfrinklezing 2004), Vught: Radboudstichting, 2004, 5-22.
7 Deze reeks bijdragen drukt op haar manier zelf al de zogenaamde 'transformatie

van de religie' in de hedendaagse maatschappij uit. Religie blijkt opnieuw een modieus thema te zijn geworden in kranten en tijdschriften, zeker wanneer het als erg individualistisch, of beter nog als atypisch of exotisch wordt voorgesteld. Vele van deze bijdragen zijn onlangs samengebracht in: G. Van den Broek, *De verloren zoon. Op zoek naar de zin van het leven*, Kapellen: Pelckmans, 2005. Zie ook de Britse editie van het vrouwenblad *Cosmopolitan* dat een nieuwe rubriek *Spirituality in the City* heeft ingevoerd. In deze rubriek wordt onder meer gefocust op een aantal alternatieve vormen van religie (in contrast met een georganiseerde religie), praktisch tips en technieken, en de manier waarop beroemdheden religieus in het leven staan (uit *De Standaard*, 15 april 2004).

8 Interview door G. Van den Broek, *Iedereen iets goddelijks* (De verloren zoon) in *De Standaard*, 19 november 2003.

9 Cf. J.A. van der Ven, *God Reinvented? A Theological Search in Texts and Tables* (Empirical Studies in Theology, 1), Leiden: Brill, 1998, 14-19; *Faith in God in a Secularized Society*, in *Bulletin ET* 9 (1998) 21-45; *Contemporary Theology in a Secularized Society*, in *Bulletin ET* 9 (1998) 199-219; *Gegenwärtige christliche Konstellationen: Säkularisierung und Desäkularisierung?*, in M. Rusecki, K. Kaucha (et. al.), *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin: Towarzystwo Naukowe, 2001, 181-228.

10 'Though some claim that such views are a matter of religious agnosm (cf. Houtepen 1997, 53 e.v.), it could also be that we have arrived at a structurally different cultural phase in which it is necessary to emphasise God's aniconicity, alongside and in connection to His iconicity' (J.A. van der Ven, *God Reinvented*, p.19, in verwijzing naar A. Houtepen, *God: een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, Zoetermeer: Meinema, 1997).

11 Zie ook de analyses door A. van Harskamp in *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok, 2000.

12 Cf. Lambert, *'Turning Point'*, 43.

13 Interview door G. Van den Broek, *Een inwonende God* (De verloren zoon) in *De Standaard*, 29 oktober 2003.

14 Voor een beschrijving van het eerste beeld , zie hoofdstuk 8; voor het tweede en derde beeld, zie het negende hoofdstuk van *Onderbroken traditie*, p.128-132.

15 Zie bijvoorbeeld J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke: McMillan, 1989, 299-315, 380; P.F. Knitter, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Maryknoll (N.Y.): Orbis, 1995, 35-37.

16 Cf. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, Londen: SCM, 1993.

17 LEST staat voor 'Leuven Encounters in Systematic Theology', een tweejaarlijks internationaal congres georganiseerd door de Onderzoekseenheid Systematische theologie van de K.U. Leuven. Voor meer informatie: *http://www.theo.kuleuven.be/lest*.

18 Cf. P. Tillich, *Kirche und Kultur*, in *Die Religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur* (Gesammelte Werke, band IX), Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p.42; zie ook: *Uber die Idee einer Theologie der Kultur*, in *o.c.*, p.21-22; verder, in afgeleide vorm: *Systematic Theology*, Chicago (Ill.): Chicago University Press, 1951-1964, 3 vol., vol. 1, p.76.

19 Cf. S. Painadath, *Diversity of Religions, Unity in Spirituality*, in L. Boeve, Y. De Maeseneer & S. Van den Bossche (ed.), *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology* (BETL, 188), Leuven: Peeters Press, 2005, 141-151, p.144-145.

20 G. Dingemans, *'Ietsisme' – Een basis voor christelijke spiritualiteit?*, Kampen: Kok, 2005, p.71. Op een andere plaats stelde deze emeritus hoogleraar uit Groningen eerder sloganesk: 'Beter ietsisme dan nietisme.'
21 *Ibidem*, p.151.
22 *Ibidem*, p.71.
23 Dit wordt verder uitgeklaard in het volgende hoofdstuk.
24 Al is dit precies, zoals gezegd, de strategie die Dingemans voorstaat in zijn *'Ietsisme' – Een basis voor christelijke spiritualiteit?*
25 J.B. Metz, *Religion, ja – Gott, nein*, in J.B. Metz & T.R. Peters, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg: Herder, 1991, 11-62, p.24.
26 Voor een duidelijke uitwerking hiervan, zie: D. Sattler & Th. Schneider, *Gotteslehre*, in Th. Schneider (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf: Patmos, 1992, 51-119, p.54-75.
27 Zie hiervoor ook hoofdstuk 8.
28 Voor verdere toelichting bij het hieronder gemaakte onderscheid, zie hoofdstuk 3.
29 Zie bijvoorbeeld ook de onderliggende theologische vooronderstellingen van de bijdrage van E. Borgman, H. van Drongelen & T. Mijknecht, *Zaaien in goede grond: Pastoraat als zoeken naar een gemeenschappelijke taal*, in *Tijdschrift voor theologie* 44 (2004) 97-107 (voor een korte bespreking, zie hoofdstuk 2, 2.1, *Erik Borgman: geloof zonder traditie).*
30 Cf. E. Borgman, *Zonder geloof geen democratie. Over de plaats van religie in de samenleving*, in *TGL* 31 (2005) 227-238, p.228-229.
31 Zie bv. J. Haers & T. Merrigan (red.), *Christus in veelvoud*, Leuven: Acco, 1999; P. Schmidt, *In handen van mensen: 2000 jaar Christus in kunst en cultuur*, Leuven: Davidsfonds, 2000; M. Bouwens, J. Geel & F. Maas (red.), *Jezus, een eigentijds verhaal*, Zoetermeer: Meinema, 2001.
32 Dit maakt eigenlijk de discussie met de arianen uit; die gaat in wezen over de goddelijkheid van Jezus, niet omdat hij te veel mens zou zijn maar omdat hij een soort mindere god zou zijn. Arius (ca. 318) beschouwde Jezus Christus als een soort goddelijke tussenfiguur, tussen God en schepping. De twisten tussen de zogenaamde Alexandrijnse en Antiocheense school, uitvergroot in het monofysitisme en het nestorianisme (eerste helft van de vijfde eeuw), hebben te maken met wijze waarop de goddelijke Logos ook mens is geworden: heeft hij het menszijn slechts in algemene zin opgenomen (Alexandrië), of was hij inderdaad zeer specifiek een mens (Antiochië)?
33 Cf. E. Schillebeeckx, *Jezus het verhaal van een levende*, Bloemendaal: Nelissen, 1974.
34 Deze theologische strategie, die vaak ook met de term correlatiemethode wordt benoemd, bespraken we onder meer al in hoofdstuk 2.
35 Cf. hoofdstuk 1.
36 Voor een uitgebreid, paradigmatisch overzicht, zie P.F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.
37 Tweede Vaticaans Concilie, *Nostra Aetate. verklaring over de houding van de kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten*, nr. 2.
38 Cf. bijvoorbeeld J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan Press, 1989; P.F. Knitter, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis Books, 1995, en vooral

J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London: SCM, 1977; id., *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM, 1993. Dezelfde kritiek ten aanzien van het pluralisme wordt ook verwoord in *Dominus Iesus*, de Verklaring van de Congregatie voor de geloofsleer over de unieke en heilsnoodzakelijke universaliteit van Jezus Christus (en de kerk).

39 Cf. P.F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, p.103 e.v.

40 Voor een filosofisch-theologische uitwerking van deze dynamiek van universalisering en particularisering, zie mijn *The Particularity of Religious Truth Claims. How to Deal with it in a So-called Postmodern Context*, in K. De Troyer & C. Helmer (ed.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues for a Pluralist Age* (Studies in Philosophical Theology, 22), Leuven: Peeters Press, 2003, 181-195.

41 Zie bijvoorbeeld de biografische reflecties van J.-M. Verlinde in *De verboden ervaring. Van de ashram naar het klooster: relaas van een zoektocht naar God*, Tielt: Lannoo, 2004 (hoofdstuk 9).

42 Cf. R. Pinxten, *De atheïst in het godsdienstige koor*, in L. Boeve & J. Haers (red.), *God ondergronds. Opstellen voor een theologisch vrijdenker* (FS G. De Schrijver), Averbode: Altiora, 2001, 279-292.

43 De tekst van het conciliebesluit gaat als volgt (DS 301-302): 'Daarom belijden wij - in navolging van de heilige vaders, allen eenstemmig dat onze Heer Jezus Christus *één en dezelfde Zoon* is, volmaakt in zijn Godheid en volmaakt in zijn mensheid, *waarlijk God en waarlijk mens*, bestaande uit een redelijke ziel en een lichaam, *één van wezen met de Vader naar zijn Godheid* en *één van wezen met ons naar zijn mensheid*, ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde, van eeuwigheid uit de Vader gegenereerd naar zijn Godheid, maar in het laatst der dagen omwille van onze zaligheid uit de Maagd Maria, de moeder Gods, geboren naar zijn mensheid, één en dezelfde Christus, Zoon, Heer, Eniggeborene, in *twee naturen, onvermengd, onveranderd, ongedeeld, ongescheiden*; daarbij wordt het onderscheid tussen de naturen in generlei wijze tenietgedaan door de vereniging, maar veeleer de kenmerkende eigenschap van elke natuur bewaard en samengebracht in *één persoon* en één hypostase, niet alsof Christus is gescheiden of verdeeld in twee personen, maar één en dezelfde Zoon en eniggeboren God, Woord, Heer, Jezus Christus; precies zoals de profeten vanaf het begin betreffende hem hebben gesproken en onze Heer Jezus Christus ons heeft geleerd, en de geloofsbelijdenis van de vaders ons heeft doorgegeven' (onze cursivering). Zie voor deze paragraaf ook mijn: *Christus Postmodernus: an Attempt at Apophatic Christology*, in T. Merrigan & J. Haers (ed.), *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL, 152), Leuven: Peeters Press, 2000, 577-593.

44 De verwachting van een messiaans koninkrijk treffen we aan in het eerste boek van Henoch en in het vierde boek van Ezra, en wordt ook geëvoceerd in het twintigste hoofdstuk van het Bijbelboek *Apocalyps*. Voor een periode van duizend jaar wordt de duivel opgesloten, een tijd waarin de rechtvaardige martelaren heersen met Christus. Daarna wordt de duivel even vrijgelaten vooraleer definitief het onderspit te delven. Dit is het ogenblik waarop het laatste oordeel zich voltrekt; waarna de vestiging volgt van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, en het nieuwe Jeruzalem uit de hemel neerdaalt (Apoc 21). Voor meer informatie met verdere literatuurverwijzingen cf. *Apocalypses and apocalypticism*, in *The Anchor Bible Dictionary*. I, New York: Doubleday, 1992, p.279-287.

45 De apocalyptische beeldvorming heeft ook ingrijpende sporen nagelaten in de

moderne politieke filosofie (zie bijvoorbeeld de hoop van Lessing en Kant op een tijdperk van voltooiing en eeuwige vrede) en politieke geschiedenis (zie onder meer de Noord-Amerikaanse politiek-religieuze retoriek, de marxistische utopie van de klasseloze maatschappij, of de vestiging van het Derde Rijk). Zie hiervoor ook, met verdere literatuur: *Chiliasmus*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. II, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 (vierde herwerkte editie), k. 136-144.

46 Enkele titels: *Apokalypse Now, Independence Day*, *End of Days*, *Armageddon*, *Judge Dredd*. Zie onder meer S. De Bleeckere, *De apocalyptische verbeelding. Over enkele filmische apocalypsen*, in *Kultuurleven* 63 (1996) 7, 80-87; C. Martig, *Filmische Apokalypsen. Wie das Kino dem Ende der Zeit entgegenfiebert*, in *Herder Korrespondenz* 54 (2000) 32-38; *Populäre Apokalyptik. Weltuntergang und Neuschöpfung im Kino*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 545-553; R. Zwick, *Jüngste Tage. Variationen der Apokalypse im Film*, in M.N. Ebertz & R. Zwick (red.), *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg: Herder, 1999, 184-226.

47 Cf. M.E. Williams, *Apocalypse now*, in *Concilium* 33 (1998) 4, 9-16, p.12.

48 Zie onder meer R. Hill, *Glaube und Furcht vor dem Millennium*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 531-544.

49 Vergelijk ook *Apocalypse now* van 1979 over de Vietnamoorlog.

50 Dit veroorzaakt het verder wegsmelten van de ijskap (met zes procent sinds 1978), een hiermee gepaard gaande stijging van het zeewaterniveau, de verstoring van de warme golfstroom, algemene klimaatverstoringen (woestijnvorming, seizoensontregeling, verhoogde orkaanactiviteit) en biotoopverstoringen (vogels verleggen hun leefgebied; bloemen verschuiven bloeiperiodes). Maar de zaak is ook ondergronds belangwekkend: de permafrost (waarop ook de Alpen rusten) is al met 1,2° Celsius opgewarmd; dit zou volgens bepaalde prognoses betekenen dat binnen twintig jaar valleien instabiel worden, gebouwen ineenstorten, kabelliften het begeven… Cf. wetenschapsbijlage van *De Standaard* (13 maart 2000).

51 Voor een meer omvattende analyse als achtergrond van deze en volgende alinea, zie mijn *Onderbroken traditie*, hoofdstukken 4 en 5.

52 J.B. Metz, *Der Kampf um die verlorene Zeit – Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik*, in J.B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh: Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 1981, 85-94, onder meer p.91, stelling 24 – voordien ook opgenomen in zijn *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer Praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grunewald, 1977, 149-158.

53 Deze stelling ontwikkelt U. Körtner, vooral vanuit een existentialistische verheldering, in *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, waarvan hij korter de krachtlijn weergeeft in U. Körtner, *Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik*, in *Theologische Zeitschrift* 45 (1989) 32-52.

54 Definitie van W. Daenen in *God comes a little bit (but business as usual). Voorstudie van de apocalyptische eschatologie: Jürgen Moltmann als moderator*, niet uitgegeven licentiaatsverhandeling, Faculteit Godgeleerdheid K.U. Leuven, 1999, p.19, gebaseerd op de standaardomschrijving van J.J. Collins, *Introduction. Towards the Morphology of a Genre*, in J.J. Collins (ed.), *Apocalypse, the Morphology of a Genre* (Semeia, 14), Missoula: Scholar's Press, 1979, p.9 en de uitbreiding ervan door J. Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, in

A.Y. Collins (ed.), *Early Christian Apocalypticism. Genre and Social Setting* (Semeia, 36), Atlanta: Scholar's Press, 1986, p.27.

55 Voor deze en volgende alinea's, zie onder meer P. Mueller-Goldkühle, *De nabijbelse accentverschuivingen in de historische ontwikkeling van het eschatologische denken*, in *Concilium* 5 (1969) 1, 22-37.

56 Mueller-Goldkühle, *De nabijbelse accentverschuivingen*, p.23.

57 K. Koch, *Auch ein Problem der Zeit. Christliche Eschatologie im Kreuzfeuer der Apokalyptik*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 492-513, p.499.

58 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 96), München: Kaiser, 1985 (oorspronkelijke uitgave: 1941), p.23 (eigen vertaling). Verder: 'De mythische eschatologie is fundamenteel gefalsifieerd door het eenvoudige feit dat de parousie van Christus niet heeft plaatsgevonden, zoals het Nieuwe Testament verwachtte, maar dat de geschiedenis doorgelopen is en – naar de overtuiging van ieder die toerekeningsvatbaar is – zal verder lopen' (p.16).

59 Cf. *Eschatologie*, in K. Rahner & H. Vorgrimler, *Klein theologisch woordenboek*, Hilversum-Antwerpen: Brand, 1965, p.108-109.

60 *Ibidem*, p.108.

61 Cf. K. Koch, *Auch ein Problem mit der Zeit*, p.500-501; G. Greshake & G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg: Herder, 1978; M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg: Echter, 1986.

62 Deze paragrafen gaan verder door op elementen door Metz ontwikkeld in onder meer J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*; *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg: Herder, 1977. Een schematisch overzicht van zijn denken biedt Metz in: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (1967-1997)*, Mainz: Grunewald, 1997.

63 J.B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in J.B. Bauer (red.), *Entwürfe der Theologie*, Graz: Styria, 1985, 209-233, p.227 e.v.

64 Voor meer informatie over Metz' positie in relatie tot de actuele theologische context, zie L. Boeve, *Postmoderne politieke theologie? Johann Baptist Metz in gesprek met het actuele kritische bewustzijn*, in *Tijdschrift voor theologie* 39 (1999) 244-264. Voor referenties naar publicaties na 1985 over God en de tijd, zie hier p.250, noot 21; verder nog onder meer: *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in T.R. Peters en C. Urban, *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz, 1999, 32-49.

65 Cf. het eerder geciteerde Boeve, *Postmoderne politieke theologie?*, p.245 e.v. Voor een aanzet hiertoe vanuit het denken van Jean-François Lyotard, zie mijn *J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives: Towards a Postmodern Political Theology?*, in G. De Schrijver (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms* (BETL, 135), Leuven: Peeters Press, 1998, 296-314.

66 Te vergelijken met de zelfopenbaring van Jahwe in *Exodus* als 'Ik zal zijn, die ik voor u zal zijn'.

67 J.B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in W. Oelmüller (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München: Fink, 1990, 103-118, p.114.

68 J.B. Metz, *Religion, ja – Gott, nein*, in J.B. Metz & T.R. Peters, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg: Herder, 1991, 11-62, p.32.

69 Cf. U. Körtner, *Weltangst und Weltende*.

1 Het opschrift van deze conclusie stamt uit: J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grunewald, 1977, p.150, thesis vi; ook opgenomen in: *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh: Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 1981, p.86.
2 Voor een uitvoerige schets en constructieve kritiek van deze theologische positie, zie o.m. mijn *Postmoderne politieke theologie? Johann Baptist Metz in gesprek met het actuele kritische bewustzijn*, in *Tijdschrift voor Theologie* 39 (1999) 244-264.
3 Ook Metz geeft in zijn latere artikels, na 1985, deze piste aan, maar ontwikkelt ze niet systematisch.

Pelckmans

VERANTWOORDING

Aan de basis van deze studie liggen een aantal essays en artikelen die gedurende de laatste vijf jaar in tijdschriften en verzamelbundels verschenen zijn. We vermelden ze hieronder. In de voetnoten zelf hebben we nog meer verwijzingen opgenomen naar (vaak eerder filosofisch-theologische) bijdragen waarin één of meerdere van de hier gepresenteerde ideeën verder uitgewerkt worden.

De basisideeën van het eerste deel werden gedeeltelijk voorbereid in *When Secularisation Turns into Detraditionalisation and Pluralisation. Faith in Search of Understanding* in *Bulletin ET* 12 (2001) 258-270 en in *Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Post-Secular Europe*, in *Irish Theological Quarterly* 70 (2005) 99-122, vooral voor het eerste hoofdstuk, en in *Zeg nooit meer correlatie. Over christelijke traditie, hedendaagse context en onderbreking*, in *Collationes* 33 (2004) 193-219 voor hoofdstukken twee en drie. Voor het derde hoofdstuk, zie ook: *La pertinence de la foi chrétienne dans la société contemporaine: Entre sécularité et pluralité*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 77 (2001) 441-455.

Wat het tweede deel betreft: voor het vierde hoofdstuk verwijzen we naar drie voorbereidende studies: *Experience according to Edward Schillebeeckx: the Driving Force of Faith and Theology*, in L. Boeve & L.P. Hemming (ed.), *Divinising Experience. Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur* (Studies in Philosophical Theology, 23), Leuven: Peeters Press, 2004, 199-225; *Religieuze ervaring als onderbreking: de plaats van de ervaring in de geloofsreflectie*, in L. Boeve (red.), *God – Hoe voelt dat?*, Leuven:

Davidsfonds, 2003, 94-135; en *Theology and the Interruption of Experience*, in L. Boeve, Y. De Maeseneer & S. Van den Bossche (ed.), *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology* (BETL, 188), Leuven: Peeters Press, 2005, 11-40. De tekst die de basis vormde voor hoofdstuk vijf is: *De sacramentele onderbreking van de levensrituelen*, in L. Boeve, S. Van den Bossche, e.a. (red.), *Levensrituelen en sacramentaliteit. Tussen continuïteit en discontinuïteit* (Meander,5), Kampen: Gooi & Sticht, 2002, 31-48. Voor de conclusie van dit hoofdstuk gebruikten we ook: *Schatbewaarder én spoorzoeker: het één niet zonder het ander*, in M. Bouwens, J. Geel & F. Maas (red.), *Jezus, een eigentijds verhaal*, Zoetermeer: Meinema, 2001, 87-91. Hoofdstuk zes is een licht uitgebreide en bijgewerkte versie van *Scheppingsverhalen en zondvloeden: een krachtmeting tussen wetenschap en christelijk geloof?*, in P. Bultynck, N. Vandenberghe & S. Waelkens (red.), *Leven in steen. Sporen van 4 miljard jaar evolutie*, Leuven: Davidsfonds, 2005, 119-132.

Drie publicaties liggen ten grondslag aan de laatste drie hoofdstukken, en werden licht bewerkt samengebracht in deel drie. Het betreft achtereenvolgens: *'Ik geloof dat er "iets" is'. Naar een theologie van het ietsisme?*, in A. Dillen & D. Pollefeyt (red.), *God overal en nergens? Theologie, pastoraal en onderwijs uitgedaagd door een 'sacraal reveil'*, Leuven: Acco, 2006, 51-76 (voor 7.4 werd ook gebruikgemaakt van: *Genootschap van Gelovigen voor Godslastering*, in *TGL* 61 (2005) 245-248); *De Godmens Jezus: struikelblok of hoeksteen van het interreligieuze gesprek?*, in M. Lamberigts & L. Kenis (red.), *Mens van God – God van mensen. Leuvense theologen in gesprek met kardinaal Godfried Danneels*, Antwerpen: Halewijn, 2005, 69-88; en *God onderbreekt de tijd. Apocalyptiek als onontkoombare actuele denkfiguur*, in L. Boeve & J. Haers (red.), *God ondergronds. Opstellen voor een theologisch vrijdenker* (FS G. De Schrijver), Averbode, 2001, 377-399.

Het besluit werd enigszins voorbereid in *De kortste definitie van godsdienst: onderbreking*, in B. Raymaekers & G. Van Riel (red.), *Horizonten van weten en kunnen. Lessen voor de XXIste eeuw*, Leuven: Universitaire Pers-Davidsfonds, 2002, 145-165.

Pelckmans

Pelckmans

Pelckmans

Pelckmans