

Jan Loffeld

God leren kennen na God.

Inaugurele Lezing

1.

De hedendaagse "breuk tussen evangelie en cultuur"

Onze faculteit is een opmerkelijke *res mixta*. Dat heeft niet alleen te maken met de vraag of er aan een universiteit wel plaats is voor een academische discipline met een studieobject - namelijk God - dat uiteindelijk niet aantoonbaar is met de wetenschappelijke middelen van de moderne tijd. Op deze vraag zullen we hoogstwaarschijnlijk nooit een bevredigend antwoord vinden.

Nee, onze faculteit is ook een opmerkelijke constructie omdat zij, sinds haar fusie of heroprichting in 2007, twee locaties heeft. De ene plek is hier, op de moderne campus van een universiteit met een primaire oriëntatie op de geesteswetenschappen. Dit wijst ons theologen op onze verplichting om de vraag naar God steeds te stellen binnen de dialoog van de moderne wetenschappen.

De andere locatie bevindt zich midden in het historische centrum van een van de oudste Nederlandse steden: Utrecht. De faculteit aldaar ligt op een steenworp afstand van de historische plaatsen die in de vroege

Middeleeuwen, ten tijde van de Angelsaksische missie, een hotspot waren. De kathedraalschool van Willibrord (ca. 658-739), een missionaris die uit Engeland kwam, heeft zeker zijn tegenslagen gekend, maar het was in die periode een van de belangrijkste plaatsen van de missie op het continent. Zodra men zich verdiept in haar geschiedenis, merkt men hoe centraal deze plaats in die tijd was. Willibrord, Libuin, Suitbert, Liudger, Heriburg - bijna iedereen die iets voorstelde op het theologisch toneel verbleef langere of kortere tijd in Utrecht.

De heilige Bonifatius, de "apostel van de Duitsers", die onder andere het bisdom Erfurt stichtte, werd in Utrecht opgeleid. De eerste bisschop van het bisdom Münster, waar ik vandaan kom, was de heilige Liudger uit Utrecht-Zuilen, die eveneens een deel van zijn theologische opleiding ontving aan de Domschool van Willibrord. Het doel van deze vroegmiddeleeuwse onderwijsinstelling was de theologische vorming van goede missionarissen voor de Friese missie in die tijd.

De twee locaties van onze Faculteit brengen mij tot de fundamentele vraag van mijn lezing: Wat is er geworden van het geloof dat Willibrord, de "apostel van de Lage Landen", Bonifatius, Liudger, en zovele andere vrouwen en mannen verkondigden? We hebben reeds enkele antwoorden op deze vraag gehoord. Maar hoe gaan we vandaag, in een moderne maatschappij en te midden van de hedendaagse wetenschap, om met deze compleet veranderde situatie?

Deze laatste vraag brengt mij bij het oude woord "zending", dat wellicht onder het stof bedekt is geraakt. Zijn geschiedenis heeft de term binnen de kerk dusdanig beladen gemaakt, dat het na het Concilie is vervangen door een ander woord: "evangelisatie".

Dit concept, dat door Paulus VI prominent geprofileerd is in zijn brief *Evangelii nuntiandi*, vindt zijn oorsprong in wat de toenmalige paus een "breuk tussen evangelie en cultuur" noemt. Op 8 december 1975, precies tien jaar na de afsluiting van het Concilie dat zich in de pastorale constitutie *Gaudium et spes* op inclusieve wijze had vereenzelvigd met de "vreugden en hoop, het verdriet en de zorgen van de mensen van vandaag", klinkt de analyse in *Evangelii nuntiandi* iets terughoudender.

Dit is wat ik de "seculiere kwestie" noem. Ze vormt de achtergrond van het handelen en spreken van de kerk en van de theologische leer sinds het begin van de moderne tijd. Het duidt een scheiding van de kerkelijke en wereldlijke sferen - die eigenlijk juist daardoor werkelijk tot autonome sferen verworden. Er is een autonome sfeer buiten de kerk, gebieden van het leven en de maatschappij die zich onttrekken aan het christelijk universalisme. God wordt niet langer geacht verantwoordelijk te zijn voor alles en iedereen. De mens zelf wordt de *homo emancipator*, en daarmee ook de *homo salvator*.

Paus Franciscus lijkt in de huidige situatie van de "seculiere kwestie", die naast de mondiale vragen over rechtvaardigheid, het klimaat, en de volstrekt ongelijke bevolkingsspreiding op scherp gezet lijkt te worden, het concept van evangelisatie op te vatten als de rode draad van zijn pontificaat. Al bij zijn eerste verschijning op het balkon van de Sint Pieter sloot hij zijn korte toespraak af met de uitspraak dat hij wilde bidden "per la evangelizzazione di questa bella città" - "voor de evangelisatie van deze mooie stad" (Rome!). Zijn programmatische tekst *Evangelii gaudium* uit 2013 is al in de titel een mengeling van de titels van *Gaudium et spes* en *Evangelii nuntiandi*, en het centrale thema van de tekst is evangelisatie. De Synodes over het Gezin in 2014 en 2015 stelden in hun titel evangelisatie ten doel, en de Exhortaties die

na de Jongerensynode en de Gezinssynode werden gepubliceerd, bevatten hoofdstukken over evangelisatie als het kernthema van de kerk van vandaag. Eind 2019 wijdde Franciscus zijn toespraak tot de leden van de Curie nog aan dit onderwerp, en het lijkt erop dat de hervorming van de Curie zal uitmonden in de oprichting van een nieuw superministerie voor evangelisatie. Naar verluidt zal deze congregatie in de toekomst belangrijker zijn dan de Congregatie voor de Geloofsleer. Met een beetje fantasie zou men dit zo kunnen interpreteren dat Franciscus daarmee de verkondiging van het geloof plaatst boven de strikte instandhouding ervan. Sterker nog, in zijn oriëntatie op de toekomst van de kerk zou hij graag zien at het *ad extra* boven het *ad intra* komt te staan. En dit betekent dat hij de *ad intra* gevormd wil zien door de *ad extra*. De gedeukte, gehavende kerk verdient uiteraard altijd de voorkeur boven een schijnbaar perfecte kerk.

Juist op dit punt ontstaan er echter problemen, omdat het begrip "evangelisatie" geenszins eenduidig is. Degenen die vandaag de dag in de kerk over "evangelisatie" spreken, bedoelen zeker niet altijd hetzelfde. Weliswaar heeft de vervanging van het begrip zending gezorgd voor een bevrijding van haar beladen geschiedenis, maar in plaats daarvan is een begrip gekomen waarin nagenoeg alle kerkelijke tendensen, interpretaties en conflicten van de na-conciliaire periode weerspiegeld worden. Waar het uiteindelijk in essentie om gaat, zijn de vragen die in de moderne tijd steeds opnieuw moeten worden geëvalueerd in het licht van de seculiere kwestie: Wat zijn de verhoudingen tussen de kerk en de wereld, tussen God en de mensheid, en tenslotte tussen Gods heilbrengende wil en de menselijke autonomie?

Om dit te illustreren zou ik me hieronder willen wagen aan een analyse van het begrip evangelisatie. Ik hoop aan te tonen dat het spreken over evangelisatie uiteindelijk altijd verbonden is met het fundamentele thema van "een Kerk in de wereld van vandaag", dat door Vaticanum II voor het eerst in de moderne tijd constructief of constitutief werd beschreven, zonder echter een oplossing te kunnen bieden voor alle tijden. Dit feit, dat noodzakelijkerwijs het geval is, blijft soms in harde conflicten en gevechten over interpretatie aanwezig.

2. Dit is vooral van belang in het licht van de verschillende vormen van spiritualiteit die de fundamentele theoloog George Augustin heeft uitgewerkt. Ik zal ze kort belichten, om de verscheidenheid aan perspectieven te illustreren, en hun afhankelijkheid van beelden van de kerk, vormen van spiritualiteit en betekenissen van evangelisatie.

1. *Geloof als een door God toevertrouwd depositum fidei: het didactisch-sacramenteel model van evangelisatie.*

Een spiritualiteit die haar uitgangspunt primair vindt in een door God geopenbaard, overgedragen en toevertrouwd *depositum fidei*, heeft vooral de wens dit geloof door te geven aan anderen. De transcendentie van God en de leer van het kerkelijk leergezag zijn hier van belang. Dit leergezag moet gehoorzaamd worden, omdat men op die manier gehoorzaamheid aan God

en aan de goddelijke roeping toont. De praktijk van het geloof, en dus ook van de evangelisatie, manifesteert zich als het gevolg van een geloof dat op deze manier wordt begrepen.

Dit komt overeen met een "didactisch-sacramenteel model" van evangelisatie. Het doel is instemming met de objectieve geloofswaarheden die door de kerk worden verkondigd. Dit model veronderstelt een eerste verkondiging van het evangelie die reeds in de gezinnen heeft plaatsgevonden; godsdienstonderricht en catechese kunnen dan op deze basis voortbouwen. Deze vorm van evangelisatie concentreert zich vooral op de inhoud van de boodschap, die op een hoofdzakelijk cognitieve wijze moet worden overgebracht. Dienovereenkomstig is kennis van het geloof de voorwaarde voor daden van het geloof. Wie deze kennis heeft aanvaard of begrepen, juist in de inherente coherentie en plausibiliteit waarmee zij wordt meegedeeld, zal ook tot geloof komen. De nadruk wordt gelegd op een goede kennis van de openbaring in Schrift en de traditie, waarbij de bemiddeling van die kennis hoofdzakelijk eenrichtingsverkeer is. De leefwereld van de aangesprokenen speelt een grotendeels ondergeschikte rol in deze vorm van evangelisatie. Essentieel is dat de mensen de waarheid van God inzien en die uiteindelijk ook geloven.

2. *Geloof als koninkrijk-van-God praxis als volgeling van Jezus: het politiek en maatschappelijk transformerend model van evangelisatie*

Een evangelisatiemodel dat zijn uitgangspunt neemt in de "boodschap van het koninkrijk van God", en in de kerk als gemeenschap van leerlingen, kent God vooral als de "God met en voor ons", de God die nabij is en de mensen

liefheeft. Aldus is de praxis van het geloof een ethische en politieke activiteit door welke, dankzij menselijke inspanning, het geloof concreet gestalte krijgt in het vermogen om de wereld te veranderen. Dit leidt tot een evangelisatiemodel dat in de eerste plaats handelingstheoretisch georiënteerd is, in de zin dat orthopraxie belangrijker is dan orthodoxie. Hier worden aan de bevrijdingstheologie ontleende elementen zichtbaar, wanneer (bijvoorbeeld) politieke activiteit niet alleen gericht is op compenserende rechtvaardigheid, maar ook op een fundamentele vernieuwing, en zelfs op een nieuwe schepping. Geëngageerde solidariteit met de armen en de verdrukten wordt hier de sleutel die het mogelijk maakt het evangelie correct te lezen in het licht van de huidige tijd. Bevrijding kan plaatsvinden in structurele zin, door onrechtvaardige wetten of institutionele zelfbevestigingen aan te pakken. Maar tegelijkertijd is het evangelie bestemd voor de hele schepping, en ook die moet bevrijd worden van de oorzaken en gevolgen van ecologische crises, en van de uitbuiting van mensen of hulpbronnen die aan de volgende generatie toebehoren. Het idee van *compassio* is belangrijk: wanneer de evangelisten zich op deze manier vereenzelvigen met onderdrukte levens of andere benaderde situaties, worden ook zij geëvangéliseerd - dat wil zeggen, de hermeneutische sleutel tot het juiste verstaan van het evangelie wordt ook aan hen geopenbaard. In tegenstelling tot het didactisch-sacramenteel model, wordt de concrete historische context hier de *locus* van actuele theologische kennis.

3. *Geloof als wake-up call van de Heilige Geest: het kerygmatisch-charismatisch model van evangelisatie*

De derde vorm van evangelisatie komt voort uit een spiritualiteit die het geloof opvat als een *wake-up call* van de Heilige Geest. De praxis is het gevolg van de eigen roeping of het eigen ontwaken, en wordt dus gevoed door de ervaring van het persoonlijk aangesproken worden en door alles wat de Geest een mens laat zien door de onderscheiding der geesten. Dit betekent dat dit model van evangelisatie meer doortrokken is van ervaring dan (bijvoorbeeld) het didactisch-sacramentele model. Het doel van deze houding is mensen in staat te stellen te komen tot innerlijke kennis van Jezus Christus als hun verlosser. Dit kan vaak het resultaat zijn van een religieuze ervaring. Er wordt hier een onderscheid gemaakt tussen "evangeliseren" en "sacramentaliseren": hoewel veel mensen vandaag de dag met Jezus Christus en zijn kerk verenigd zijn door de sacramenten van inwijding, hebben zij Hem nog niet echt leren kennen als hun persoonlijke bevrijder. Onderricht in het geloof is pas nodig na de bekering - zoals de mystagogische catecheses van de vroege kerk, die tot doel hadden het ontvangen geloof te consolideren. Alpha-cursussen en andere initiatieven zoals de charismatische vernieuwing beantwoorden aan dit model. Getuigenis - een kernbegrip van deze opvatting van evangelisatie - vindt plaats op twee belangrijke manieren: ten eerste moeten mensen in hun leven uitdragen wat zij in het geloof hebben begrepen; en ten tweede moeten zij hun persoonlijke geloofservaring met anderen delen, door te vertellen over wat zij hebben beleefd. Zoals de slogan zegt: "*Faith is caught, not taught*".

Alle drie de modellen hebben dus hun eigen zwaartepunten, die bepaalde aspecten van de geloofstraditie sterker benadrukken dan andere. Soms

correspondeert het zwaartepunt van het ene model ook met een blinde vlek in een ander model, en zou men de conclusie kunnen trekken dat de modellen complementair aan elkaar zijn, bijna in de zin van Lessings "Ringparabel". Zo bestaat de valkuil van het kerygmatisch-charismatisch model in het potentieel individualisme van de geloofsbeleving, daar het minder de nadruk legt op de kerkelijke leer (het eerste model) en/of op de maatschappelijk-politieke dimensie (het tweede model). Een ander voorbeeld: het politiek-maatschappelijk transformatief model interpreteert het evangelie zeer sterk vanuit de specifieke hedendaagse context, of vanuit de hedendaagse vorm van de kerkgemeenschap. Daardoor bestaat het risico op verwaarlozing van zowel de dimensie van de bekering en de liturgische of ervaringsdimensie van het geloof (het derde model), als ook het *ab extra* van de openbaring of verlossing (het eerste model). In beide gevallen kunnen de twee andere dimensies als plaatsvervangers dienen. Deze logica volgend, dienen alle perspectieven, elk op hun eigen manier, het ene doel van het evangelie - zij het op uiterst verschillende manieren. Dit toont aan dat "evangelisatie" een zeer polymorf gebeuren is, dat, in het beste geval, een gemeenschappelijke basis heeft in het evangelie, hoewel men zich ook hier kan afvragen wat er precies wordt aangeduid, en hoe dat geïnterpreteerd moet worden. Dit betekent dat achter de veelzijdigheid van het begrip evangelisatie een voor de postmoderne tijd kenmerkende veelheid aan interpretaties schuilgaat, die vaak eerder als conflictueus dan als constructief wordt ervaren. Het herwinnen van het primaat van de evangelisatie, zoals de paus verlangt, is dus gemakkelijker gezegd dan gedaan - althans, zolang Franciscus zelf niet duidelijker aangeeft wat hij daar in de praktijk onder verstaat.

Zo zijn bijna alle kerkelijke conflicten uiteindelijk interpretatieconflicten, waarin de basisvraag van het Concilie telkens opnieuw, en in verschillende

contexten, wordt afgewogen: Hoeveel van de wereld heeft de kerk nodig om het evangelie te kunnen begrijpen en beleven? En hoeveel kerk heeft de wereld nodig om God en zijn boodschap te kunnen erkennen, of om verlossing te verkrijgen? Bijgevolg wordt in het debat over het begrip evangelisatie een nog fundamenteler thema op tafel gelegd: Wat zal er van de erfenis en de opdracht van het Concilie terechtkomen? Welk deel van de receptie ervan zal zegevieren - of, met andere woorden, welk deel is het "juiste"? Hoe moet een "kerk in de wereld van vandaag" functioneren?

4.

Een terugblik naar voren: Evangelisatie is geen kerstening

Om deze vraag te beantwoorden, is een terugblik die verder teruggaat dan Willibrord en zijn tijd wellicht nuttig. Wij zullen ons doelbewust buiten de huidige conflictlijnen opstellen.

Met enig recht kan vandaag de dag worden gesteld dat wij, geconfronteerd met bovengenoemde "seculiere kwestie" en de huidige intensiveringen daarvan, geconfronteerd worden met een afbrokkeling van wat de "Constantijnse vorm" kan worden genoemd: een *christianitas* die cultuur en geloof congruent en daardoor in een symbiotische samenhang verstaat. De fundamentele vraag die zich hier aandient is: is deze Constantijnse vorm de enige en vooral de beste vorm van een kerk of christendom in de wereld van vandaag? Kan een nieuwe, veranderde vorm de blinde vlekken van de oude niet verlichten, vooral als we de processen van verandering te midden van de "seculiere kwestie" opvatten als een "teken des tijds", en niet als pure decadentie?

Ik zou willen terugblikken op het proces van een eerste inculturatie, dat plaatsvond in de eerste eeuwen van het christendom, aan de hand van een interpretatie van Thomas Halík. Hij schrijft:

"Het vroege christendom werd door deze oproep [d.w.z. Jezus' missionaire oproep: J.L.] geleid om over de grenzen van het jodendom heen te gaan. Het trad binnen in de wereld die gevormd was door de Griekse filosofie en de Romeinse politiek. De geschiedenis van het Westen heeft veel te danken aan deze eerste hercontextualisering van het christendom, aan de integratie van het christelijk geloof in de cultuur en de samenleving van de late oudheid. Men kan echter niet voorbijgaan aan de keerzijde van de medaille, namelijk de prijs die het christendom betaalde voor zijn culturele, en uiteindelijk ook zijn politieke, succes in de antieke wereld. Het christendom heeft geleidelijk aan een grandioze cultuur ontwikkel; maar is het niet zozeer thuis geraakt binnen de grenzen en in de taal van deze cultuur, dat het is opgehouden de kracht te zijn die alle grenzen wegneemt en mensen van alle talen wakker schudt? Het christendom werd geleidelijk een religie - religie in de oorspronkelijke Romeinse betekenis van het woord religio, het systeem van symbolen en rituelen dat de identiteit van een bepaalde gemeenschap tot uitdrukking bracht en dat haar verbondenheid versterkte. Het werd een godsdienst naast de andere godsdiensten, een taal naast vele andere. Evangelisatie werd vervangen door kerstening, door mensen christen te maken - door pogingen om verdere gebieden (in culturele en intellectuele zin, maar ook in geografische en politieke zin - soms ook 'met zwaard en vuur'), op te nemen in het reeds bestaande cultureel-politieke rijk, de Christianitas".

Als het debat over het begrip 'evangelisatie' uiteindelijk inderdaad een kwestie is van de verhouding tussen de kerk en de wereld, en - deze gedachte

voortzettend - een kwestie van hoe het Evangelie zich verhoudt tot de wereld van vandaag, dan is een theologische bezinning hierop meer dan relevant. Hebben velen vandaag niet eerder het beeld van een herchristelijking met een hoofdzakelijk culturele oriëntatie, dan van een evangelisatie die mensen in contact brengt met de genezende boodschap van Jezus? Is evangelisatie alleen goed of geslaagd wanneer zij leidt tot een bepaalde vorm van christen worden, of tot het ontstaan van een bepaalde vorm van gemeenschap? Maar leren we het evangelie ook niet opnieuw verstaan wanneer we nadenken over evangelisatie, juist in een seculiere context waarin het evangelie geen vanzelfsprekendheid is? Ik zal later op deze vragen terugkomen.

Laat mij dit meer toespitsen: Is de huidige situatie niet ook een *kairos* die ons in staat stelt een andere vorm van de Kerk te zien, een nieuwe vorm, te midden van een samenleving waarin de meerderheid niet christelijk is? Niet omdat het voorgaande of andere alleen maar slecht was, maar vooral omdat onze eigen tijd ons confronteert met iets nieuws, en veel van het oude vaak alleen nog maar op een bijna palliatieve manier in leven gehouden kan worden. Dit complex van onderwerpen omvat zeker ook vragen die nog fundamenteler zijn. Het is bekend dat de kerk tot nu tegenstrijdig heeft gereageerd op de fundamentele uitdaging van de "seculiere kwestie" in de Moderne Tijd. Na een periode van radicaal exclusivisme en streven naar veiligheid, die men kan omschrijven als een "lange negentiende eeuw", luidde het Tweede Vaticaans Concilie een inclusieve houding in die alle terreinen betrof. Beide reacties worden overigens weerspiegeld in de modellen die ik heb gepresenteerd. Maar ook het inclusivisme wordt - zeker in Nederland, maar na enige vertraging ook in Duitsland - geconfronteerd met de vraag: Hoe verhoudt deze houding zich tot een meerderheidssamenleving die niet in de kerk opgenomen wil worden? Of tot een samenleving die door haar

onverschilligheid voor religieuze en kerkelijke thema's zelfs deze vorm van kerkbegrip in de praktijk niet relevant vindt? Op enigszins vereenvoudigde wijze zouden we kunnen zeggen dat, terwijl exclusivisme leidt tot het "eiland van de gezegenden" van een *societas perfecta*, het huidige inclusivisme het gevaar in zich bergt dat de kerk wordt ervaren als een NGO. In het laatste geval is het voor een seculiere buitenwereld vaak niet meer mogelijk om de geworteldheid van de kerk in het evangelie en in Gods verlossende genade te ontcijferen. Sterker nog, de vraag naar de noodzaak van een dergelijke ontcijfering is niet meer aan de orde - en dat is soms al generaties lang het geval.

In het licht van deze situatie zou ik nogmaals een uitvoerig citaat van Thomas Halík willen aanhalen, waarin hij interessant genoeg ook teruggrijpt op Constantijn en op de vorming die door de eerste christelijke inculturatie tot stand is gekomen:

"Ik heb eens een ironisch commentaar gegeven op een beroemde legende, namelijk die van de droom van keizer Constantijn, die treffend het begin van het 'keizerlijk Christendom' (Christianitas) symboliseert. Constantijn zag in zijn droom een kruis en hoorde de woorden: "In dit teken zult gij overwinnen. De volgende morgen liet hij kruisen plaatsen op de banieren van zijn leger, en won de strijd. Dit zette mij aan het denken over hoe de geschiedenis van Europa en van de kerk eruit zou zien als de keizer zijn droom wat verstandiger had geïnterpreteerd, en niet op zo'n ondoordachte en oppervlakkige manier. Ook wij staan vandaag voor het kruis als een dilemma. Zal het kruis voor ons een slagstandaard zijn, een nostalgische herinnering aan de dagen waarin het het teken was van macht en triomf? Zullen wij de "nieuwe evangelisatie" opvatten als een Reconquista, als een herkerstening, een "religieuze mobilisatie"

gedragen door de nostalgie naar een voorbije beschaving, dat wil zeggen, naar de Christianitas? Of zullen we de kenotische missie van het kruis begrijpen? Hoewel Hij gelijk was aan God, werd Jezus gelijk aan de mensen en nam Hij de gestalte aan van een dienaar. Als wij Christus willen volgen, moeten wij afzien van het verlangen naar een bevoorrechte positie in deze wereld; ieder van ons moet "worden als de mensen", moet de solidariteit met de mensen van onze tijd, waartoe de kerk zich heeft verbonden met de prachtige inleidende woorden van de conciliaire constitutie Gaudium et spes, serieus nemen. Wees niet bang dat we daardoor opgaan in de massa en onze christelijke identiteit verliezen. Wat ons zal onderscheiden van de massa mensen om ons heen - hoewel het ons tegelijkertijd ook zal verenigen met hen met wie we niet spontaan eenheid zouden zoeken - zijn niet de kruisen op de vaandels, maar de bereidheid om "de gestalte van een dienaar aan te nemen". Deze levensoriëntatie (kenosis, zelfverloochening) te midden van een beschaving die in de eerste plaats op materieel succes is gericht, brengt met zich mee dat wij een positie innemen die opvallend non-conformistisch is. Wie op deze manier leeft, kan zowel het verborgen "zout der aarde" zijn, als ook een "licht der wereld" dat niet over het hoofd kan worden gezien. Wil de "nieuwe evangelisatie van Europa" werkelijk nieuw zijn, dan moet zij de moed hebben deze oude, oorspronkelijke vorm, die beantwoordt aan de eisen van het evangelie, met nederigheid te aanvaarden."

Ik zou nu willen ingaan op dit idee van kenosis, waarin de rol van het kruis opnieuw moet worden geïnterpreteerd in de context van het paradigma van de evangelisatie. Zoals aangegeven, moet dit idee leiden tot een nieuwe positionering die (naar ik hoop) verder gaat dan de post-conciliaire conflictlijnen. Ik zou dat willen doen met de woorden die de titel van deze oratie vormen: God leren kennen na God.

5.

God leren kennen na God: ontmoetingen met het "heilig mysterie" vandaag

Wat wordt hier nu mee bedoeld: God leren kennen na God? Dat is eigenlijk heel eenvoudig: we weten dat veel dingen in onze cultuur die ooit in de vorm van een zogenaamde *Christianitas* over God spraken, niet meer begrepen worden - kerkgebouwen, menselijke waarden, dogma's. In het licht van de secularisatie is hun impliciete en expliciete verwijzing naar God grotendeels disfunctioneel geworden. De God van de oude Constantijnse vorm bestaat niet meer. Hij was de God van de morele superioriteit, van de politieke invloed, en van de aanspraak op macht over ieder mens. De God van de inculturatie in het Hellenisme en minder van het Christendom van de bijbelse tijden. Later werd hij meer en meer de God van de klerikale almacht, de sociale voorrechten en de kerkelijke autarkie. Dit was een beeld van God dat (om een voorbeeld te noemen) veel mensen ertoe bracht aan te nemen dat "mannen van God" zich nooit schuldig zouden maken aan misbruik van kinderen. En misschien was dit ook de God over wie men met theologische precisie kon weten hoe hij was, of de God die men onder zijn eigen intellectuele controle kon brengen.

In pastoraal opzicht was hij de God van de *Volkskirche* en de God van een kerk die een belangrijke rol speelde in de samenleving. Hij was dus de God van de noodzaak, vooral voor een kerkelijke plek binnen een cultuur als geheel en in het leven van de mensen. Van dit alles heeft onze cultuur zich – en ons! - inmiddels bevrijd. Zeker, niet alles was slecht. Er kan geen twijfel over bestaan dat het in haar dagen ook veel zegeningen met zich mee bracht. Maar, zoals Halík sterk opmerkt, vandaag de dag zijn we steeds beter in staat de

consequenties te zien van zo'n krachtige aanwezigheid van God, en om te onderscheiden waar deze aanwezigheid heilzaam was en waar minder.

In het licht van deze situatie dienen wij evangelisatie dan ook niet op te vatten als een herstel van de oude Constantijnse orde. Uiteindelijk is deze orde niet alleen theologisch twijfelachtig; al onze beschikbare informatie toont aan dat de poging zelf vanuit sociologisch oogpunt zinloos is. Waar en hoe vinden wij dan de God van deze tijd: de God na God? Wij dienen hier de idee van een *nieuwe kenosis* als leidraad te nemen. Een *kenosis*, zoals Halík leert, die het kruis niet beschouwt als een wapen en een overwinningstrofee van maatschappelijke betekenis, of een nostalgische herinnering, maar als het teken van verlossing door de Knecht van God. Het zal er altijd op aankomen dat het kruis van Christus, dat herkenbare en centrale symbool van alle christenen, niet van zijn kracht wordt beroofd (om de woorden van de heilige Paulus in 1 Korintiërs 1:17 te gebruiken).

De overtuiging achter wat volgt is dan ook dat het kruis van Christus vandaag de dag zijn kracht ontvouwt op een nieuwe, zij het totaal andere manier en dat wij dit opnieuw kunnen leren - vooral met de hulp van praktische theologie. Wat ik beschouw als de fundamentele taak van de praktische theologie te midden van alle seculiere vanzelfsprekendheden is dit: te zien en te horen hoe God, bemiddeld door het kruis, reeds aan het werk is onder ons om verlossing te brengen. En we moeten ons afvragen hoe we hieraan kunnen meewerken, en waar dit eventueel profetisch kan worden vertaald naar nieuwe plaatsen en gebeurtenissen.

Er is hier geen ruimte om een adequate genealogie van deze benadering te presenteren. Laten we ons daarom richten op één eerste theologische basis: namelijk de "theologie van het volk" van paus Franciscus. Juan Carlos

Scannone uit Buenos Aires, de "pauselijke huistheoloog", interpreteert deze theologie tegen de achtergrond van de Latijns-Amerikaanse benaderingen in fundamenteel-theologische zin:

"Het verzoek van paus Franciscus aan het volk om hem te zegenen, vrijwel onmiddellijk nadat hij op het balkon verschenen was, was opvallend. Degenen onder ons die zijn theologische waardering voor het 'trouwe Volk van God' kenden, waren niet verrast, omdat dit tegelijkertijd een specifieke opvatting van de kerk impliceert en de 'geloofszin' van het volk en de rol van de leken daarin erkent. Vandaar dat we zijn voorkeur kunnen begrijpen voor de term 'gelovig volk', die ook in EG herhaald wordt (bijv. 95, 96) en die hij uitdrukkelijk erkent als 'een mysterie dat geworteld is in de Drie-eenheid, maar dat zijn historische concretisering heeft in een pelgrimerend en evangeliserend volk, dat altijd iedere, hoewel noodzakelijke, institutionele uitdrukking overstijgt' (EG 111). Het is dit volk in zijn totaliteit dat het evangelie verkondigt".

Hij schrijft ook:

" De uitdrukkingen van volksvroomheid hebben ons veel te leren en voor wie in staat is deze te lezen, zijn zij een locus theologicus waaraan wij aandacht moeten schenken, vooral op het ogenblik dat wij aan de nieuwe evangelisatie denken (EG 126)."

Als dit waar is, kan de basis van de evangelisatie ook vandaag nog gevonden worden in het geloof van het volk van God. Dit betekent dat het evangelie op een geheel nieuwe wijze aan het werk is. Voor ons als theologen betekent dit dat we moeten ontdekken waar het volk van God al wegen naar de toekomst heeft gevonden - waar we het geloof van christenen niet ervaren als een machtig politiek programma van maatschappelijke voorrechten, maar als een heilbrengende werkelijkheid die reeds vlees geworden is. Dit zou

betekenen dat we kijken naar de plaatsen waar God zelf al heeft geëvangéliseerd, en ons afvragen wat dit concreet betekent voor ons eigen evangeliseren. Het betekent ook deelnemen aan Gods evangeliserende activiteit, door te gaan waar het pijn doet, door te gaan waar christenen misschien vuil worden: in precare levensomstandigheden, religieuze onverschilligheid, menselijke afwijzing (zelfs als de prijs die daarvoor betaald moet worden laster is), solidair zijn met de verliezers van de hedendaagse megatrends van globalisering, neoliberale economische systemen of digitalisering - om maar een paar elementen te noemen die zouden kunnen behoren tot een kenotische basisstructuur van een kerk "na God".

Centraal staat de herontdekking van God als de heilige, degene die volkomen anders is; de herontdekking van God als het "heilig mysterie" in onze huidige tijd. Het "heilig mysterie" - dat blijft de mooiste omschrijving van degene die wij "God" durven noemen. Het komt van Karl Rahner:

"Het is geen toeval dat deze definitie, 'heilig mysterie', bij God hoort. Het is geen etiket dat evengoed op een andere werkelijkheid zou kunnen worden opgeplakt. Integendeel, wat wij bedoelen met 'God' wordt pas begrepen wanneer wij begrepen hebben dat wat wij bedoelen met 'heilig mysterie' de definitie is die God toebehoort - en wel in de eerste plaats en uitsluitend aan hem. [...] God zou niet zijn wie hij is, als hij zou ophouden dit heilige mysterie te zijn."

Met het oog hierop wil ik een programmatische aanpak presenteren, waarvan ik denk dat deze een belangrijke bijdrage kan leveren aan onze West-Europese context, en in het bijzonder aan de Nederlandse context. Het gaat over het herontdekken van dit Heilig Mysterie voor een tijd "na God".

De Ierse filosoof Richard Kearney wordt beschouwd als een van de meest creatieve en deskundige stemmen van de zogenaamde theologische

wending in de continentale filosofie. Hij staat bekend als een grote eigentijdse filosofische bemiddelaar tussen traditionele en moderne concepten, zoals de vragen over narratieve identiteit, praktische wijsheid, gastvrijheid, of zelfs concepten van God. In tegenstelling tot veel postmoderne verhandelingen over religie, waarin dergelijke concepten vaak overboord worden gegooid, doet Kearney een hermeneutische poging om ze terug te winnen, terwijl hij tegelijkertijd zowel moderne als postmoderne kritiek erkent.

Kearney ontwikkelt daarbij het concept van *anatheïsme*. Het voorvoegsel "ana-" wordt gebruikt om aan te geven dat men, na diepgaande momenten van ontgoocheling, altijd ("steeds opnieuw") kan terugkeren naar de oorspronkelijke ervaring, maar dan in een nieuw licht. Dit is een "voorwaarts herhalen, niet achterwaarts." Het gaat om "God na God, God opnieuw na het verlies van God." Voor de idee van God betekent dit een terugkeer naar God na God - dat wil zeggen, na het verlies van God.

De terugkeer van God kan zeker de terugkeer van een meer werkelijke aanwezigheid zijn. "Het is in die zin dat ik de term anatheïsme gebruik als het terugkeren naar God na God: een kritisch-hermeneutisch terugvinden van heilige dingen die voorbij zijn maar nog steeds een radicale herinnering dragen, een niet gerealiseerde potentie of belofte om in de toekomst volledig gerealiseerd te worden. Op deze manier kan anatheïsme worden begrepen als 'na-geloof' dat meer is dan een eenvoudige 'na-gedachte' of 'na-effect'."

Kearney ziet anatheïsme niet als een alternatief in de Hegeliaanse zin, als iets dat zijn antithesen zou opheffen. Beide zijn *a priori* aanwezig in het anatheïsme, omdat het handelt vanuit een sfeer zowel vóór als na deze dichotomie tussen atheïsme en theïsme. "Anatheism is about reimagining –

and reliving – the sacred in the least of these. It is lowercase from beginning to end."

" In short: it is a matter of repeating forward rather than backward, a second retrieval of something after one has lost it."

De voorwaarde voor anatheïsme is echter het element van loslaten, van onthechting, van ontgoocheling, gedesoriënteerd zijn, gevolgd door momenten van bekering. Zonder deze processen blijft God een God van goedkope genade, een troostende illusie, een snelle oplossing, een opiaat voor het volk. Zonder een radicale lediging is de anatheïstische ervaring dus niet mogelijk. Dus ook niet zonder een kenotische interpretatie van het mysterie van het kruis, zoals Halík voorstelt in de tekst die ik heb geciteerd. De anatheïstische God is "one of perpetual departing and arriving, conjoining negative capability with constant rebirthing of the divine in the ordinary".

Dienovereenkomstig: "Anatheism is not an atheism that wishes to rid the world of god, rejecting the sacred in favor of the secular. Nor is it a theism that seeks to rid god of the world, rejecting the secular in favor of the sacred. Nor, finally, is it pantheism (ancient or New Age), that collapses the secular and the sacred into one, denying any distinction between the transcendent and the immanent. Anatheism does not say, the sacred is the secular. It says it is *in* the secular, *through* the secular, *toward* the secular. I would even go so far as to say that the sacred is inseparable from the secular while remaining distinct. Anatheism speaks of 'interanimation' between the sacred and the secular but not of fusion or confusion. They are inextricably interconnected but never the *same* thing."

Voor Kearney komt anatheïsme dus neer op een opnieuw zien of opnieuw verschijnen van het heilige, waarin wij de christelijke God opnieuw kunnen herkennen. In de bespreking van dit begrip zei Charles Taylor dat hij graag vertrouwd was geweest met de term anatheïsme toen hij zijn boek *A Secular Age* schreef, omdat het perfect past bij wat hij in dat werk ontwikkelt als het idee van "re-belief".

Theologisch kan men hier twee lijnen ontwaren die de aandacht verdienen. Ten eerste is er het Rahneriaanse lijn van de God van een "heilig mysterie" (zoals Rahner de God van de christenen "definieert"); en ten tweede is er de kenotische lijn in het voetspoor van de Argentijnse "theologie van het volk". Men kan natuurlijk tegenwerpen dat Kearney weliswaar veel nadruk legt op de ervaring van lege plaatsen, maar te weinig licht werpt op de existentiële vraag die de ervaring van verlies stelt aan veel personen die actief zijn in het pastoraat. Theologie en pastoraal werk kunnen niet sterk genoeg de nadruk leggen op de realiteit van een "apa-theïsme", dat wil zeggen een totale onverschilligheid voor religieuze ervaringen, vragen en antwoorden. En dit betekent dat wie te snel van theïsme of atheïsme naar anatheïsme springt, het risico loopt geen serieuze theologische aandacht te schenken aan grote delen van onze hedendaagse cultuur. Maar deze ervaringen of niet-ervaringen zijn en blijven een belangrijke theologische en pastorale *locus* van kenosis.

Met dit in het achterhoofd wil ik u tot slot vertellen over twee ervaringen die mij tot de gedachte brengen dat "anatheïsme" een belangrijk praktisch-theologisch uitgangspunt kan zijn, vooral voor onze West-Europese en zeker de Nederlandse context.

Ten eerste stond ik tijdens het onderzoek voor mijn Habilitatie precies op het volgende punt: Blijven we alleen vanuit onze concepten denken, of stellen we ons echt open voor het idee of het geloof dat God zijn volk wegen naar de toekomst schenkt? Er is een lege ruimte in onze verkondiging die maar al te vaak door activisme wordt witgewassen; nemen wij dit serieus als een soort *kairos sui generis*, en vertrouwen wij in onze eigen evangelisatie op Gods voorafgaande evangelisatie in en met zijn volk? Kan op die manier de ervaring van leegte niet reeds evangeliserende kracht in zich dragen? En als we dit idee dan echt serieus nemen, kunnen we op zoek gaan naar de "kleine plantjes" die al zichtbaar zijn achter de omgevallen boom van een zichtbaar ouder wordende *Christianitas*.

Ten tweede heb ik dit ook ervaren in het inleidend college met studenten van onze faculteit. Zij werden erop uitgestuurd om in onze seculiere context "kenotische of anatheïstische ervaringen" op te doen, en zij kwamen terug met een breed spectrum aan initiatieven en nieuwe geloofservaringen. Eén ding werd hier vooral duidelijk: niet alles wat anatheïstisch lijkt, is ook echt anatheïstisch. En toch bestaat hij wel: er is een God na God. Wij kunnen hem opnieuw ervaren, hem zelfs leren kennen. Maar dit zal niet mogelijk zijn als wij de diversiteit van de maatschappelijke, maar ook van de kerkelijke en christelijke realiteit, uit de weg gaan. Deze realiteit toont duidelijk dat het anatheïsme - d.w.z. de openheid voor het verlangen om God opnieuw te leren kennen als het "heilig mysterie", na het verlies van zijn maatschappelijke betekenis - een benadering, of zelfs een theologische houding kan zijn voor een weg naar de toekomst. Het kan de basis worden van ons spreken over God en van onze evangeliserende activiteit, als wij in de kerk van vandaag opnieuw het geloof willen ontdekken dat ons is overgeleverd. Hier zou duidelijk kunnen worden hoe ons geloof relevant is,

omdat het al op een nieuwe manier relevant is in het anatheïsme. Deze ervaring kan het uitgangspunt zijn van alle evangeliserende activiteit: waar is God al aan het werk voor het heil in de wereld? Op welke manier? En wat betekent dit voor andere contexten?

Thomas Halík zegt het als volgt:

"Ik ben ervan overtuigd dat de zending van de christenen er niet in bestaat zekerheden te bieden, maar de mensen de moed bij te brengen de wolk van het mysterie te betreden."

Deze bijna mystieke gedachte geldt voor de Praktische Theologie, maar ook voor de Kerk als geheel.

Laat mij besluiten met een concretisering van dit laatste idee, namelijk de betekenis voor de kerk van een kenotisch hernieuwd geloof in God. Ik citeer Alfred Delp, die in donkere tijden, bijna profetisch, de toekomst van het geloof in God voorzag:

"De kerken lijken zichzelf in de weg te staan door hun wijze van bestaan die geschiedenis is geworden. Ik geloof dat overal waar wij ons niet vrijwillig losmaken van de (huidige) wijze van leven omwille van het leven, de geschiedenis ons zal treffen als een oordelende en vernietigende bliksemschicht. Dit geldt zowel voor het persoonlijke lot van de individuele kerkelijke persoon als voor de instellingen en gebruiken. Wij bevinden ons op een dood spoor, ondanks al onze correctheid en orthodoxie. De christelijke gedachte is niet langer een van de leidende en vormende ideeën van deze eeuw. De mens die geplunderd is van zijn goederen ligt nog steeds op het pad. Moet de vreemdeling hem weer oprapen? Ik geloof dat men de volgende stelling zeer ernstig moet nemen: datgene wat de kerk in deze tijd verontrust en onder druk zet, is de

mens. De mens buiten, tot wie wij geen weg meer hebben en die ons niet gelooft. En de mens van binnen, die zichzelf niet gelooft, omdat hij te weinig liefde heeft ervaren en beleefd. Daarom moet men geen grote hervormingsredes houden en geen grote hervormingsprogramma's ontwerpen; in plaats daarvan moet men zich bezighouden met de vorming van de christelijke persoonlijkheid, en zich tegelijkertijd toerusten om op een helpende en genezende manier tegemoet te komen aan de immense nood van de mens [...]

Opvoeding tot eerbied ten opzichte van de ander. Eerbied in plaats van hoogmoed. De kerk moet zichzelf veel meer zien als sacrament, als weg en middel - niet als doel en eindbestemming. Persoonlijke communicatie is vandaag belangrijker dan de oorspronkelijke integriteit in objectieve termen [...].

De kracht van de immanente zending van de kerk hangt af van de ernst van haar transcendente devotie en aanbidding. De hoogmoedige mens is altijd al een kwaal in de nabijheid van de kerk, laat staan in de kerk, of zelfs in naam van de kerk, of als kerk".

Ik heb gezegd!