

## Theologie en dogmatiek: tussen catechese en kritiek

### *Inleiding*

In de omschrijving van het probleemveld ‘theologie en dogmatiek’ worden drie verbanden genoemd waarin de positie van de dogmatiek ter discussie staat. Het eerste verband is dat van de systematische theologie, dat wil zeggen de verhouding van dogmatiek tot andere systematische disciplines, zoals de fundamentele theologie of apologetiek, de moraaltheologie en de spiritualiteit of ascetische theologie. Hierbij gaat het in feite om de verkokering of een opdeling van een discipline die in de *summae* van de hoogscholastiek een min of meer organisch geheel vormen en die door met name de voortschrijdende specialisatie uit elkaar gegroeid zijn.

Het tweede verband is dat van de theologische faculteit, dat wil zeggen de verhouding tot andere disciplines zoals praktische theologie of pastorale theologie, exegese, kerkgeschiedenis, godsdienstwijsbegeerte, godsdienstwetenschappen. Maar als ik het zo formuleer, is dat waarschijnlijk niet scherp genoeg, omdat dan de kwestie waar het eigenlijk om gaat togedekt wordt: de vraag namelijk of die genoemde vakken theologische vakken zijn.

Het derde verband is dat tussen de dogmatische theologie en het leergezag. Het gaat hier natuurlijk om een bredere kwestie dan alleen de dogmatische theologie. Het gaat veeleer om de relatie van theologie en leergezag of, nog breder, van leergezag en wetenschap. Het gegeven dat het brandpunt van de huidige discussie over de laatstgenoemde relatie niet in de dogmatiek, maar in de moraal ligt, kan

niet verdoezelen dat ook voor de dogmatiek hier een probleem ligt dat verder gaat dan beeldvorming en dat te maken heeft met het statuut van de dogmatiek zelf.

Voordat ik deze drie verbanden nader ga bekijken, wil ik eerst een aantal opmerkingen maken over dogmatiek die de fundering zullen zijn voor wat ik over deze drie verbanden zal zeggen. De stelling die ik vervolgens in mijn bijdrage wil verdedigen is dat de dogmatiek een centrale rol in kerk en theologie kan en moet spelen. De reden daarvoor is ons geloof. Wanneer we ons geloof serieus nemen, dan is voor de dogmatiek een centrale of zelfs de centrale rol weggelegd, omdat in de dogmatiek het karakteristieke element van het christendom expliciet en fundamenteel ter sprake komt. Een theologie waarin de dogmatiek en haar kerninzichten niet centraal staan, is uiteindelijk geen christelijke theologie.

## 1. ENKELE FUNDAMENTELE OVERWEGINGEN

Ik wil mijn fundamentele overwegingen beginnen met een paar korte historische opmerkingen over de term ‘dogmatiek’. Daarna zal ik me concentreren op het spreken en denken over God om te besluiten met een reflectie op de vraag over welke God wij denken en spreken. Het zijn in feite drie stappen waarin ik bouwstenen aandraag voor mijn stelling, drie stappen die een groeiende mate van concentratie vertonen.

### 1.1 *‘Dogmatiek’*

‘Dogmatiek’ is een moderne term en belichaamt historische processen die tot de moderne tijd behoren. Daarbij gaat het enerzijds om de verkokering van de discipline die ik al eerder genoemd heb. De buurtbegrippen zijn moraaltheologie, apologetiek en ascetische theologie en dan slaat ‘dogmatiek’ op de inhoudelijke kant van de theologie. Anderzijds staat ‘dogmatiek’ tegenover ‘scholastiek’

en drukt de term de afkeer uit van de strijd tussen de verschillende scholen en de voorkeur van het kerkelijk dogma als een onbetwist uitgangspunt voor de reflectie op het geloof.

Spreeken over dé moderne tijd is niet gemakkelijk, in de zin dat het niet zo gemakkelijk is dé moderne tijd te karakteriseren. Vanuit het perspectief van de dogmatiek en de ontwikkeling van de dogmatiek is één karakteristiek in elk geval van groot belang: het gevoel voor geschiedenis en historiciteit. De ontwikkeling van de dogmatiek in de moderne periode, vanaf de Reformatie tot en met het Tweede Vaticaans Concilie, kan namelijk gekarakteriseerd worden als het geleidelijk opnemen van historische gevoeligheden en inzichten die een belangrijk onderdeel zijn van onze westerse cultuur.

Dit proces verloopt langzaam en moeizaam. Het is binnen de theologie onderwerp van expliciete reflectie en felle discussies en roept binnen de kerk hevige weerstanden op. Voorbeelden van zulke moderne theologische discussies zijn de aandacht voor de dogmaontwikkeling en de verschillende theorieën over de dogmaontwikkeling en de discussie over wat voor type theologie dogmatiek primair dient te zijn: een theologie met aandacht voor de gegevens en die in die zin positief is of een theologie die voornamelijk speculatief is. Een naam die hoort bij die eerste discussie is die van J.H. Newman. Een goed voorbeeld van een discussie over het type theologie is Schoonenbergs proefschrift uit 1948, dat pas onlangs gepubliceerd is.<sup>1</sup> In dat proefschrift besteedt Schoonenberg aandacht aan de discussie die in de jaren voor de Tweede Wereldoorlog met name in Frankrijk gevoerd is rond de zogenaamde *nouvelle théologie*. Het feit dat het proefschrift indertijd niet gepubliceerd werd, geeft iets aan van de controverse rond deze thematiek. Hét voorbeeld van kerkelijke weerstand is de modernistenstrijd aan het begin van de twintigste eeuw. Hoe onverkwikkelijk deze strijd was, is goed te lezen in de biografie van paus Johannes XXIII.<sup>2</sup>

Ik zal in de loop van mijn bijdrage herhaaldelijk op dit punt van geschiedenis en historiciteit terugkomen. Nu wil ik het alleen melden als een drijvende kracht in de ontwikkeling van de dogmatiek en er als conclusie aan verbinden dat de tegenstelling tussen ‘dogmatiek’ en ‘scholastiek’ historisch gezien wel interessant is, maar ook inmiddels een gepasseerd station door het historisch proces van receptie en verwerking ervan. Wanneer ik in het vervolg over dogmatiek of dogmatische theologie spreek, bedoel ik dan ook dat onderdeel van de theologie waarin de inhoud centraal staat en dat gericht is op het verhelderen van de centrale concepten van het geloof. Ik accepteer daarmee de verkokering die de laatste eeuwen gegroeid is, maar tegelijkertijd sta ik er ook kritisch tegenover, zoals straks in het bespreken van de genoemde verbanden zal blijken. Om misverstanden te voorkomen en helderheid te scheppen wil ik eerst mijn visie op die verkokering toelichten.

De verkokering van de theologie heeft met voortgaande specialisatie te maken. Die specialisatie ontkennen of terugdraaien is naïef, kortzichtig en contraproductief, al was het maar omdat dat proces van specialisatie zich op allerlei terreinen van wetenschap en cultuur voordoet. Wanneer in mijn bijdrage kritiek op die verkokering te horen is, dan is dat niet zozeer op het feit van de voortgaande specialisatie, als wel op de manier waarop die verkokering concreet gestalte krijgt, waardoor er als het ware waterdichte schotten zijn ontstaan binnen de theologie. Ik pleit voor een vorm van verkokering waarin de schotten doorlaatbaar zijn. En in de volgende twee stappen waarin ik de twee elementen die in de term ‘theologie’ zitten aan de orde zal stellen, wil ik proberen duidelijk te maken waarom de dogmatiek in het geheel van de theologie een centrale rol dient te spelen.

## 1.2 Theologie

Als uitgangspunt neem ik de term ‘theologie’, die ik vertaal met ‘denken en spreken over God’. Ik gebruik die formulering ‘denken en spreken’ om recht te doen aan de term *logos*, maar ook om recht te doen aan de aandacht voor taal. Die aandacht, die in de patristiek en vooral in de scholastiek een integraal onderdeel van de theologische reflectie was, is in de moderne tijd verdwenen en is de huidige periode opnieuw ontdekt. Tegen de achtergrond van deze hervonden taalgevoeligheid wil ik een tweetal opmerkingen maken die bepalend zijn voor de dogmatiek en die in mijn verdere discussie voortdurend mee zullen spelen. Eerst een meer algemene opmerking die betrekking heeft op de dogmatiek als geheel en vervolgens een opmerking die betrekking heeft op een gelaagdheid binnen de dogmatiek.

Omdat God het onderwerp van denken en spreken is en omdat God geen onderwerp is als andere onderwerpen – *Deus semper maior*, God als begin en eind van alles, de schepper van hemel en aarde die geen onderdeel van hemel of aarde is –, is de overeenkomst tussen theologie enerzijds en psychologie, sociologie, fysiologie enzovoort anderzijds oppervlakkig. Omdat God geen onderwerp als andere onderwerpen is, vraagt dat niet alleen om een reflectie over het eigene – ik zal daar zo op terugkomen –, maar ook om een reflectie op de grenzen. Vandaar dat reflecties over metaforen en analoog taalgebruik en over het verschil daartussen, over de drie *viae*, de drievoudige weg van het spreken over God (de bevestigende taal van de *via positiva*, de ontkenning in de *via negativa* en de overtreffende betekenis van de *via eminentiae*), over het verschil tussen een agnostische, filosofische negatieve theologie en een voorzichtige en omzichtige negatieve theologie waarvan het *Deus semper maior* het centrum is, thuishoren in de dogmatiek en er een integraal deel van uitmaken.

Een tweede opmerking heeft te maken met een gelaagdheid binnen de dogmatiek. Ik heb net al gewezen op de invloed van de historische wetenschap, qua inhoud en qua houding, met betrekking tot de discussie over het type theologie, nu wil ik daar de gelaagdheid van het spreken binnen de dogmatiek aan verbinden.

Wie de constitutie *Dei Filius* van Vaticanum I vergelijkt met de constitutie *Dei Verbum* van Vaticanum II ziet een duidelijke verschuiving in het openbaringsbegrip. Terwijl in *Dei Filius* voor openbaring overwegend begrippelelijke termen worden gebruikt en verwezen wordt naar de schepping, worden in *Dei Verbum* persoonlijke begrippen gebruikt – God openbaart zichzelf – en staat de heilsgeschiedenis op de voorgrond. Deze verschuiving heeft te maken met de prominente plaats die *Dei Verbum* aan de Schrift toekent, maar die prominente plaats staat niet los van de invloed van het historisch denken. Integendeel. Dat denken in termen van heilsgeschiedenis en zelfopenbaring is Schriftuurlijk. Die verschuiving in het openbaringsbegrip wordt over het algemeen positief beoordeeld, en terecht. Mijn volgende kritische kanttekeningen zijn dan ook niet bedoeld om deze ontwikkeling onder kritiek te stellen, maar om de volle draagwijdte van die ontwikkeling te verduidelijken.

Aan de overgang van spreken vanuit de schepping naar een spreken vanuit de geschiedenis zit ook een schaduwzijde. De brede culturele gevoeligheid voor historiciteit heeft namelijk ook geleid tot een onderbelichting van een spreken dat men als meta-fysisch of meta-historisch kan kenmerken, en daarmee tot een vergeten van de functie die zulk spreken kan hebben. Dit is met name te zien in de wijze waarop in de theologie de scheppingsleer ter sprake komt. Over het algemeen kan gezegd worden dat schepping voornamelijk gezien wordt in termen van Genesis 2, namelijk als het begin van de geschiedenis van heil en onheil, waarbij schepping voornamelijk in termen van het *resultaat* van het handelen Gods gezien wordt, de zogenaamde *creatio*

*passiva*, en waarbij de aandacht uitgaat naar ecologische kwesties. Maar dan wordt onvoldoende het theologisch belang van het eerste scheppingsbericht van Genesis 1 erkend en herkend. In dat bericht of gedicht gaat het namelijk om het principiële van Gods scheppend handelen en dat principiële is de sleutel voor het verstaan van Gods handelen in de geschiedenis. Anders geformuleerd: wanneer het heilshistorische spreken het enige spreken is binnen de dogmatiek, wordt het eigenaardige spreken over de schepping vergeten. Dat eigenaardige culmineert in de formule *creatio ex nihilo*, waarbij schepping niet alleen verwijst naar het resultaat van Gods handelen, de *creatio passiva*, maar ook naar het handelen zelf, de *creatio activa*. Het vergeten van het eigenaardige spreken over de schepping heeft niet alleen consequenties voor de dogmatiek, maar ook voor de andere disciplines. Daar kom ik straks op terug als ik over de verbanden met de andere systematisch-theologische disciplines kom te spreken. Nu gaat het mij erom dat er in de theologie als geheel een gelaagdheid van spreken zit of zou moeten zitten die in de dogmatiek en alleen in dogmatiek ter sprake komt. De dogmatische reflectie over schepping – en in zekere zin geldt dit ook voor de dogmatische reflectie over het *eschaton* – levert een onmisbare bijdrage aan het geheel van de theologie omdat daarin, zoals ik al zei, de sleutel ligt tot het verstaan van het handelen Gods in onze geschiedenis. Maar er is binnen de dogmatiek en alleen binnen de dogmatiek nog een tweede onmisbare reflectie en dat is de reflectie over God zelf. Daar zal ik nu verder op ingaan.

### 1.3 Theologie

De laatste dertig of veertig jaar heeft binnen de dogmatiek een ontwikkeling plaatsgevonden die niet alleen binnen de dogmatiek zelf haar weerslag heeft (of moet krijgen), maar ook repercussies heeft (of moet hebben) voor de overige systematisch-theologische vakken en de andere theologi-

sche vakken. Ik doel hier op wat gewoonlijk de renaissance van de theologie van de Triniteit wordt genoemd. In mijn reconstructie van deze renaissance heeft Karl Rahner de agenda voor deze ontwikkeling bepaald door een diagnose te geven en een therapie voor te stellen.

Centraal in de diagnose staat een scheiding tussen het denken en spreken over de eenheid Gods en het denken en spreken over de Triniteit, de scheiding van de traktaten *de Deo Uno* en *de Deo Trino*. In het spreken over de Triniteit gaat het dan enkel om de interne goddelijke relaties, in het spreken en denken over de eenheid Gods gaat het ook om Gods relatie tot het niet-goddelijke, de schepping, de geschiedenis. Door deze scheiding is de Triniteit in feite irrelevant geworden voor het handelen Gods in onze werkelijkheid en daarmee ook voor de geloofsbeleving. Centraal in Rahners therapie staat het axioma: de economische Triniteit is de immanente Triniteit en omgekeerd. Met dit axioma wil Rahner niet alleen de heilsgeschiedenis voluit trinitair verstaan en dus die irrelevantie opheffen, maar hij wil ook de heilsgeschiedenis prioriteit geven en dus de heilsgeschiedenis het uitgangspunt maken van de theologische reflectie over God.

Rahners diagnose en therapie zijn over het algemeen geaccepteerd. Wat de *diagnose* betreft kan gezegd worden dat deze nog versterkt wordt door analyses van M. Buckley enerzijds en E. Jüngel, J. Moltmann en W. Kasper anderzijds met betrekking tot het spreken over God in de moderne tijd. Dit spreken kan als theïsme gekarakteriseerd worden en dat theïsme heeft het atheïsme, al dan niet als een protest tegen dat theïsme, opgeroepen. Bijgevolg is zulk theïsme, dit generiek spreken over God, spreken over God zonder meer, de wortel van het kwaad en moet dus vermeden worden. Er moet van meet af aan trinitair over God gesproken worden, wil er christelijk over God gesproken worden.

Wat het *axioma* betreft is er discussie over de vraag of spreken over de immanente Triniteit niet te ver gaat. De



bezorgdheid die uit deze discussie spreekt, lijkt me terecht – er zijn theologen die te veel over God weten – maar de conclusies, namelijk om dan maar niet meer te spreken over de immanente Triniteit, zijn niet terecht. Om dit te verduidelijken wil ik allereerst wijzen op het verwarrende en misleidende van de formulering ‘immanente Triniteit’ en ‘economische Triniteit’. Deze manier van spreken suggereert dat het om twee Triniteiten zou gaan, terwijl het in feite om twee manieren van spreken gaat die in de patristiek worden aangeduid als *oikonomia*, het spreken over Gods heilshandelen, en *theologia*, het spreken over God zelf. Bovendien zijn deze twee manieren van spreken niet typerend of uniek voor de triniteitsleer, maar karakteriseren ze ook ons gewone spreken. Dat gewone spreken kan ons helpen goed te zien waar het om gaat. In ons alledaagse spreken is het heel gewoon zowel anekdotisch te spreken over het handelen van iemand als analytisch-oordelend over wie die persoon is (bijvoorbeeld betrouwbaar, intelligent, onmens). In ons alledaagse spreken is het ook gewoon dat het anekdotische spreken in een dialectische verhouding staat tot het analytische, waarbij het analytische het anekdotische interpreteert en het anekdotische de basis en grenzen van het analytische aangeeft, zoals blijkt uit uitspraken als ‘dat is typisch voor haar’ of ‘dat had ik niet van hem verwacht’. Toegepast op de triniteitsleer: de *theologia* staat dus niet op zichzelf en is zelfs niet primair, maar dient om de *oikonomia* te interpreteren en voor misverstanden te beschermen.

Wat de *therapie* betreft kan gezegd worden dat het meestal betekent dat het leven, sterven en verrijzen van Jezus als basis voor het spreken over de Triniteit genomen wordt, terwijl de werkzaamheid van de Geest in de geschiedenis als (mede) uitgangspunt meestal verwaarloosd wordt. Dit wordt enigszins gecompenseerd door de recente ontwikkeling van de zogenaamde Geest-christologie, maar die aandacht voor de Geest blijft nog binnen de christologische reflectie. Behalve uitleg van wie Jezus

de Christus is, is de triniteitsleer echter ook een uitleg van wie wij als christenen zijn.

In de renaissance van de triniteitstheologie gaat het om het hart van het christelijk geloof, om het typerende van ons geloof. Deze centrale en fundamentele reflectie op het geheim van God Vader Zoon Geest is een dogmatische reflectie bij uitstek. In geen enkele andere discipline wordt deze centrale vraag zo uitvoerig en zo expliciet gesteld als in de dogmatiek. En omdat het hier gaat om het hart van ons geloof, om het typerende, het karakteristieke, het eigene, vervult de dogmatiek binnen het geheel van theologie en kerk niet alleen een onmisbare, maar ook een centrale functie. Dat bepaalt de verhouding tot alle andere disciplines, of het nu de disciplines zijn binnen de systematische theologie of de disciplines binnen de theologische faculteit. Dat bepaalt enigszins anders ook de verhouding tot het leergezag. Ik zal in het tweede gedeelte van mijn bijdrage die verhoudingen langs lopen.

## 2. DE VERHOUDINGEN

### *2.1 Dogmatiek en de andere systematisch-theologische disciplines*

Ik zal kort drie disciplines bespreken die in mijn optie tot de systematische theologie behoren: fundamentele theologie, moraaltheologie en spirituele theologie. Ik weet dat met name over de positie van de spiritualiteit enige discussie is, maar zelfs als men de spiritualiteit in dit geheel een andere plaats zou willen geven, dan blijven de opmerkingen die ik ga maken relevant. Wat ik hier wil betogen heeft met name te maken met wat ik naar aanleiding van de recente renaissance van de triniteitstheologie heb gezegd, maar ook met mijn eerdere opmerkingen over het belang van het eigenaardige van de schepping.

In de geschiedenis van de (westerse) theologie speelt de apologetiek, het rekenschap afleggen van het geloof, altijd

een rol, al is die rol verschillend van periode tot periode en van streek tot streek. In de vroege kerk is het een discussie die prominent is in de eerste eeuwen, maar ook in de twaalfde en dertiende eeuw vinden discussies met joden en met moslims plaats, zoals blijkt uit geschriften van bijvoorbeeld Abelard en Thomas van Aquino. In de tijd van de Reformatie krijgt de apologetiek weer een ander karakter en met het opkomen van de aandacht voor de zogenaamde natuurgodsdiensten en de natuurwetenschappen gebeurt dat opnieuw. In de apologetiek zoals die in de negentiende en twintigste-eeuwse handboeken wordt gepresenteerd resulteren deze ontwikkelingen in drie *demonstrationes* of bewijsvoeringen die als drie concentrische cirkels te lezen zijn. In de eerste cirkel gaat het om godsdienst en openbaringsgodsdienst en zijn de discussiepartners de ongelovigen of de aanhangers van natuurgodsdienstigheid; in de tweede cirkel gaat het om het christendom en zijn de discussiepartners joden en moslims; in de derde cirkel om het katholicisme en zijn de discussiepartners de andere christenen.

Het probleem met deze vorm van apologetiek is allereerst dat de beweging naar buiten toe, de beweging van rekenschap afleggen van het geloof, zich presenteert als een beweging die onafhankelijk is van dat geloof en er als het ware aan voorafgaat. Maar deze suggestie is niet correct en de terminologische verschuiving van apologetiek naar fundamentele theologie wil dit dan ook corrigeren en vermijden.

Maar, en dat is het tweede probleem, wanneer de beweging naar buiten toe echt van binnenuit gemotiveerd wordt, dan moet, zoals ik al zei, het spreken over God niet generiek maar van meet af aan trinitair zijn. Als er toch generiek gesproken wordt, raakt de discussie niet het hart van het geloof en staat niet de identiteit van het christendom centraal en is het de vraag of de discussie uiteindelijk echt iets oplevert.

Zonder dat ik de pretentie heb het geheel van het veld van de moraaltheologie te overzien, zie ik in elk geval een discussie die dogmatisch gezien interessant is, namelijk over de vraag of in de moraaltheologie de plicht of de deugd centraal dient te staan, of het denken van Kant of dat van Aristoteles de leidraad dient te zijn. Het probleem met het opnemen van het denken van Kant is dat God enkel in generieke termen ter sprake wordt gebracht en dat Kant nadrukkelijk formuleert dat voor het goede handelen het niet uitmaakt of er drie of tien personen in God zijn; de triniteitsleer is niet praktisch. De vraag is of een christelijke herformulering mogelijk is. Ten aanzien van het denken van Aristoteles was dat ook nodig, en dat is ook gebeurd, onder anderen door Thomas van Aquino, hoewel de vraag is of de theologische diepte van zijn herformulering altijd goed opgepakt is.

Maar hoe dan ook, een moraaltheologie die theologie wil zijn, christelijke theologie wil zijn, zal in het centrum een denken over God Vader Zoon Geest moeten hebben en van daaruit zullen waarden en normen voor goed handelen bepaald moeten worden. Vanuit de leer van de Triniteit is niet een kant-en-klare theorie van het goede handelen op te stellen, maar zijn er wel aanwijzingen en richtingen. De werken van barmhartigheid, de gaven van de Heilige Geest, de keuzes die Jezus maakt in kracht van de Geest in de loop van zijn leven: dat zijn voorbeelden van zulke aanwijzingen en richtingen. En misschien wel meer dan voor het geven van positieve en concrete aanwijzingen, kan de triniteitsleer functioneren als een negatief criterium. Niet alles wat zich aandient als aantrekkelijk, niet alles wat enthousiasme oproept, kan bijvoorbeeld als een werkzaamheid van de Geest aangemerkt worden. De oude en ingewikkelde kwestie van het *filioque* kan hierbij van beslissend belang zijn: de Geest is de Geest van Christus.

Wat betreft de spiritualiteit kan eenzelfde argumentatie gevoerd worden: wil spirituele theologie theologie zijn of wil spiritualiteit christelijke spiritualiteit zijn, dan zal het

een trinitaire spiritualiteit moeten zijn. Die kwestie van het *filioque* is van belang voor de onderscheiding der geesten en het centrale thema van de navolging van Christus krijgt in dit licht een inkleuring die zowel historisch als systematisch van belang is. Systematisch, omdat het om de navolging van Christus gaat, dat wil zeggen van degene die in zijn doop gezalfd is met de Geest en in zijn doop erkend wordt als de Zoon. Christelijke spiritualiteit is doopspiritualiteit. Historisch is dit van belang omdat daarmee ook vormen van spiritualiteit kritisch beoordeeld kunnen worden.

## *2.2 Dogmatiek en andere theologische disciplines*

Zoals ik in de inleiding zei, gaat het hier om de vraag of de andere disciplines die gewoonlijk binnen een theologische faculteit een plaats hebben ook theologische disciplines zijn. Een aantal zijn dat duidelijk niet: talen, sociale wetenschappen, godsdienstwetenschappen en filosofie. Andere vakken wel, hoewel die zich niet altijd als theologische vakken presenteren. Ik wil drie met name kort aan de orde stellen. Ik begin bij de pastorale theologie of de praktische theologie, ga dan over naar kerkelijk recht en eindig met de exegese.

In de benaming ‘pastorale’ of ‘praktische theologie’ zelf zit al de term ‘theologie’. Wil die term terecht gebruikt worden, wil de pastorale of praktische theologie christelijke theologie zijn, dan geldt ook hier wat ik eerder gezegd heb met betrekking tot fundamentele theologie, moraaltheologie en spiritualiteit, zij het dat het verband met de kern van ons geloof hier via de ecclesiologie loopt. Vaticanum II heeft een dogmatische constitutie gewijd aan de kerk. Deze constitutie is belangrijk, niet alleen omdat daarin voor het eerst op het niveau van een concilie breed over de kerk gesproken wordt, maar vooral omdat er een echte theologische visie op de kerk gegeven wordt, die een breuk betekent met het voorafgaande spreken over de kerk,

dat eerder institutioneel was. In die visie staat het gemeenschappelijke voorop, staat de buitenkant ten dienste van de binnenkant, het institutionele ten dienste van de omgang met God Vader Zoon Geest. De dienst van de pastorale theologie binnen het geheel van de theologie en de kerk is het beschermen en bevorderen van die theologische visie op de geloofsgemeenschap met de instrumenten die binnen deze discipline horen. En gezien de huidige ontwikkelingen, met name de herstructureringen binnen bisdommen, is dat geen overbodige taak.

Hetzelfde kan voor het kerkelijk recht gezegd worden. De huidige codex is bedoeld om de inzichten van Vaticanum II juridisch te vertalen. Of en in hoeverre dat ook gelukt is, is onderwerp van discussie. Op een belangrijk punt is het volgens mij uitstekend gelukt en heeft de codex ook een ambivalentie uit de dogmatische constitutie over de kerk verwijderd. De definitie van de christengelovige in canon 202 is een voluit theologische: een christengelovige heeft krachtens het doopsel deel aan het drievoudige ambt van Christus. De bron hier is, net als bij de spiritualiteit, een theologie van het doopsel en die bron is voortdurend richtinggevend voor de canonieke regelgeving en uitleg.

In de constitutie *Dei Verbum*, die ik al heb genoemd in verband met het openbaringsbegrip, wordt aan de Heilige Schrift een centrale plaats toegekend en wordt gezegd dat “de studie van de Heilige Schrift als het ware de ziel [moet] vormen van de heilige theologie” (DV 24). Dat lijkt op het eerste gehoor in tegenspraak te staan met wat ik betoogd heb. Dat is echter alleen het geval wanneer de exegese gezien wordt als de uitleg en studie van de Bijbel en niet als uitleg en studie van de Heilige Schrift. Het onderscheid tussen ‘Bijbel’ en ‘Heilige Schrift’ is dus cruciaal. *Dei Verbum* spreekt voortdurend over de Heilige Schrift. Kort gezegd is het niet een materieel verschil – het gaat in beide gevallen om dezelfde tekst – maar een verschil in context en benadering. De brede context van de Heilige Schrift is de geloofsgemeenschap, de meer precieze context is de

liturgie. En de Heilige Schrift wordt benaderd als Woord van God. Dat betekent niet dat de context en de benadering die bij Bijbel horen niet van belang zijn, de academische context van de studeerkamer, de tekst als product van mensen in een bepaalde cultuur, literaire theorieën, enzovoort. Waar het om gaat is dat die context en benadering voor de exegete als een theologisch vak, als ziel van de theologie, onvoldoende zijn. Mijn onderscheid tussen ‘Heilige Schrift’ en ‘Bijbel’ betekent ook niet dat ik terug zou willen naar een gebruik van de Schrift als bewijsplaatsen voor een van tevoren vaststaande leer – dat is in feite niet de Heilige Schrift als Heilige Schrift lezen en gebruiken – maar wel naar een theologische exegete zoals die eeuwenlang in de kerk is gepraktiseerd. En ik weet dat er ook exegeten zijn die een pleidooi houden voor een herwaardering van dat type exegete.

### *2.3 Dogmatiek en leergezag*

Uit het voorafgaande is duidelijk dat een christelijke theologie waarin de dogmatiek een centrale rol vervult, een kerkelijke theologie is. En daarmee wordt het verband tussen dogmatiek en leergezag een punt van belang. Betekent dit dat de dogmatiek een kopie van het leergezag is? Op deze vraag wil ik als laatste ingaan.

De discussie over de verhouding tussen dogmatiek en leergezag is een andere discussie, omdat het hier niet zozeer gaat om verhoudingen binnen academische disciplines, als wel om een binnenkerkelijke discussie. Maar dit kan niet enkel een discussie over gezag en gehoorzaamheid zijn, over institutionele discipline, omdat uiteindelijk de waarheid van ons geloof in het geding is.

Het punt waar ik nu aandacht voor wil vragen is niet het enige dat besproken zou kunnen worden, maar het is wel heel belangrijk gezien de huidige ontwikkelingen. Het betreft de interpretatie van Vaticanum II. Ik noem dit punt omdat het in allerlei discussies doorspeelt, bijvoorbeeld in

de discussies over de liturgie, over de gebedsrichting, het toelaten van de tridentijnse mis, de gesprekken met de omstrede Pius x-beweging, enzovoort.

Binnen de geschiedenis van de kerk spelen concilies een belangrijke rol. Dat is niet enkel een historische constatering, maar ook een theologisch oordeel. Ik kan nu niet een theologie van het concilie geven, maar wil alleen opmerken dat het bij een concilie niet louter om een organisatorische bijeenkomst gaat. De frase uit Handelingen uit de brief die de apostelen na de bijeenkomst in Jeruzalem waar het eerste grote probleem in de jonge kerk werd opgelost, aan Paulus en Barnabas meegeven voor Antiochië, mag op het eerste gehoor arrogant klinken: “de heilige Geest en wij hebben besloten” (Hand. 15, 28), maar die frase geeft wel precies het theologisch karakter van de bijeenkomst aan. Er mag dan discussie zijn over de vraag of deze eerste bijeenkomst een concilie genoemd kan worden, in elk geval is duidelijk dat al in het vroege begin de kerk op deze manier een groot probleem heeft opgelost en dat dit een patroon is geworden voor de eeuwen daarna. Een concilie hoort wezenlijk bij de kerk. Hoe wezenlijk, wordt duidelijk wanneer de receptie van een concilie in de overweging betrokken wordt.

Het is heel gebruikelijk dat in de geschiedschrijving van concilies alle aandacht uitgaat naar het concilie zelf, naar de processen die zich daar hebben afgespeeld en naar de besluiten die genomen zijn. Maar even belangrijk is de receptie van de besluiten. En de discussies die een onderdeel van de receptie zijn, zijn even belangrijk als de discussies tijdens een concilie. Wij zitten nu midden in de discussie over de betekenis, de interpretatie van Vaticanum II. Er is duidelijk een tendens in het leergezag waar te nemen om een hermeneutiek van de continuïteit te laten prevaleren, om het nieuwe van het concilie te minimaliseren of zelfs te ontkennen. Een eerste probleem hierbij is dat zo de geschiedenis geweld aangedaan wordt: de hele eerste sessie van het concilie werd gekenmerkt door een afwijzen van



alle voorbereide concepten en het is op zijn minst vreemd te denken dat de meestal heftige discussies en schimmige praktijken nergens over gingen. Een tweede probleem is dat theologisch, dogmatisch er van alles misgaat, omdat het nieuwe van Vaticanum II theologisch, dogmatisch gezien uitstekende papieren heeft (betere papieren dan het oude dat ook aanwezig is), al was het alleen maar omdat in de grote constituties, *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes* en *Dei Verbum*, echte theologische visies gegeven worden op respectievelijk de kerk, de liturgie, de verhouding van kerk en wereld en op de openbaring. Het behoort tot de taak van de dogmatici om precies deze zaken aan de orde te stellen en te blijven stellen.

#### NOTEN

- 1 P. Schoonenberg, *Theologie als geloofsvertolking: het proefschrift van 1948*, uitgegeven door Leo Kenis en Jürgen Mettepenningen (Documenta Libraria 36). Leuven: Maurits Sabbebibliotheek, Faculteit Godgeleerdheid / Peeters 2008.
- 2 Peter Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, Londen: Chapman 1984.