

## Eén taak met twee speerpunten. Over kerkelijke en publieke theologie

Of het jaar 2007 ooit als een historisch moment in de annalen van de theologie geboekstaafd zal worden, weet op dit moment niemand te zeggen. Voor de *publieke theologie* – zo beweerde althans de Princeton-theoloog William Storrar – was het echter een ‘kairos moment’, een beslissend ogenblik dus.<sup>1</sup> In dit jaar werd namelijk het *Global Network of Public Theology* in het leven geroepen en verscheen ook het eerste nummer van het *International Journal of Public Theology*. Door die twee gebeurtenissen kreeg, ongeveer dertig jaar nadat men het avontuur ‘publieke theologie’ voor het eerst is aangegaan, deze richting een strak organisatorisch kader.<sup>2</sup> Dit wederom schijnt voor een enorme opleving gezorgd te hebben, want in 2013 werd de publieke theologie tot de toekomst van de theologie überhaupt verklaard en tegelijkertijd werd ze afgezet tegen een *kerkelijke theologie* die men als gedateerd en achterhaald beschouwde.<sup>3</sup>

Voor theologen die, zoals ik, wat trager van geest zijn, gaan deze ontwikkelingen iets te vlug. Eerst steekt een afzonderlijke tak van theologie de kop op en korte tijd later zal deze dan de enige manier zijn waarop we onze discipline überhaupt nog mogen bedrijven. Uiteraard dient de theologie – misschien meer dan iedere andere wetenschap – voortdurend naar de tijdsgeest te luisteren om haar taak op een gepaste manier te kunnen vervullen. Maar dat betekent niet dat ze zelf een modieuze aangelegenheid is die haar grondslagen steeds opnieuw moet wijzigen als de culturele gegevens maar een beetje verschuiven. Externe veranderingen geven wel degelijk aanleiding om over de

fundamenten van het vak na te denken, maar zeker niet om ze zomaar op een hoop te gooien. Vandaar is het ook zeer de vraag of de kerkelijkheid van de theologie zonder meer opgegeven kan worden. Als ze de relatie met de geloofsgemeenschap helemaal afkapt, dreigt ze namelijk snel tot een soort slechte religiewetenschap te worden of erger nog: tot een pseudowetenschap zonder enkele basis. Als theoloog moet je dit niet willen.

Een wat rustigere bezinning op de theologie zal dan ook aantonen dat het weliswaar zinvol is om een kerkelijke van een publieke theologie te onderscheiden, maar dat de laatste niet de eerste kan vervangen omdat beide aan de ene taak van de theologie participeren. In het volgende wil ik daarom de stelling verdedigen dat zowel de kerkelijke als de publieke theologie in dienst van de christelijke geloofswaarheid staat. Ze hebben dus een gezamenlijke opdracht. Maar de christelijke geloofswaarheid omvat – taalfilosofisch gezien – ten minste twee soorten van waarheidsaanspraken die door de theologie afzonderlijk behandeld dienen te worden. Omdat de adressaten van die twee waarheidsaanspraken niet volledig dezelfde zijn, is het zinvol om een kerkelijke van een publieke theologie te onderscheiden.

De zojuist geopperde stelling probeer ik in twee stappen uiteen te zetten. Ten eerste wil ik laten zien dat de theologie een onlosmakelijke band onderhoudt met de christelijke geloofsgemeenschap omdat ze de door deze gemeenschap beleden waarheid tracht te articuleren en te verdedigen. In zekere zin, zo zal duidelijk worden, vormt de geldigheid van de geloofswaarheid de bestaansreden van de theologie zodat deze ofwel probeert de geloofswaarheid keurig te verantwoorden of ze is geen theologie. In een tweede uitvoerige stap gaat het dan om de analyse van de waarheidsaanspraken die met de christelijke geloofswaarheid verbonden zijn. Hier zal blijken dat men een onderscheid kan maken tussen *antropologische uitspraken* enerzijds die een universele geldigheid claimen en in

principe discursief gerechtvaardigd kunnen worden, en *geloofsuitspraken* anderzijds die weliswaar ook universeel geldig willen zijn maar die in de strikte zin van het woord niet discursief verdedigbaar zijn. De openbare communicatie van theologisch-antropologische uitspraken, zo zal ik beweren, is de voornaamste uitdaging voor een publieke theologie want op die manier kan de subjectieve aanvaardbaarheid van geloofsuitspraken tenminste plausibel gemaakt worden. In een korte slotbeschouwing zal ik dan nog ingaan op een probleem dat onmiddellijk uit de voorafgaande overwegingen voortkomt. Waarom is de openbare communicatie over theologisch-antropologische uitspraken heden ten dage zo moeilijk? En hoe moet de publieke theologie daarmee omgaan?

## I. THEOLOGIE EN GELOFSWAARHEID

In zijn invloedrijke publicatie *Theology and Social Theory* stelt John Milbank dat de theologie een sociale wetenschap zou zijn omdat ze beslist het perspectief van een particuliere gemeenschap inneemt. Volgens Milbank is het dan ook de opdracht van de theologie 'to tell again the Christian *mythos*, pronounce again the Christian *logos*, and call again for Christian *praxis* in a manner that restores their freshness and originality.'<sup>4</sup> Theologie, zo mogen we uit deze definitie afleiden, moet vooral de christelijke geloofspraktijk levend houden doordat ze de oorsprongsverhalen steeds opnieuw vertelt en de redelijkheid van de daaruit voortkomende praktijk inzichtelijk maakt. Een ietwat andere omschrijving vinden we bij Karl Rahner. Hij ziet de theologie als een 'geloofswetenschap, dat wil zeggen het reflecterende, methodisch gestuurde verhelferen en uiteenzetten van de in het geloof begrepen en aanvaarde openbaring van God'.<sup>5</sup> Kennelijk doelt Rahner vooral op het wetenschappelijke karakter van de theologie en haar fundering in de gelovig aanvaarde openbaring.

Wie maar enigszins bekend is met de geweldige kloof

die Milbanks en Rahners theologie van elkaar scheidt, kan zich over de conceptuele nabijheid van beide definities alleen maar verbazen. Wat bij Rahner ‘geloofswetenschap’ heet, laat zich moeiteloos in Milbanks ‘Christian *logos*’ vertalen; en Rahners ‘openbaring van God’ schijnt amper iets anders te zijn dan het oorsprongsverhaal dat door Milbank als ‘Christian *mythos*’ aangeduid wordt. Enkel als het gaat om de werking van deze mythe verschillen beide theologen van elkaar. Terwijl Rahner het alleen maar over het gelovige begrijpen en aanvaarden van de openbaring heeft, spreekt Milbank – naar mijn inschatting terecht – over een *praktijk* die uit de gelovige aanname van Gods openbaring voortvloeit.

Indien zo uiteenlopende theologen als Rahner en Milbank nauwelijks van mening verschillen als het gaat om de centrale taak van de theologie, zal het best toegestaan zijn om met een eigen omschrijving te komen die inhoudelijk weinig afwijkt van de voorgestelde definities maar voor ons betoog toch beter bruikbaar is. Mijn voorstel luidt: *Theologie is de hermeneutische, systematische, kritische en constructieve reflectie op de christelijke geloofspraktijk, waarbij deze reflectie met beproefde wetenschappelijke methoden en ten dienste van de geloofspraktijk wordt uitgevoerd.* Misschien is het goed als ik enkele kernbegrippen uit deze definitie toelicht.

Onder ‘geloofspraktijk’ versta ik alles wat christenen ooit *als* christenen hebben gedaan, wat ze doen en wat ze zullen doen. Het begrip omvat dus iedere individuele, collectieve of institutionele handeling van christenen. Verder horen hier ook de intenties, overtuigingen en houdingen bij waaruit deze handelingen voortkomen. En ten slotte houdt het begrip ‘geloofspraktijk’ ook alle gevolgen en voorwerpen in die deze handelingen voortbrengen, denk bijvoorbeeld aan kunst, architectuur en natuurlijk aan teksten. De voorwaarden, actualisering en resultaten van het christelijke handelen vormen dus het object van de theologische reflectie. De reflectie zelf gebeurt dan

ten eerste (met deze nummering is geen feitelijke, maar slechts een logische volgorde bedoeld) op een *hermeneutische* manier omdat de theologie gewoonweg de betekenis van de voorwaarden, actualisering en resultaten van het christelijke handelen wil verstaan. Aangezien de verschillende betekenissen van al die overtuigingen, handelingen en producten vaak incoherenties en zelfs inconsistenties vertonen, rijst – ten tweede – de vraag hoe om te gaan met dergelijke onsamenhangendheden en tegenstrijdigheden. Men kan het radicale pluralisme dat zich dan voordoet, natuurlijk gewoonweg ter kennis nemen en beamen. Maar dan valt het christendom uiteen in talloze incommensurabele geloofspraktijken die onverschillig naast elkaar bestaan. Iedere opvatting over het christendom is dan gelijkwaardig en dreigt daarmee zin- en betekenisloos te worden omdat de tegenovergestelde interpretatie eveneens geldig is. Men kan echter ook proberen om de incoherenties en inconsistenties langzamerhand weg te werken. Daarvoor dient men de opgespoorde betekenissen en zingevingen naast elkaar te leggen, ze opnieuw te interpreteren en uiteindelijk op een stelselmatige manier met elkaar te verbinden. Het doel van deze inspanningen is een *systematische* uitspraak over de betekenis van de christelijke geloofspraktijk als geheel alsmede een synopsis van de verschillende deelaspecten ervan en hun onderlinge samenhang.

Stel nu dat de theologie erin geslaagd zou zijn om de betekenis van de christelijke geloofspraktijk met behulp van hermeneutische en systematische methoden – uiteraard altijd op een voorlopige manier – te reconstrueren. Dan nog zullen er verschillende deelaspecten van de geloofspraktijk overblijven die niet met deze overkoepelende betekenis stroken. In dit geval moet de theologie – ten derde – een *kritische* functie uitoefenen en aangeven waarom de betreffende handelingen, instituties, teksten enzovoort onvoldoende of helemaal niet in overeenstemming zijn met de eerder gereconstrueerde betekenis. Echter, een kri-

tische afkeuring van bepaalde deelaspecten kan natuurlijk ook niet het laatste woord van de theologie zijn. Ze dient dus – ten vierde – *constructieve* suggesties in te brengen hoe de christelijke geloofspraktijk verbeterd en meer in overeenstemming met haar tentatieve betekenis gebracht kan worden. Dit alles – de hermeneutische, systematische, kritische en constructieve reflectie – voert de theologie, zoals gezegd, met behulp van beproefde *wetenschappelijke* methoden uit. Volgens mij heeft de theologie niet eens een eigen methode maar maakt zij slechts gebruik van methoden die ook in andere disciplines gebruikt worden of tenminste gebruikt kunnen worden. Dit betekent dan ook dat de theologie altijd *feilbare* proposities voortbrengt en dus nooit kan beweren dé betekenis van de christelijke geloofspraktijk of dé waarheid van het christendom definitief gevonden te hebben.

En toch: de christelijke geloofspraktijk zelf berust op een *waarheidsclaim* die de theologie, zoals gezegd, nooit definitief kan verwoorden maar die niet leeg is. Het christelijke handelen brengt immers tot uitdrukking dat het christusgebeuren voor de mens relevant is. Wat tweeduizend jaar geleden in Palestina gebeurde – door en met deze Jezus van Nazareth die gauw dan ook de Christus werd genoemd – heeft betekenis voor de mens. Anders zouden christenen niet *als* christenen handelen. De hele christelijke geloofspraktijk claimt dus waarheid voor de volgende propositie: *het christusgebeuren is voor de mens relevant*. Naar mijn inschatting is dat de meest minimalistische verwoording van de christelijke waarheidsaanspraak. Misschien wordt de volgende propositie niet door alle christenen gedeeld maar ik zou inderdaad nog een stap verder gaan en beweren: *het christusgebeuren is voor iedere mens absoluut relevant*. De met deze propositie verbonden waarheidsclaim ligt dus aan de christelijke geloofspraktijk ten grondslag, en elke particuliere handeling, institutie, tekst, enzovoort wil – meestal onbewust – deze waarheid op een specifieke manier tot uitdrukking brengen. De christelijke

geloofspraktijk bestaat, met andere woorden, bij de gratie van een waarheidsclaim en kan in haar geheel als een belichaming van deze claim worden begrepen.

Als de theologie daadwerkelijk een wetenschappelijke reflectie op de christelijke geloofspraktijk ten dienste van deze praktijk wil zijn, dan weet ze zich onlosmakelijk met de christelijke waarheidsaanspraak verbonden. Ze dient dus de implicaties van deze waarheid telkens opnieuw ter sprake te brengen en ze desnoods ook te verdedigen. Ik ben me natuurlijk ervan bewust dat het heden ten dage niet meer opportuun wordt geacht om in verband met de theologie nog over waarheid en algemene waarheidsclaims te spreken. Kevin Vanhoozer geeft bijvoorbeeld aan dat ‘waarheid’ voor de postmoderne theologie niets anders zou zijn dan een ‘compelling story told by persons in positions of power in order to perpetuate their way of seeing and organizing the natural and social world’.<sup>6</sup> En in zijn boek *Nonfoundationalism* stelt John Thiel dat de rechtvaardiging van algemene waarheidsaanspraken simpelweg onmogelijk is en dat daarom geldt: ‘Christian claims are, and remain, particular. They, like all claims, are exclusive by their contextuality (...)’.<sup>7</sup> Ondanks deze en andere kritische stemmen ben ik toch van mening dat de christelijke geloofspraktijk op de overtuiging berust dat het christusgebeuren voor *iedere mens absoluut relevant* is, en juist daarom komt de theologie er ook niet onderuit om een universeel geadresseerde waarheidsaanspraak te maken. Uiteraard zou men kunnen beweren dat die God die Jezus verkondigd heeft, niet voor iedere mens of niet in omvattende zin het heil wil, maar dat strookt niet met het grootste deel van de christelijke geloofstraditie. En zelfs daar waar theologen Gods universele heilswil wel ontkend hebben – bijvoorbeeld de late Augustinus of Johannes Calvijn – waren ook zij van mening dat de christelijke boodschap voor alle mensen relevant is.

We mogen dus constateren dat de theologie inderdaad met een universele waarheidsaanspraak bezig is, en de

vraag is dan of deze aanspraak ook met goede redenen te onderbouwen valt. Zoals gezegd, de theologie zal de inhoud van deze claim nooit definitief kunnen verwoorden omdat ze slechts feilbare proposities voortbrengt. Maar dat neemt niet weg dat ze met steekhoudende argumenten ten minste delen van deze waarheid kan funderen en dat ze met even goede argumenten ook kan laten zien waarom andere delen van deze waarheid principieel niet te beargumenteren vallen. De volgende analyse van de christelijke waarheidsclaim wil dit aantonen.

## 2. ANALYSE VAN DE CHRISTELIJKE WAARHEIDSCLAIM

Met deze analyse wil ik laten zien dat we de christelijke waarheidsclaim als een *dialectische verstrengeling van een subjectieve en een objectieve waarheidsclaim* kunnen beschouwen. Wat bedoel ik daarmee te zeggen? In zijn beroemde *Theorie des kommunikativen Handelns* onderscheidt Jürgen Habermas drie soorten van geldigheidsaanspraken.<sup>8</sup> Elke keer, zo zegt hij, dat zich een dissensus in de menselijke communicatie voordoet, bestaat een verschil van mening over objectieve, sociale of subjectieve gegevens. De sprekers maken dan uiteenlopende claims op respectievelijk waarheid, juistheid of waarachtigheid. Strikt genomen zouden we daarom ook van waarheids-, juistheids- en waarachtigheidsclaims moeten spreken, maar voor ons doel klinkt dit een beetje omslachtig. In het volgende zal ik daarom doorgaans de term ‘waarheidsclaim’ gebruiken. Geldigheidsaanspraken met betrekking tot de objectieve, sociale of subjectieve wereld noem ik dan respectievelijk ‘objectieve’, ‘sociale’ of ‘subjectieve waarheidsclaims’ (sociale waarheidsclaims laat ik trouwens vooralsnog buiten beschouwing, ze zullen pas op het einde van dit betoog een rol spelen).

Maar wat zijn nu objectieve en subjectieve waarheidsclaims en waarom kan de christelijke waarheidsclaim als

een dialectische verstrengeling ervan beschouwd worden? De eerste vraag is relatief makkelijk te beantwoorden. *Objectieve waarheidsclaims* hebben betrekking op objectieve, verifieerbare feiten. In het geval van een dissensus kan men de tegenstrijdige waarheidsclaims dus aan een discursieve toetsing onderwerpen die in het ideale geval tot een consensus leidt. Daartegenover hebben *subjectieve waarheidsclaims* betrekking op de innerlijke wereld van de spreker waartoe hij een geprivilegieerde toegang heeft. Hier gaat het dus om uitspraken over gevoelens, houdingen, intenties, overtuigingen en dergelijke. Of deze uitspraken wel of niet waar zijn, kan niet door middel van een discours getoetst worden maar moet uit het consistente gedrag van de betreffende spreker blijken.

Keren we ons nu tot de vraag in hoeverre de christelijke waarheidsclaim als een verstrengeling van *objectieve* en *subjectieve* claims begrepen kan worden. Daarvoor is het goed om nog eens naar de waarheidsclaim te kijken die volgens onze reconstructie aan de christelijke geloofspraktijk ten grondslag ligt. In een wat toegespitste vorm luidt deze: *het christusgebeuren is voor iedere mens absoluut relevant*. Kennelijk wordt hier de absolute antropologische relevantie van iets beweerd en de vraag is dan natuurlijk wat we onder ‘absolute antropologische relevantie’ moeten verstaan. Indien we hiervoor wat ouderwetse termen gaan gebruiken, wordt meteen duidelijk waar het in feite om gaat. In plaats van ‘absolute antropologische relevantie’ zouden we namelijk ook van de ultieme bestemming van de mens, de diepste betekenis van het leven of de laatste vervulling van het menselijk bestaan kunnen spreken.

Ik durf nu te beweren dat we over de ultieme bestemming van de mens (om het voortaan hierbij te houden) inderdaad algemeen geldige uitspraken kunnen doen. In beginsel is dit niet nieuw want altijd wist de theologie hieromtrent iets te zeggen. Denk bijvoorbeeld aan het beroemde woord van Augustinus ‘onrustig is ons hart,

tot het rust in u',<sup>9</sup> denk aan de eerste vijf *quaestiones* van de *Summa Theologiae* I-II van Thomas van Aquino waar hij het over de gelukzaligheid als het hoogste doel van het menszijn heeft,<sup>10</sup> of denk aan het Tweede Vaticaans Concilie met zijn uitspraak: 'het mysterie van de mens [vindt] alleen klaarheid in het licht van het mysterie van het mensgeworden Woord'.<sup>11</sup> Het zou nu een uitdagende exercitie zijn om de hele christelijke traditie te doorvorsen op wat ze over de bestemming van de mens te zeggen heeft. Vervolgens zou je dan een systematisering ervan kunnen proberen. Maar dat is hier niet aan de orde.<sup>12</sup> In plaats daarvan wil ik in kort bestek uiteenzetten hoe men vanuit de theologie iets zinvol kan zeggen over de ultieme bestemming van het menszijn en daar tegelijkertijd een objectieve waarheidsclaim aan kan verbinden.

Het vertrekpunt is een *antropologische reflectie* die doorvraagt naar de laatste mogelijkhedenvoorwaarden van typisch menselijke vermogens. Neem bijvoorbeeld de taal. Vorig jaar heeft Rowan Williams in Nijmegen de tweede Edward Schillebeeckx Lezing gehouden met de titel 'Religious Language under Pressure'. In deze voordracht gaf hij een uitstekende analyse van het menselijke taalvermogen. Meteen in het eerste punt benadrukte hij: 'Language is not just stimulus and response, we can't predict or control speech or the way we understand it.'<sup>13</sup> Als we deze observatie serieus nemen – en inderdaad zal elke ontkenning ervan in een *performatieve tegenspraak* verstrikt raken – dan blijkt dat het menselijke taalvermogen altijd iets onvoorwaardelijks veronderstelt. Taalgebruik kan namelijk niet geheel door voorafgaande condities verklaard, voorspeld of gemaakt worden. Zowel de spreker als de hoorder is nooit volledig geconditioneerd. Anders zou er geen sprake zijn van een actualisering van het menselijke taalvermogen maar slechts van een technische productie van quasi-talige verschijnselen. Indien mensen dus spreken actualiseren ze iets onvoorwaardelijks in henzelf. Hetzelfde geldt voor de actualisering van andere typisch menselijke vermogens zo

dat we inderdaad gemachtigd zijn om iets *onvoorwaardelijks* in de mens te veronderstellen.

Ik wil nu geen uitputtende analyse van dit gegeven voorleggen<sup>14</sup> maar alleen benadrukken dat het onvoorwaardelijke in de mens als een vrije act of een ongeconditioneerde voltrekking begrepen kan worden. Hierdoor bepaalt de mens zichzelf. Als we nogmaals het voorbeeld van de taal aanhalen: door het voltrekken van een taalhandeling bepaalt de mens zich als auteur van deze uitspraak: *hij* heeft het gezegd, *hij* is ervoor verantwoordelijk. Mijn stelling is nu dat de voltrekking van het onvoorwaardelijke pas dan op een authentieke manier gebeurt als daardoor ook het onvoorwaardelijke in de andere mens erkend wordt. Indien het onvoorwaardelijke daartegenover slechts het voorwaardelijke affirmeert, ondermijnt het zichzelf en raakt in een tegenspraak met zichzelf verstrikt. Elke actualisering van typisch menselijke vermogens dient dus – naast de realisatie van afzonderlijke doeleinden – op de erkenning van de ander gericht te zijn. Door de voltrekking van het onvoorwaardelijke behoort de mens zichzelf altijd zo te bepalen dat hij als iemand herkenbaar wordt die anderen erkent en respecteert. Het behoeft hier hopelijk geen vermelding dat dit – uit het wezen van het onvoorwaardelijke komend – appèl niet slechts de erkenning van enkele anderen eist maar de erkenning van iedere andere. Wil het onvoorwaardelijke in ons zich dus op een authentieke manier voltrekken, dan dienen we iedere andere mens onvoorwaardelijk te erkennen.

Daarmee brengt de reflectie op de mogelijkhedenvoorwaarden van typisch menselijke vermogens ons uiteindelijk tot de visie van een onvoorwaardelijke wederzijdse erkenning van alle mensen. Je zou ook kunnen zeggen: de reflectie brengt ons tot de visie van een universele gemeenschap waarin alle mensen in liefde met elkaar verbonden zijn. Als ik het zo pathetisch formuleer zullen de meesten zeker denken dat dit maar een droom of een utopie is, want een universele liefdesgemeenschap kunnen we per

definitie niet realiseren. Naast andere kenmerken heeft die gemeenschap namelijk een transhistorisch karakter omdat haar idee ook degenen omvat die vóór ons waren en die na ons komen. Het gaat immers om de wederzijdse erkenning van werkelijk alle mensen, dus ook van degenen die in een verre toekomst zullen leven en degenen die al lang dood en vergeten zijn. Zo'n gemeenschap kunnen we inderdaad nooit tot stand brengen. Blijft ze dus een mooi idee?

Om deze vraag te beantwoorden dienen we de mogelijkhedenvoorwaarden te onderzoeken waarop de realisatie van de universele liefdesgemeenschap wel denkbaar en mogelijk is. Maar eerst moeten we ons realiseren dat wijzelf deze gemeenschap om twee redenen niet kunnen verwezenlijken: omdat we namelijk aan historische condities onderworpen zijn en omdat we het onvoorwaardelijke in onszelf niet altijd op een authentieke manier voltrekken. Wat moet daarom gegeven zijn om de universele liefdesgemeenschap wel mogelijk te maken? Kennelijk toch een wezen dat niet aan historische condities is onderworpen maar veeleer deze condities zo kan transformeren dat het ook voor ons mogelijk is om iedereen onvoorwaardelijk te erkennen. Tegelijkertijd dient dit wezen ook zelf van een onuitputtelijke liefde voor iedereen bezielde te zijn. Het zal nu niemand verbazen dat ik het hier over de idee van een almachtige en alminnende God heb. Het bestaan van een dusdanige God is dus de mogelijkhedenvoorwaarde voor de voltooiing van het onvoorwaardelijke in ons.

Daarmee meen ik – althans in vogelvlucht – aange-  
toond te hebben dat door een antropologische reflectie op de mogelijkhedenvoorwaarden van typisch menselijke vermogens wel iets over de ultieme bestemming van de mens gezegd kan worden. Ik besef natuurlijk dat dit veel duidelijker en scherper moet om als een steekhoudende argumentatie erkenning te vinden. Maar in principe kunnen dergelijke redeneringen wel degelijk laten zien dat het diepste, onvoorwaardelijke verlangen van de mens alleen

maar door het vrije handelen van een almachtige en alminnende God te vervullen is.

Voor dergelijke redeneringen mag de theologie een objectieve aanspraak op waarheid maken, want de geldigheid ervan kan in beginsel discursief getoetst worden. Tegelijkertijd wordt ook duidelijk dat deze waarheidsclaim zich niet alleen tot de leden van de eigen geloofsgemeenschap richt maar tot iedereen die hem kan verstaan en bekritisseren. De claim is een *publieke* claim en een theologie die deze tracht te articuleren en te verdedigen, kan met goede redenen een *publieke theologie* genoemd worden. Uiteraard is dit niet de enige taak van een publieke theologie maar wel een centrale. Zij streeft er dus naar om in een publiek discours duidelijk te maken wat de ultieme bestemming van de mens is. Ik zal daarop terugkomen.

Maar eerst moeten we ook naar de subjectieve waarheidsclaim kijken. Volgens onze bevinding luidt de geloofswaarheid die aan de christelijke geloofspraktijk ten grondslag ligt, als volgt: *het christusgebeuren is voor iedere mens absoluut relevant*. Wat absolute antropologische relevantie betekent hebben wij nu uitvoerig besproken. Maar waarom uitgerekend het christusgebeuren? Welnu, christenen belijden dat God zichzelf in Jezus Christus heeft geopenbaard, en wel als onvoorwaardelijke liefde voor de mens.<sup>15</sup> De antropologische reflectie heeft nu slechts laten zien dat het diepste verlangen van de mens door het vrije handelen van een almachtige en alminnende God te bevredigen is. Christenen *gelooven* echter dat de voltooiing van het menszijn niet alleen mogelijk maar in een historische gebeurtenis definitief toegezegd en al aangebroken is. Het christelijk geloof is dus een vrije en affirmatieve respons op Gods liefdesaanbod. Anders gezegd, het christelijk geloof neemt als waar aan dat de almachtige en alminnende God daadwerkelijk bestaat, zich daadwerkelijk tot de mens heeft gekeerd en door zijn vrij geschonken genade de ultieme voltooiing van de mens daadwerkelijk al in werking heeft gezet.

Maar waarom is aan dit geloof dan een *subjectieve* waarheidsclaim verbonden? Volgens mij was Søren Kierkegaard de eerste die hierop een overtuigend antwoord wist te geven. In zijn *Filosofische kruimels* en zijn *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift* gaat hij de vraag na in hoeverre een ‘tweedehands volgeling’ toegang tot de historische waarheid van het christendom kan verkrijgen.<sup>16</sup> Deze volgeling zou immers niet meer door de oorspronkelijke leraar onderwezen kunnen worden. In feite gaat het om het probleem of een historische waarheid aanleiding voor het aannemen van een gelovige houding kan zijn. Elke reconstructie van historische waarheden, zo stelt Kierkegaard, levert slechts approximatieve resultaten op. We kunnen de historische waarheid nooit volledig reconstrueren. En zelfs als we dit konden, zou de historische waarheid haar affirmatie niet uit zichzelf kunnen bewerkstelligen. Voor Kierkegaard betekent dit dat zelfs een complete historische weergave van het christusgebeuren het geloof niet kan veroorzaken of afdwingen. Om gelovig te worden is voor hem een plotselinge overgang van het ene genre naar een ander, een oorspronkelijke beslissing, een tijdloos ogenblik of – zo de bekendste metafoor – een sprong nodig.<sup>17</sup> Een historisch of – zo zouden we ook zeggen – een discursief gereconstrueerde waarheid is dus geenszins in staat om het geloof te doen ontstaan. Daartoe is een vrije beslissing door het subject nodig, een sprong die niet door anderen veroorzaakt kan zijn. De waarheid die we op die manier aanvaarden laat zich dan ook niet discursief uiteenzetten maar slechts in een vrije affirmatie aannemen.

Ik hoop dat daarmee duidelijk is geworden waarom de geloofsact, de *fides qua creditur*, niet met een objectieve maar met een subjectieve waarheidsclaim gepaard gaat. Je kunt andermans sprong in het geloof met goede argumenten voorbereiden, je kunt hem stimuleren en aanmoedigen, maar je kunt de sprong niet veroorzaken of afdwingen. De sprong in het geloof is ofwel vrij of er is geen sprake van geloof.<sup>18</sup> Om die reden mogen ook slechts

zulke mensen die subjectieve waarheidsclaim maken die de sprong al hebben voltrokken. Of ze die claim terecht maken is discursief niet te verifiëren. Hetzelfde geldt trouwens ook voor de inhoud die geloofd en beleden wordt. Weliswaar bevat de inhoud van het christelijke geloof, de *fides quae creditur*, ook enkele onderdelen die het voorwerp van een discursieve verificatie kunnen zijn, maar in haar kern en als geheel is de waarheid van de geloofsinhoud afhankelijk van de geloofsact, dus van het feit dat mensen er daadwerkelijk in geloven. Niet alleen de geloofsact maar tevens de inhoud van het christelijke geloof heeft daarom de status van een subjectieve waarheid. Het is deze subjectieve waarheid die door de hele geloofsgemeenschap – de deelnemers aan de geloofspraktijk – geclaimd wordt. En een theologie die deze waarheid op een hermeneutische en systematische manier probeert te reconstrueren om ze vervolgens kritisch en constructief ter verbetering van de geloofspraktijk in te zetten, kan met goede redenen een *kerkelijke theologie* genoemd worden.

Beide waarheidsclaims, de subjectieve en de objectieve, zo zagen we, zijn op een dialectische manier met elkaar verweven. Nu wordt ook duidelijk waarom dat zo is. Het vermogen om te geloven is, net zoals bijvoorbeeld het taalvermogen, een typisch menselijk vermogen. Je kunt daarop reflecteren en komt dan uit bij een bepaalde visie op de bestemming van de mens. Aan deze visie kun je een objectieve waarheidsclaim verbinden. Maar je kunt het vermogen om te geloven ook gewoonweg voltrekken en springen. Wat je dan beaamt is een subjectieve waarheid. Ook daarvoor kun je allerlei goede argumenten aandragen, maar discursief kun je deze waarheid niet hardmaken. In het christelijk geloof zijn beide waarheden verstrengeld: het *inzicht* dat voltooiing voor allen door Gods vrije genade mogelijk is en het *geloof* dat God zijn genade daadwerkelijk schenkt.

Kortom, indien de christelijke waarheidsaanspraak daadwerkelijk als een dialectische verstrengeling van een

subjectieve en een objectieve waarheidsclaim begrepen kan worden, dan moet de theologie aan beide kanten van deze waarheidsclaim recht doen. Daarom is er maar één theologie, maar die heeft twee speerpunten. Als *kerkelijke theologie* probeert ze de geloofsinhoud steeds opnieuw te articuleren en ter verbetering van de christelijke geloofspraktijk in te zetten. Als *publieke theologie* probeert ze haar visie op de ultieme bestemming van de mens in het publieke discours ter sprake te brengen. Tegelijkertijd probeert ze te laten zien dat het christelijke geloof de meest gepaste houding is indien men het verhaal over de bestemming van de mens enigszins overtuigend vindt. Publieke theologie, zo zouden we kunnen zeggen, is de openbare invitatie om het waagstuk van het geloof aan te gaan, een uitnodiging om de sprong te voltrekken.

### 3. BESLUIT

Uit het voorafgaande mag natuurlijk niet geconcludeerd worden dat de publieke theologie een saaie discipline is die op allerlei publieke fora een academisch verhaal over de ultieme bestemming van de mens gaat vertellen. Daar zal ze zeker geen gehoor vinden. Dit ligt enerzijds aan het ontoegankelijke jargon dat de moderne theologie nu eenmaal bezigt. Belangrijker is echter dat het in onze samenleving steeds moeilijker lijkt te worden om überhaupt nog over existentieel belangrijke onderwerpen te debatteren. Niet de moeilijkheid van de theologie is dus het eigenlijke probleem, maar het feit dat ze antwoorden geeft op vragen die veel mensen niet eens stellen. Het advies dat de theologie zich dan gewoonweg aan de veranderde omstandigheden moet aanpassen, lijkt me te goedkoop. Als het echt om antropologisch relevante onderwerpen gaat, moet de theologie die ook blijven noemen. Het eigenlijke probleem is dus een *antropologisch reductionisme* dat de mens eerst klein maakt en hem vervolgens ook klein over zijn eigen bestemming doet denken. Wie zichzelf tot een paar banale

behoefden laat reduceren zal ook geen grandioos idee van heil, geluk of verlossing kunnen ontwikkelen. Dit klinkt erg cultuurpessimistisch en misschien is het dat ook. Maar het laat ook zien met welke uitdagingen de publieke theologie heden ten dage vooral geconfronteerd is. De apologetische en uitnodigende taak waar ik het zojuist over had, blijft weliswaar haar voornaamste doelstelling, maar om die succesvol na te kunnen streven moet ze eerst een maatschappelijk klimaat creëren waarin de mens werkelijk alle dimensies van zijn existentie op een niet reductionistische manier te zien krijgt, waarin hij de verhevenheid en het ellende van zijn bestaan in volle omvang te articuleren vermag.

Een maatschappelijke klimaatverandering is natuurlijk niet slechts een uitdaging voor de publieke theologie. Anderen hebben inmiddels ook – en soms veel beter dan de theologen – onder woorden gebracht dat de moderne samenleving te maken heeft met een toenemende *economisering* van alle levensgebieden, met een toenemende *depersonalisatie* in de sociale media of met een toenemende *naturalistische* zelfinterpretatie in de wetenschappen (om maar een paar voorbeelden van het antropologische reductionisme te noemen). Met de analytici en critici van dergelijke fenomenen dient de publieke theologie een strategische alliantie aan te gaan. Vooralsnog zal ze dus vooral in het gewaad van een *sociale ethiek* optreden die de humanisering van alle levenssferen bevordert. Hier zullen dan ook de eerder genoemde ‘sociale waarheidsclaims’ een cruciale rol gaan spelen. Maar dat slechts terzijde. Waar het om gaat is een sociaal-ethische cultuur- en maatschappijkritiek die niet kritiek omwille van de kritiek wil zijn maar tegen het antropologisch reductionisme ingaat. Op die manier wil de publieke theologie een substantieel debat over de ultieme bestemming van mens mogelijk maken en tegelijkertijd mensen winnen om de christelijke geloofswaarheid uit vrije wil te aanvaarden.

## LITERATUUR

### *Kerkelijke documenten*

- Paus Johannes Paulus II, Encycliek *Fides et ratio*, 14 september 1998.
- Tweede Vaticaans Concilie, *Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Concilie*. Amersfoort: Katholiek Archief 1967.

### *Overige literatuur*

- R. Bauckham, 'Eschatology', in: J. Webster, K. Tanner, I. Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press 2010, pp. 306-322.
- R. Ganzevoort, *Spelen met heilig vuur. Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven*. Utrecht: Ten Have 2013.
- J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- S. Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift* (vert. door B. en S. Diderichsen). München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.
- S. Kim, *Theology in the Public Square. Public Theology as a Catalyst for Open Debate*. Londen: SCM Press 2011.
- J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, second edition. Malden/Oxford 2006.
- T. Pröpffer, *Theologische Anthropologie I*. Freiburg: Herder 2011.
- K. Rahner, 'Theologie', in: idem (red.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 7. Freiburg: Herder 1973, pp. 236-247.
- W. Storrar, 'A Kairos Moment for Public Theology', in: *International Journal of Public Theology* 2007-1, pp. 5-25.
- J.E. Thiel, *Nonfoundationalism*. Minneapolis: Fortress Press 1994.

- K.J. Vanhoozer, 'Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)', in: K. J. Vanhoozer (red.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, pp. 3-25.
- R. Williams, 'Religious Language under Pressure', tweede Edward Schillebeeckx Lezing gehouden te Nijmegen op 13 december 2013. Zie: <http://www.ru.nl/soeterbeeck-programma/terugblik/terugblik-2013/terugblik-2013/religious-language/virtuele-map/verslag-religious/>.

#### NOTEN

- 1 Vgl. Storrar (2007).
- 2 Voor de geschiedenis van de publieke theologie vgl. Kim (2011: 3-7).
- 3 Vgl. Ganzevoort (2013).
- 4 Milbank (2006: 383).
- 5 Rahner (1973: 238) (mijn vertaling, C.H.).
- 6 Vanhoozer (2003: 11).
- 7 Thiel (1994: 102).
- 8 Vgl. Habermas (1981: 173-228).
- 9 Augustinus, *Confessiones* I, 1.
- 10 Vgl. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I-II, qq. 1-5.
- 11 Tweede Vaticaans Concilie, *Gaudium et spes* 22.
- 12 Voor een overzicht vgl. Bauckham (2010).
- 13 Ik citeer uit het verslag van Liesbeth Jansen, te vinden op <http://www.ru.nl/soeterbeeckprogramma/terugblik/terugblik-2013/terugblik-2013/religious-language/virtuele-map/verslag-religious/> (geraadpleegd 29 april 2014).
- 14 Vgl. daarvoor Pröpfer (2011).
- 15 Vgl. Tweede Vaticaans Concilie, *Dei verbum* 2.
- 16 Vgl. Kierkegaard (2005). Ik citeer Kierkegaard naar een Duitse vertaling.
- 17 Kierkegaard (2005: 229).
- 18 Vgl. Johannes Paulus II, *Fides et ratio* 13.