Radboud Repository

Radboud University Nijmegen

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

This full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.
http://hdl.handle.net/2066/95052

Please be advised that this information was generated on 2013-05-23 and may be subject to change.

A.J.M. van den Hoogen

Naar een nieuw type rationaliteit in de theologie

De tekenen van de tijd verstaan in het licht van het evangelie

Ter inleiding

'Het zoekontwerp van de christelijke kerk verandert wel, maar veel langzamer dan wij denken.' Dat schrijft Harrie Kuitert in zijn bijdrage aan de bundel *Meedenken met Edward Schillebeeckx*.[1] Met een enkele herinnering wil ik dat bevestigen. Ik herinner me van de vele bezoeken die ik heb gebracht aan Marie-Dominique Chenu dat op zijn bureau steeds een exemplaar ligt van *Gaudium et Spes*. Die constitutie is constitutief voor de kerk, zegt hij vaak, met een woordspeling waarin het begrip 'grondwet' nog meeklinkt. En 'tekenen van de tijd' beschouwt Chenu dan als constitutief voor deze constitutie; het zoekontwerp, zou Kuitert zeggen.

Nu, bijna twintig jaar na afsluiting van Vaticanum II, blijkt hoe moeizaam de kerk haar zoekontwerp, dat ze zèlf formuleert, werkelijk verandert. Ik begrijp steeds beter waarom Chenu *Gaudium et Spes* maar steeds opnieuw raadpleegt, en overdenkt (hij gebruikt dat typisch Franse woord voor 'denken', 'méditer'). Hij, de historicus, doorziet scherper dan menigeen van ons dat de verandering van zo'n zoekontwerp een mentaliteitsverandering vraagt waarvoor 20 jaar pas de tijd van de 'dageraad' is (aggiornamento, zo u wilt). Maar zijn vitaliteit ontleent hij aan dit leven in de dageraad.

Ik vertel dit om mijn bijdrage aan deze bundel te situeren. De opdracht is na te denken over de tekenen van de tijd als generatief thema van kerkvernieuwing. Dat zal ik ook doen. Maar dat kan ik alleen maar, objectief (in de scholastieke taal van de kerk), contextueel (in de pastorale taal van de kerk), bepaald als ik ben door de doorbraak van het nieuwe zoekontwerp, en de crisisverschijnselen te midden waarvan het aan het daglicht komt.

Kennissociologisch en wijsgerig gesproken gaat de praxis vooraf

aan de theorie. Ik denk dat wij pas langzamerhand ontdekken dat met dat 'vooraf' een hele periode in je eigen geschiedenis gemoeid is. Daarbij gaat het niet alleen om de persoonsontwikkeling van een mens. Het 'déplacement de la théologie' voltrekt zich in een 'verplaatsing' van de theologiebeoefenaar. Die verplaatsing houdt in: een verandering van de institutionele voorwaarden waaronder de theologie wordt beoefend; bijvoorbeeld van seminarie naar faculteit. In mijn geval gaat het om een verplaatsing van seminarie naar faculteit, van faculteit naar middelbare school, van middelbare school naar faculteit. Dergelijke verplaatsingen brengen nieuwe ervaringen mee, en een nieuw probleembewustzijn. Zo kon het gebeuren dat mij de laatste jaren scherper duidelijk wordt welke radicale implicaties de oproep tot het verstaan van de tekenen des tijds heeft. Een aantal van de implicaties, zowel in praxis als in theorie, wil ik vandaag aan u voorleggen, denkend op het snijvlak van persoonlijke ontwikkeling en methodische reflecties. Ik wil me daarbij concentreren op het stellen van *vragen*. Vragen stellen is immers de motor van de theologiebeoefening als wetenschap. Reeds de revolutionaire theoloog van de 13e eeuw, Thomas van Aquino, beschouwde de 'questiones disputatae' als het handwerk van de magisters. Voor de studenten kwam er de Summa, met meer synthese, maar minder direct reagerend op het aggiornamento van zijn cultuur.

De term en de context ervan

a. In 1967 werd ik student aan de theologische faculteit te Nijmegen. In dat academische milieu ging het om twee typen vragen. Eerst en vooral waren daar de historisch-hermeneutische vraagstellingen: hoe kun je aan de christelijke traditie trouw blijven, juist wanneer je deze vernieuwt en actualiseert? Tevens waren er de speculatief-theologische vragen: hoe kun je als gelovige die steunt op de openbaring van Gods Woord, volledig de humaniteit van de mens serieus nemen, en een kritische dialoog voeren met de verscheidene humanistische tradities? Zodoende was je daar bezig met vragen die een weerspiegeling vormden van de laatste fase in de intellectuele emancipatie van het Nederlands katholicisme, gecompliceerd als deze in de jaren zestig en zeventig werd door de snelle doorbraak van de secularisering, de herleving van de godsdienstkritiek en de grondige functieverandering van de katholieke kerk in de Nederlandse samenleving.

De praxis van ons, studenten in de theologie, werd medebepaald door deze context. Ze bestond binnen die faculteit, *universitaire* instelling (!) als ze is, in de wetenschappelijke studie van de intellectuele implicaties van deze verschuivingen in de katholieke identiteit. Al studerend was je zelf deel van die verschuiving, al *studerend* voltrok je deze. Ik stel dit met enige nadruk. Er zijn immers ook andere wijzen om de praxis van het geloven in een bepaalde context te voltrekken; bijvoorbeeld mediterend, arbeid in de industrie verrichtend. Ik denk dat precies deze 'modus' – de studerende voltrekking – er een oorzaak van was dat de radicale betekenis van de oproep tot het verstaan van de tekenen van de tijd toen niet tot mij (ons?) is doorgedrongen. Je probleembewustzijn was anders gestructureerd, bepaald door andere vragen.

b. Na mijn doctoraal behaald te hebben, werd ik in 1972 godsdienstleraar op een scholengemeenschap te Veldhoven (N.Br.). Deze verplaatsing hield allereerst in dat de intellectuele en wetenschappelijke vragen werden bedolven – althans voorlopig – door praktische vragen: hoe word je een goede leraar? Maar op deze weg van die *beroeps*-praxis kwamen al spoedig de intellectuele vragen terug. Het leken aanvankelijk dezelfde te zijn. Dat werd nog bevorderd door het gebruik van de catechesecursus van het OMO[2] die inhoudelijk zeer nauw aansloot bij de Nijmeegse theologie; en veel van mijn collega's hadden ook daar gestudeerd.
Maar spoedig bleek dat de 'oude melodie' toch grondig getransponeerd diende te worden. Allereerst ontdekte je dat je overtuigingen opnieuw fundamenteel verantwoord moesten worden. Hoewel Veldhoven zeker niet vóór lag op Nijmegen in de doorbraak van het Nederlands katholicisme, werden de in Nijmegen opgedane vraagstellingen geconfronteerd met een publiek dat de plausibiliteit betwistte van het geloof waaruit die vragen ontstonden. Bovendien bleek dat het hierbij niet enkel een generatieconflict betrof. Op die middelbare school was de schaalvergroting èn segmentering van onze samenleving, èn de ontwortelende invloed ervan op het plausibele geloof, veel duidelijker merkbaar dan in de ruimte van de theologische faculteit. De theoloog die ik was, ontdekte dat een eerste stap om deze problemen te overwinnen, ligt in een reëel engagement met dit 'publiek', dat dan niet langer 'publiek' blijft maar jonge andere mensen wordt. De school, in haar sociaal-historische bepaaldheid, is werkelijk een andere plaats van theologiseren dan de faculteit. Theologie heeft daar een andere inhoud en een ander procédé.

Ik denk dat die ontdekking, van de samenhang tussen engagement en geloofsverantwoording, in de ruimte van de school opgedaan vanuit mijn verantwoordelijkheid als leraar, een van de onherleidbare voorwaarden is geweest om te gaan beseffen welke radicale implicaties er in de oproep liggen om de tekenen des tijds te verstaan.

c. In 1974 kwam ik weer op een faculteit terecht, de HTP te Heerlen. Deze verplaatsing hield allereerst in dat ik weer in een ruimte kwam waar de plausibiliteit van het geloof groter was dan ik gewend geraakt was. Dat geeft na verloop van tijd enige rust. Maar ik beschouw dat ook als een gemis: de dynamiek om *nieuwe* vragen te stellen dreigt daardoor minder te worden.
Tijdens de afgelopen tien jaar in Heerlen kwamen wel heel andere vragen op me af, die zowel in Nijmegen als in Veldhoven nauwelijks in het blikveld getreden waren. Allereerst liggen er de vragen rond 'de kerk'. En daarmee bedoel ik niet speculatief-ecclesiologische vragen, bijvoorbeeld: wat is het wezen van de kerk? 'De kerk' is in Heerlen voelbaar in haar institutionele karakter. In Heerlen hoef je niet de 'bekering' mee te maken die menig Nederlands theoloog pas recent deed ontdekken dat kerk niet alleen een beweging is, maar eerst en vooral een instituut. Dat komt overigens niet alleen door het beleid van Mgr.dr. J. Gijsen. In de grond van de zaak is dat meegegeven met de voortdurende toeleg op het pastoraat 'aan de basis', in situaties van 'lokale nabijheid van Kerk en Wereld', zoals het-HTP-programma zegt. Het overheersende type organisatie van deze nabijheid is immers de parochie; zoals in de rooms-katholieke kerk over de gehele wereld trouwens. Dat gegeven maakt de vraag onontkoombaar welke plaats theologiebeoefening inneemt ten opzichte van kerkelijk pastoraal beleid, minstens in principe.

Het werk in Heerlen is op gezette tijden doorbroken door verplaatsingen naar Parijs. Ik wil daarbij nu het accent leggen op de ontmoetingen met Marie-Dominique Chenu. Ze hebben veel voor mij betekend. Wie Chenu ontmoet, raakt op intensievere wijze dan voorheen betrokken op de wereld, de mensen daarin en hun geschiedenis. Je blijkt, als christen en theoloog, van die betrokkenheid te kunnen leven.
Die ontmoetingen en de studie van Chenu's theologie, hebben mij doen ontdekken dat 'evangelie' het sleutelwoord is om omtrent Gods openbaring te spreken. Te zamen met de vraag naar de plaats van theologiebeoefening ten opzichte van pastoraal beleid verscherpte

het mijn bewustzijn van de radicale betekenis van de oproep om de tekenen des tijds te verstaan.

Samenvattend: de voorafgaande schets wilde de context aangeven van de nieuwe vragen die de theologie dient te gaan stellen. In een bepaalde context kreeg ik een steeds scherper bewustzijn van de radicaliteit van de oproep van Vaticanum II. Dat proces is natuurlijk ook een herinterpretatie van de term, en van de documenten waarin deze vervat ligt.[3] Het zoekontwerp dient steeds vorm te geven aan culturele keuzes waarachter wij niet terug kunnen en willen, zou je met termen van Kuitert kunnen zeggen. Niet de vraag of men voor een bepaalde optie in kerk en pastoraat zich op de documenten kan beroepen, is doorslaggevend, maar de vraag waarin die optie bestaat. Gaat het om een optie die de identiteit van geloof en kerk wil beveiligen door scheiding tussen kerk en wereld, of door incarnatie van de kerk *in* de wereld? Chenu heeft er vaak op gewezen dat de term 'tekenen van de tijd' de formulering is van deze laatste optie.[4] Dit punt wil ik nu verder uitwerken, in discussie met ons eigen zoeken naar generatieve thema's voor kerkelijke vernieuwing.

Wat is een generatief thema?

a. Voor zover ik heb kunnen nagaan, hebben we in deze kring reeds zes keer de vraag naar generatieve thema's aan de orde gesteld.[5] De betekenis van de term 'generatief' is nogal verschoven. Aanvankelijk verstond men eronder: die thema's welke als appel herkenbaar zijn voor een geloofsgemeenschap die leeft volgens het evangelie (vgl. *TvT* 81/4; 82/1). Het dienen thema's te zijn die vruchtbaar zijn om de gestagneerde verhoudingen binnen de Nederlandse kerkgemeenschap te doorbreken (82/3). H. Rikhof wijst erop (met een zekere berusting, geloof ik) dat generatief dan een evocatieve betekenis heeft, 'een begrip met een symboolfunctie, een woord dat gevoelens en associaties oproept en aspiraties bundelt'.[6] De grens tussen generatief thema en slogan of cliché dreigt nabij te komen, waarschuwt hij! H. van der Ven heeft in een inleiding voor het WKTN geprobeerd een scherpere definitie te geven. Generatieve thema's veronderstellen een descriptief-analytische benadering van de werkelijkheid; en ze dienen geschikt te zijn om een als negatief ervaren situatie te doorlichten en op te roepen tot een verandering. In die zin gebruiken na hem ook W. Veldhuis en N. Schreurs het begrip.

b. Deze korte begripsgeschiedenis verraadt iets van de ontwikkeling in ons eigen probleembewustzijn. Minstens blijkt eruit de behoefte aan helderheid! Maar helderheid waarover? De allereerste inleiding (gehouden door A. Vermeulen) stond in het teken van de 'geschonden vertrouwensrelatie tussen bisschoppen en theologen'.[7] De theologen wilden hiervoor ook hun verantwoordelijkheid nemen. En ze belegden een studiedag over 'de geloofszin van het volk Gods'. De generativiteit van dit thema lag kennelijk in de kritische rol ervan tegenover het kerkverstaan van de 'centralistische Romeinse gezagsinstanties'. 'Volk Gods' kwam tegenover een aldus handelend leraarsambt te staan, toegelicht via het schema 'onder'-'boven'. In de volgende bijeenkomst overheerst deze zelfde vraagstelling de discussie. De tegenstelling tussen Volk Gods (sensus fidei) en magisterium wordt in verband gebracht met de zgn. tweede Verlichting onder de Nederlandse katholieken. Er wordt nu zelfs gesproken van twee 'kringen', een 'aan de top' en een 'aan de basis'. In een latere bijdrage (van H. Rikhof) herkent men ook deze lijn. 'Communio' blijkt in de meeste gevallen te functioneren binnen een episcopocentrische, anti-modernistische ecclesiologie die gebaseerd is op een kerkvisie welke uitgaat van twee orden: de orde van het geloof en de orde van de gelovige (H. Manders). H. van der Ven pleitte vervolgens voor een empirische ecclesiologie die een theorie biedt voor een operationele christelijke identiteit. Hij achtte dat noodzakelijk als weerwoord tegen de voortdurende ecclesiologische legitimatiecrisis.

Aldus verschuift gaandeweg de reflectie van een uit pastorale nood geboren vraag tot het zoeken naar een nieuwe ecclesiologie. Er komt echter ook nog een andere lijn op. Opvallend is dat aanvankelijk de plaats van de theologen in dat problematisch geraakte kerkverstaan *niet* wordt bereflecteerd. Zij zijn wel bezorgd over de impasse tussen theologie en beleid, maar ze zwijgen over zichzelf! Pas in de discussies over H. Rikhofs bijdrage heet het dat er allianties nodig zijn tussen de theologen en de basis(-beweging). Dat wordt heel uitdrukkelijk doorgetrokken bij W. Veldhuis, die de theologen oproept deel te willen uitmaken van een 'Gideonsbende onder het kruis', samen met andere gelovigen die deelnemen aan een maatschappelijke tegenbeweging. Dat doorbreekt het schema 'boven'-'onder'. Des te meer valt op dat in de bijdrage van N. Schreurs weer iets klinkt van de oorspronkelijke aanleiding om te zoeken naar generatieve thema's: er zijn conflicten gerezen tussen het beleid en de theologen over iets wat ze beiden tot hun directe

verantwoordelijkheid rekenen: de vorming op de theologische opleidingen.

c. Hierboven sprak ik van de behoefte aan helderheid. Vooralsnog constateer ik dat die helderheid gezocht wordt in de relatie tussen geloofsgemeenschap en kerkelijk leergezag. De theologen zoeken naar een *eigen* rol *in* die relatie. Ze spreken onder elkaar omtrent generatieve thema's voor kerkvernieuwing, maar ze pogen bovenal hun binnenkerkelijke positie te verhelderen! Het gaat kennelijk over henzelf, als theologen.
Die laatste toevoeging is gebaseerd op de volgende observatie. Vanaf de inleiding van H. Rikhof gaat het niet alleen over de verhouding tussen geloofsgemeenschap en magisterium. Met nadruk stelt hij dat theologen zich dienen te bezinnen op de vraag *waar zij moeten argumenteren*, als het gaat over communio. Hij stelt een *methodische* vraag aan de orde. Dat is in feite ook het belangrijkste aandachtspunt in de bijdrage van H. van der Ven: *hoe* moeten theologen empirisch argumenteren? De positie van de theologie is in het geding. Zonder direct aan te sluiten bij zijn voorgangers, wijst W. Veldhuis op een kennissociologisch aspect van deze vraag: van welke groepering in de samenleving willen de theologen deel uitmaken? En ook in de bijdrage van N. Schreurs hoor je deze kennissociologische vraag: wat betekent onze verantwoordelijkheid voor spiritualiteit, gegeven het feit dat theologie momenteel aan *faculteiten* wordt beoefend, en niet in convicten of op groot-seminaria?

Samenvattend: ons probleembewustzijn is bezig zich te ontwikkelen in de richting van de vraag: *wie zijn wij als theologen in de relatie tussen geloofsgemeenschap en leergezag?* In de volgende twee paragrafen wil ik helpen dit probleembewustzijn te verhelderen; daarbij speelt de geschetste geschiedenis van mijn eigen probleembewustzijn een belangrijke rol.

'De tekenen van de tijd verstaan in het licht van het evangelie' een generatief thema?

Terloops heb ik zoeven het omschreven probleembewustzijn gekenschetst als 'binnenkerkelijk'. Ik wil niet het recht ontzeggen aan binnenkerkelijke vragen. En voor binnenkerkelijke problemen kunnen ook generatieve thema's worden gezocht: thema's die in staat zijn om een als negatief ervaren situatie op te helderen, en op te roepen

tot verandering. Het is dan zelfs aan te bevelen van deze binnenkerkelijke werkelijkheid een empirische descriptie te geven en haar empirisch te ontleden. Maar dat maakt de probleemstelling niet minder binnenkerkelijk! Het tot nu toe gehanteerde begrip van 'generatief' is niet in staat te doen onderscheiden tussen de verschillende typen van vragen omtrent de problematisch geraakte kerkelijke identiteit van theologen!

a. Waarom is de vraag naar de relatie geloofsgemeenschap en kerkelijk leergezag *binnen*-kerkelijk? Ik zou daarop een eenvoudig antwoord willen geven, met behulp van een begrip uit de organisatiesociologie. In dit type sociologie kent men de categorie 'grensdefinitie'. Kerken zijn voorbeelden van 'normatieve organisaties' (Etzioni). Dat zijn organisaties wier structuur gelegitimeerd wordt en functioneert via een beroep op waarden die de leden ervan willen delen. In- en uittreden, uitoefening van macht en controle berusten op dit vrij onderschreven en tevens als niet-contingent opgevatte waardensysteem. Die waarden functioneren zowel als appel alsook als grensafbakening ten opzichte van andere organisaties en groepen. Grensdefinities zijn die omschrijvingen van de identiteit waarmee de organisatie zichzelf afbakent tegenover anderen. Welnu: men zou juist het *leer*gezag op kunnen vatten als die instantie welke de grensdefinitie aangeeft waarmee de kerk haar appel op anderen uitoefent en tegelijk haar identiteit tegenover andere organisaties (bijvoorbeeld een ander kerkgenootschap, een politieke partij, een staat) afbakent. Kerkelijk leergezag is zodoende per definitie een binnenkerkelijke instantie. En men zou de vragen naar de identiteit van de theologen in de relatie tussen geloofsgemeenschap en leergezag kunnen opvatten als een strijd van *invloed* op het proces van definiëren van dat appel dat tevens afbakening is. Het is dan ook heel vanzelfsprekend dat J. Ratzinger[8] de vraag naar de geloofszin van het Volk Gods herleidt tot de relatie leraarsambt en christelijk geweten. Hij zei letterlijk: 'Het is de taak van het christelijk geweten de tekenen des tijds te beoordelen en aldus die geloofszin vorm te geven waardoor het hele Volk van God actief gaat delen in het leraarsambt van de kerk.' Daarmee stelt hij het gezag van dat leraarsambt en zijn competentie inzake de grensdefinities veilig. Het geloof staat niet tegenover de gelovige, maar definieert wie de gelovige als zodanig is. Daarom zal men in Rome nooit het schema 'boven'-'onder' herkennen! En men zal zich terecht op de eigen goede trouw beroepen! Aan de wijze waarop Ratzinger de categorie 'tekenen van de tijd'

laat functioneren, kun je – hoe paradoxaal het ook lijkt – goed zien wat er eigenlijk in die categorie op het spel staat: een doorbraak in de gevestigd geraakte manier om de grensdefinities, zeg: de eigen identiteit en het appel dat daarvan uitgaat, te omschrijven. In Ratzingers opvatting dient het leergezag garant te staan voor een vooraf aan de geschiedenis formuleerbare identiteit. 'Het geloof moet ... zuiver blijven. Om dat geloof veilig te stellen, moet er een instantie, een instrument zijn van bovennatuurlijke aard, dat wel door mensen gerepresenteerd wordt, maar dat onttrokken is aan menselijke onvolkomenheden: de kerk,' schrijft Ardelt.[9] De categorie 'tekenen van de tijd' is kennelijk te hanteren binnen een anti-modernistische ecclesiologie. Chenu evenwel houdt niet op te verdedigen dat ze ook gehanteerd kan worden in een pastorale ecclesiologie. Binnen zijn interpretatie van *Gaudium et Spes* drukt de term een *nieuw* zoekontwerp van de kerk uit, ofwel een doorbraak in de *wijze waarop* de grensdefinities moeten worden vastgesteld. (Dat vraagt overigens ook om een ander type leergezag, een pastoraal gezag.) Een zoekontwerp is immers een interpretatiekader voor nieuwe ervaringen, een kader dat zelf ook is opgebouwd uit geïnterpreteerde ervaringen. *Gaudium et Spes* roept in feite op het christelijk zoekontwerp op een bepaalde manier op te bouwen en te veranderen. Het doorbreekt het binnenkerkelijk probleembewustzijn dat ook ons nog parten speelt.

b. Wie ziet de tekenen van de tijd? Om ons probleembewustzijn te vernieuwen, is de vraag naar het subject van de vraagstelling erg belangrijk. Wie ziet de 'tekenen des tijds'? Chenu is daarover heel duidelijk: de getuige.[10] Getuigen heeft hier niet als eerste betekenis: het woord of het Woord verkondigen. Getuigen is zelfs in eerste instantie geen taal-daad. Getuigen is: de bestemming van de mens herkennen, in het licht van het evangelie. Om de betekenis hiervan uit te leggen, kan ik beter starten vanuit de vraag: hoe word je getuige? Dat maakt duidelijk wie een getuige is.
Het eerste kenmerk van een ontwikkeling naar getuige-zijn is de *aanwezigheid* in de persoonlijke en collectieve geschiedenis van de mensen die deel uitmaken van je eigen cultuur. In die geschiedenis aanwezig zijn veronderstelt dat er zo'n geschiedenis is. Daarom kan men de aanwezigheid ook anders formuleren. Samen met anderen in zijn cultuur tracht de gelovige te ontwarren welke samenhang er in ons leven bestaat, dus welke toekomst ons 'gemeen' aan elkaar maakt. Het ont-dekken van de collectieve bestemming is tevens de ont-dekking van een 'gemeen-schappelijk' leven. Aanwezig zijn bij

andere mensen is niets meer of minder dan het participeren in deze inspanningen. Daarin ligt de praxis van de getuige.
Chenu heeft vaak betoogd dat het vinden van een collectieve bestemming en de broederschap met anderen hun 'test-case', hun tekenen van waarheid vinden in de houding ten opzichte van de *armen*. De enige solidariteit met de armen bestaat in de bestrijding van de armoede. De armoede noemt hij, met Mounier en Lebret, een gevestigde wan-orde. Daarom is de houding ten opzichte van armen het punt waarop de sociale en economische voorwaarden van gemeenschappelijke bestemming aan het daglicht komen. Die bestemming vind je alleen maar in de mate dat de 'orde' die armoede creëert en in stand houdt, wordt doorbroken. Aanwezigheid houdt dus in: bestrijding van die armoede door een nieuwe sociale en economische orde op te bouwen.
Aanwezigheid houdt ook nog in dat alleen in *dialoog* met de anderen de gemeenschappelijke bestemming kan worden gevonden. De dialoog is geen methode om bestaande overtuigingen met elkaar te verzoenen. Ze is de enige weg om tot werkelijke gemeenschappelijkheid te komen. Want in de dialoog probeer je het mysterie, de waarheid van waaruit de ander leeft, te ontdekken als ook mijn waarheid, dus als ónze waarheid.
Aanwezigheid, de armen, dialoog: dat zijn drie doorslaggevende punten die het getuige-worden kenmerken. Ze karakteriseren een praxis. De getuige komt dan ook niet van elders. Iemand wordt getuige in de mate dat hij in 'de beweging van de geschiedenis' de bestemming van de mens herkent. De getuige heeft dus geen 'boodschap vooraf'. De getuige is bovendien niet het 'eenzame individu'. Alleen de 'gemeenzaamheid' in een gezamenlijke optie kan je tot getuige maken. Getuige is allereerst een *volk*.
In de kern is 'tekenen van de tijd' niets anders dan die 'beweging van de geschiedenis'. Bekend van Chenu is vooral geworden de verwijzing naar bepaalde 'evenementen' met een symboolkarakter (bijvoorbeeld de eerste Afro-Aziatische conferentie van Bandoeng, 1954). Maar de werkelijke zin van de categorie geeft hij veeleer in voorbeelden als de (lange, moeizame, ambivalente) strijd om politieke onafhankelijkheid van koloniale overheersing, de strijd om de vrouwenemancipatie, om gelijkberechtiging van zwarten, om de vrede, om een rechtvaardiger economische orde. Die bewegingen vormen de 'ruimte' om de onlosmakelijke samenhang tussen aanwezigheid, armen en dialoog te ervaren; de ruimte waar je getuige worden kunt.

Wat doet de getuige: hij (en zij!) verstaat de tekenen van de tijd (de beweging van de geschiedenis) *in het licht van het evangelie*. Chenu actualiseert hier een klassiek begrip: lumen fidei. Het drukt in wezen uit dat de genade van Gods mysterie in het zien van de werkelijkheid oplicht als de dragende grond en het uiteindelijk perspectief ervan. Wanneer men nu spreekt van het licht van het evangelie, formuleert men als christen dat dat goddelijke mysterie herkend wordt als datgene wat ook grond en perspectief is van Jezus' geschiedenis. Het begrip evangelie is dus geen synoniem voor 'boodschap', voor 'Woord', laat staan voor 'tekst'. Het drukt veeleer de wijze uit waarop Gods mysterie in Jezus' geschiedenis is opgelicht. Als vreugde van arme mensen, als kracht die mensen van zeer verschillende achtergronden bijeenbracht, als de eenvoud van hen die de kern van hun leven herkend hebben.
Tegen deze achtergrond kan men 'getuige' als de meest doorslaggevende notie beschouwen van een pastorale ecclesiologie. Het doorslaggevende verschil met een anti-modernistische ecclesiologie is dat er geen enkel apriori meer is. Er is geen orde meer van 'het geloof', onderscheiden van die van 'de gelovigen'. Er is slechts één werkelijkheid, die de getuige bewoont met alle anderen die in zijn eigen cultuur participeren of daarvan afhankelijk zijn. In principe betekent de oproep van *Gaudium et Spes* dus dat het zoekontwerp van de christelijke kerk en traditie geen enkel geformaliseerd 'proprium' heeft dat voorafgaat aan het zoekontwerp van een bepaalde cultuur. Dat is – intellectueel gesproken – een zeer verregaande uitspraak, waarover ik in de volgende paragraaf nog wat verder wil nadenken.

c. Eerst wil ik wijzen op een punt dat voor elke theologie die vertrekt vanuit de optie van de getuige, methodisch van groot belang is. Voor zover je ook intellectueel, en a fortiori wetenschappelijk betrokken bent in de 'beweging van de geschiedenis', vraagt die participatie om empirische descriptie en analyse daarvan. Dat ben ik volstrekt eens met H. van der Ven. Maar empirie zelf is ook een wijze van waarnemen, dus een wijze van betrokkenheid op de werkelijkheid. Wanneer *die* betrokkenheid een kenmerk wordt van wat H. van der Ven 'de theologie zelf' noemt,[11] zal ze van binnenuit veranderd worden, zoals in de middeleeuwen gebeurde via de wijsbegeerte van Aristoteles in het theologiseren van Thomas van Aquino. En die verandering gebeurt niet in tweede instantie, zoals ik bij H. van der Ven meen te lezen, maar van meet af aan. Het gaat, dunkt me, dan

niet om de vraag naar de *overgang*[12] van bijvoorbeeld empirische gedragswetenschappen naar theologie. Eerder zal de theoloog die gedragswetenschappelijke vragen stelt, deze anders stellen.
Laat ik proberen dit als volgt toe te lichten. H. van der Ven schrijft, als voorbeeld van het grote gebrek aan empirische inzichten in de theologie, 'dat we omtrent de maatschappelijke invloed van godsdienst en kerk buiten de sfeer van sexualiteit en verzuiling zo goed als niets weten'.[13] Wat is nu bijvoorbeeld de werkelijke invloed van geloofsovertuigingen op de opvattingen inzake vredespolitiek? Waarom ontstaat er naast het IKV een ICTO? Is het standpunt van de CDA-vrouwen inzake 'de pil in het ziekenfondspakket' ook door hun gelovig-zijn bepaald? Dergelijke inzichten zijn zeker van belang. Eerst en vooral om de vervreemdende abstractie van bestaande ecclesiologieën te doorbreken. Maar vanuit de optie van de getuige luidt de *vraagstelling* anders: waarom kunnen sommige mensen alleen gelovig blijven door in een IKV-kern te gaan zitten, en anderen alleen gelovig blijven door het ICTO op te richten? Waarom kunnen sommige vrouwen alleen door feministische theologie ook gelovig blijven, of dit worden? Waarom kunnen bepaalde 'middle-class' groeperingen alleen gelovig blijven door zich in 'Open kerk' te verzamelen? De vraag is dus: waarom doen mensen zo, zoals ze doen, om gelovig te kunnen blijven? De eerdergenoemde, empirische vragen leggen het gedrag eerst uiteen in verschillende, onafhankelijk van elkaar te definiëren elementen en vragen dan naar de samenhang.
De getuige neemt eerst de synthese in het gedrag waar: de beweging van de geschiedenis in het licht van het evangelie. Theologisch relevant is empirisch onderzoek wanneer het gelovige mensen en hun gedrag waarneemt, delend in de intentionaliteit van dat gedrag: God vinden en terugvinden. Dat noem ik: empirisch onderzoek vanuit en met het oog op het gelovig-historisch bewustzijn. Ik wil allerminst beweren dat daarmee alle kwesties rond een empirische theologie zijn ondervangen. Wel meen ik dat een empirische theologie alleen dan systematiek en synthese kan krijgen, wanneer ze vertrekt vanuit de optie van de getuige: omdat de getuige de werkelijkheid als het ware in één blik als van-God en van-de-mens waarneemt.

Een nieuw type rationaliteit

a. Op pagina 142 stelde ik dat het zoekontwerp van de christelijke traditie geen enkel geformaliseerd proprium meer heeft dat vooraf-

gaat aan het zoekontwerp van een bepaalde cultuur. Nu wil ik dit toelichten. Ik erken overigens dat hier nog vele vragen openblijven. Allereerst dien ik te zeggen: de stelling is *niet* waar. Eenvoudige empirische observaties leren dat het tegendeel waar is. De rooms-katholieke kerk pretendeert bijvoorbeeld nog steeds een eigen sociale leer te hebben, die een alternatief vormt voor het dilemma tussen liberalisme en collectivisme. De huidige paus laat geen gelegenheid voorbijgaan daarop te wijzen. Ik bedoel de zin dan ook niet als een empirische constatering, maar als een 'basisregel' (H. Rikhof) die de metafoor 'licht van het evangelie' parafraseert. De regel geeft aan waar theologen dienen te argumenteren, om de generatieve betekenis van 'licht van het evangelie' intellectueel en wetenschappelijk te verantwoorden en uit te leggen.
De context van de getuige is immers reeds lang geïnstitutionaliseerd. Er zijn grensdefinities. Deze dienen onderzocht te worden op hun religieuze en ideologische functies. Daarvoor is empirisch onderzoek broodnodig. Die functies zijn onvermijdelijk met het geloof meegegeven. Maar in het onderzoek ernaar kun je als getuige ontdekken dat de oorspronkelijke intentionaliteit van het gelovig zijn zich steeds in andere typen religiositeit en ideologie incarneren kan. Chenu meent dat situaties of periodes waarin bepaalde typen met elkaar botsen, de meest vruchtbare plaats vormen om die oorspronkelijkheid van het geloven waar te nemen. Dat is de 'zin' van elk aggiornamento. In dergelijke ambivalente en conflictrijke perioden is het *mogelijk* om de religieuze en ideologische hypostasiëringen (H. Rikhof) van kerk en geloof, waardoor 'de orde van het geloof' gescheiden wordt van 'de orde van de gelovigen', te doorbreken. Dat is *mogelijk*, meer niet. Men kan die kansen, om welke reden dan ook, ook laten liggen! Theologen dienen daarom hun vraag anders te formuleren. Dat is de wijze waarop ze als theologen de doorbraak kunnen meevoltrekken. Dat is ook de manier waarop de theologie niet alleen reflectie *over* de ervaring van de getuige is, maar die ervaring zelf 'in statu scientiae', met een parafrase op Thomas van Aquino.
Hoe dienen theologen nu hun vraag te formuleren willen ze de praxis van de getuige als eerste 'locus theologicus' serieus nemen? Laat ik het eerst 'negatief' formuleren. We dienen op te houden met te vragen naar *het wezen*, van bijvoorbeeld de kerk, of het wezen van God. We dienen ook op te houden met vragen naar *de kern* van de traditie. Deze twee soorten vragen werken namelijk sterk in de hand dat de theologie toch steeds weer wil terugvallen op een 'proprium' dat

vooraf aan een bepaalde cultuur en de ontwikkeling ervan formaliseerbaar is. We zouden veeleer de vraag dienen te stellen: wat is *doorslaggevend* voor bijvoorbeeld de kerk, de godsbeleving van Jezus, enz.? Die vraag dwingt je namelijk om erbij te zeggen en te denken: in functie waarvan. Op die wijze wordt de praxis van de getuige inherent deel van de theologische reflectie, en gaan ook religie- en ideologiekritiek er niet langer aan vooraf als een soort prolegomenon. Dan kan ik als theoloog, in de empirische beschrijvingen en analyse van de religieuze en ideologische gestalten van mijn feitelijke godsdienstigheid, de oorspronkelijke intentionaliteit van mijn geloof terugvinden; als het verlangen die context telkens opnieuw te doorbreken en te komen tot een nieuwe synthese.

b. Dit heeft grote gevolgen voor theologie. Die theologie bestaat – en dat is een empirische observatie – ook en vooral als '*leer*', als reflectie op en ontwikkeling van 'leer'. Het bijvoeglijk naamwoord 'theologisch' verwijst meestal daarnaar, in uitdrukkingen als theologische opvattingen, theologische inhouden. Die theologische leer vormt in feite een belangrijk facet van de grensdefinities van de kerk. Ze maakt deel uit van het *proprium* van die kerk en haar traditie. Vanuit de praxis van de getuige echter is niet langer de vraag zo belangrijk naar de ontwikkeling van de leer. Veel belangrijker is het om telkens opnieuw het licht van het evangelie terug te vinden. Licht heeft echter vormen nodig om te ver-schijnen. Het licht van het evangelie heeft de vormen en vormontwikkeling van de cultuur in de 'beweging van de geschiedenis' nodig om op te lichten. Theologen zouden daarom niet langer de vraag moeten stellen: wie is God, maar *hoe* openbaart God zich? Het gaat niet over dé openbaringswerkelijkheid, of de heilsgeschiedenis als werkelijkheid naast de profane werkelijkheid, maar om deze *ene*, wereldlijke en menselijke werkelijkheid die voor de getuige zich tegelijk openbaart als van God en als zijn bestemming. Er zou in de theologie dus opnieuw aandacht moeten komen voor wat klassiek heet: de theologale orde van het geloof. Over de structuur van de openbaring reflecteren vraagt dan om een nieuwe metafysica, die na-denkt over de werkelijkheid zoals ze in de optie van de getuige verschijnt. In de mate dat de theologie echt empirisch wordt, zal ze ook weer echt speculatief worden! De theologie zal dan weer moeten gaan nadenken over het anders-zijn van God, maar zodanig dat dit niet gefixeerd wordt in een proprium, een kern van 'het geloof' die onderscheiden zou kunnen functioneren van het leven van de gelovigen.

c. Tenslotte: welke ruimte is doorslaggevend om als getuige theoloog te kunnen worden? Waar staat de theoloog? Ik wil dat nu toespitsen op de vraag: is de faculteit de institutionele vorm waarin wij als getuigen kunnen leren om theoloog te worden? Ik ga deze vraag steeds klemmender vinden. Als de faculteit je belemmert getuige te worden, belemmert ze je ook theoloog te worden! Is ze een belemmering? Ik weet het niet. Vooralsnog zie ik twee belangrijke problemen op dit punt. De faculteit is een universitaire instelling. Dat betekent, zoals N. Schreurs heel duidelijk heeft laten zien, dat ze niet anders kan dan ruimte bieden aan pluriformiteit. Dat is een sociaal-historisch onontkoombare eis van universitaire instellingen in onze cultuur. Daardoor kon ze een 'vrijplaats' worden van waaruit kritiek uitgeoefend werd op de grensdefinities van bijvoorbeeld de kerk (maar ook van politieke partijen, ondernemingen enz.). Getuige worden vraagt evenwel om institutionalisering van *solidariteit*. Dat is iets anders dan pluriformiteit. Solidariteit veronderstelt een verantwoordelijkheid voor een nog te onthullen bestemming! Solidariteit veronderstelt contrast-ervaringen. Pluriformiteit veronderstelt de ontdekking van het recht op een eigen optie binnen een nog plausibele bestemming. Kunnen theologische faculteiten oefenplaatsen van solidariteit, én van reflectie daarover en onderzoek daarnaar worden? Deze vraag wordt vervolgens nog ingewikkelder door de culturele betekenis van wetenschappelijkheid. De faculteit is een instelling van wetenschapsbeoefening. Wetenschap is een type van kennisverwerving dat sinds de Verlichting vele functies van de godsdienstigheid heeft overgenomen. De ontwikkelingen in het vak geschiedenis en het vak psychiatrie zijn daarvoor heel illustratief. De wetenschappelijkheid van de theologie krijgt dan de functie om de plaats van de theologie te midden van andere wetenschappen aan de universiteit te waarborgen. Ik vraag me nu af of de theologie haar aandacht op dit punt niet zou dienen te verleggen. De praxis van de getuige is zeker gediend met een zo rationeel mogelijk verantwoorde theologie. Maar *hoe* kan de bijzondere optie van de getuige opgenomen worden in de naar algemene geldigheid en culturele plausibiliteit strevende kennisverwerving van de wetenschap?

Wie de tekenen van de tijd wil verstaan in het licht van het evangelie, begint aan een veeleisende onderneming. Pas het begin daarvan komt nu in zicht. In ieder geval zal de theologie veel van haar bekende inhouden verliezen. Vanuit een nieuwe praxis vind je wellicht een nieuwe spiritualiteit, en nieuwe woorden en wijzen om te spreken van God, die elke morgen nieuw is.

Noten

1. H. Kuitert, 'Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling', in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, Baarn 1983, p.43-53.51.
2. OMO betekent: Ons Middelbaar Onderwijs. OMO is een stichting die een groot aantal middelbare scholen in Noord-Brabant omvat. In het begin van de jaren zeventig werd binnen een aantal van die scholen een catechese-cursus ontwikkeld, die in Rome op veel verzet stuitte.
3. Recent heeft H. Rikhof erop gewezen dat in vele van die documenten en in de vervolgstukken daarvan ook een duidelijk anti-modernistische ecclesiologie aanwezig is. Vgl. H. Rikhof, 'De kerk als 'communio', een zinnige uitspraak?', in: *TvT* 23 (1983) nr. 1, p.39-59. Toch zijn er voor zo'n herinterpretatie criteria te formuleren die helpen te onderscheiden tussen de verschillende manieren waarop men een beroep doet op dergelijke documenten. Reeds in 1967 heeft Chenu, op de eerste post-conciliaire conferentie van het IDO-C te Rome, het doorslaggevende criterium genoemd: het richtsnoer is of men de geschiedenis van de kerk als kerk in de geschiedenis verstaat. In die zin is de 'situatie' steeds de matrix van de traditie, om in termen van Schillebeeckx te spreken (vgl. E. Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983* (afscheidscollege), Baarn 1983).
4. Het is eigenlijk opvallend dat Vaticanum II hiermee een term introduceert die tot dan toe wel bekend was in de exegese (vgl. Mt. 16,3), maar in de gangbare theologische handboeken en traktaten nooit een zware betekenis had gekregen. Het leergezag van de kerk introduceert hier een term die nogal onbekend was, in een sterk vernieuwende betekenis! De bronnen van die term in de nieuwe betekenis zijn de convocatie van het concilie door Johannes XXIII (d.d. 25-06-1961); diens encyclieke *Pacem in Terris* (d.d. 11-04-1963); de encyclieke *Ecclesiam suam* van Paulus VI (d.d. 06-08-1964) en *Gaudium et Spes* nr. 4 (d.d. 07-12-1965). Er was dan ook nogal wat verzet van exegeten en van protestante waarnemers op het concilie tegen de verschuiving in de betekenis. De eersten wezen erop dat in de Schrift de term een eschatologische en christologische betekenis heeft, terwijl dit in de concilietekst niet zo duidelijk is. De anderen benadrukten dat in het gebruik van de term door het concilie de zonde en het kwaad te weinig aandacht kregen, en dat te weinig recht gedaan werd aan de transcendentie van het Rijk Gods ten opzichte van de aardse geschiedenis. Chenu kent beide bezwaren. Maar kennelijk telt voor hem vooral dat deze term de mogelijkheid biedt een epistemologisch grondbeginsel te formuleren van een 'concrete, historische theologie', en wel op gezag van het concilie.
5. Vgl. de kronieken over de bijeenkomsten van het WKTN in: *TvT* 81/4; 82/1; 82/3; 82/4; 83/1; 83/2; 83/3.
6. Vgl. Rikhof, a.w., p.39.
7. Vgl. *TvT* 81/4, p.426.
8. Idem; aldaar geciteerd.
9. Vgl. Rikhof, a.w., p.49.
10. Vgl. T. van den Hoogen, *Pastorale teologie. Ontwikkeling en struktuur in de teologie van M.-D. Chenu* (diss.), Alblasserdam 1983.
11. Vgl. H. van der Ven, 'Op weg naar een empirische theologie', in: *Mee-*

denken met Edward Schillebeeckx, a.w., p.93-114.108.

12. A.w., p.100
13. A.w., p.98.