

Radicaal geloof als drijfkracht van maatschappelijke vooruitgang

Er lijkt een antagonisme te bestaan tussen geloof en maatschappelijke vooruitgang. En hoe radicaler het geloof uitvalt, des te radicaler schijnt ook het verzet tegen vooruitgang te zijn. Christoph Hüenthal betoogt dat dit antagonisme geenszins een noodzakelijk gegeven is en dat religieuze argumenten in het publieke domein wel degelijk een grensverleggende werking kunnen hebben.

De meeste tijdgenoten hebben niets tegen mensen die diepe religieuze geloofsopvattingen koesteren. Maar ze zijn wel van mening dat dergelijke opvattingen geen invloed moeten hebben op hetgeen de ontwikkeling van de samenleving bepaalt. In de publieke opinievorming alsmede de politieke besluitvorming, zo vinden ze, moet geloof geen rol spelen.

Achter deze afwijzing ligt vaak het vermoeden dat religieuze opvattingen de maatschappelijke vooruitgang belemmeren, omdat het vasthouden aan orthodoxe, dogmatische of zelfs fundamentalistische beginselen nu eenmaal niet met het idee van vooruitgang strookt.

Zolang gelovige mensen namelijk nog iets in de samenleving terugvinden dat ze behoudenswaard achten, stellen ze zich vaak conservatief op en remmen de vooruitgang. Zodra ze echter de indruk krijgen dat de toestand van de samenleving zo achteruit is gegaan dat er niets meer te bewaren valt, slaat het conservatisme dikwijls om in een omwentelingsgezindheid die

de sociale dynamiek helemaal wil stopzetten en in plaats daarvan een onbeweeglijk religieus ideaal tracht te installeren. Er lijkt dus een antagonisme te bestaan tussen geloof enerzijds en maatschappelijke vooruitgang anderzijds; en hoe radicaler het geloof uitvalt, des te radicaler schijnt ook het verzet tegen vooruitgang te zijn.

In deze bijdrage wil ik nu laten zien dat dit antagonisme geenszins een noodzakelijk gegeven is. Integendeel, pas als uitingen van radicaal geloof een publieke werking ontplooiën, zal de moderne samenleving aan haar oorspronkelijke project trouw blijven en een authentieke vooruitgang boeken. Om die these te beargumenteren zal ik een systematisch-theologisch perspectief met een politiek-filosofische dan wel een filosofisch-ethische benadering combineren.

Concreet zal ik in een eerste paragraaf het begrip radicaal geloof nader omschrijven. Vervolgens wordt getoond dat inmiddels ook in de politieke filosofie het besef is gegroeid dat religieuze argumenten in publieke debatten een ►



grensverleggende werking zouden kunnen hebben. Echter, het schijnt nog niet helder te zijn hoe die werking er precies uit moet zien.

Vandaar dat ik in de derde paragraaf een positie zal presenteren die deze grensverlegging als een verbreding en herordening van de ethisch-politieke ruimte beschrijft en bovendien die grensverlegging in een theoretische toenadering tot het standpunt van de verlossing ziet. Deze positie is echter uiterst sceptisch met betrekking tot de mogelijkheid van zo'n theoretische toenadering. In de volgende paragraaf probeer ik daarom te laten zien dat het standpunt van de verlossing wel degelijk benaderd kan worden, en wel door een discursieve toetsing van concurrerende visies op verlossing zoals die uit uiteenlopende uitingen van radicaal geloof voortkomen. Tegelijkertijd zal hier ook duidelijk worden waarom dit als een onmisbare bijdrage aan het project van de moderne samenleving begrepen kan worden.

In de laatste paragraaf wil ik kort ingaan op een benadering die beweert dat je je vanuit een gelovig perspectief nooit aan het project van de moderniteit moet committeren. Volgens mij heeft deze positie nog niet goed begrepen wat radicaal geloven in feite betekent.

Wat betekent radicaal geloven?

Om inzichtelijk te maken wat we onder 'radicaal geloof' ofwel 'radicaal geloven' zouden kunnen verstaan, wil ik me hier tot de christelijke context beperken: wat betekent radicaal geloof vanuit een christelijk perspectief? Het bijwoord 'radicaal', om hiermee te beginnen,

is een derivatie van het Latijnse woord 'radix' dat in het Nederlands gewoonlijk met 'wortel' wordt weergegeven. Radicaal geloven zou je dus allereerst als een geloof kunnen begrijpen dat uit een wortel voortkomt ofwel op een bepaalde wortel betrokken is. In de context van een openbaringsreligie zoals het christendom moeten we echter van een dubbele wortel uitgaan. Er is namelijk enerzijds de geopenbaarde inhoud die geloofd wordt, en anderzijds de subjectieve beaming van die inhoud. In die zin onderscheidde reeds Augustinus (*De trinitate*, XIII, 2) de *fides quae creditur* (het geloof dat geloofd wordt = de geloofsinhoud) en de *fides qua creditur* (het geloof waardoor geloofd wordt = de geloofs-act). Van geloof kan pas dan sprake zijn als een geopenbaarde inhoud door een subject als geldig of betekenisvol wordt beaamd.

Wat is nu de inhoud van het christelijk geloof? Uiteraard kan die hier niet in zijn geheel uiteengezet worden, maar de centrale kern ervan zou je wel degelijk op de volgende manier kunnen weergeven: in het Christusgebeuren – dat wil zeggen in het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus van Nazareth – heeft God zichzelf als onvoorwaardelijke liefde voor alle mensen onherroepelijk te kennen gegeven (Pröpper 2001, 73). Alle overige aspecten van de christelijke geloofsinhoud kunnen in zekere zin als implicaties van die centrale kern worden begrepen. Dat God bijvoorbeeld als trinitair wordt gedacht, is een implicatie van zijn liefde-zijn, omdat liefde altijd een verhouding tussen personen veronderstelt. Dat God als schepper wordt beleden, is tevens een implicatie van zijn liefde-zijn, want als liefde wilde Hij andere wezens met zichzelf begiften en heeft ze daarom

< Aad de Haas, 'Langs de kruisweg III'

in het leven geroepen. Dat God het heil voor alle mensen betekent, is een implicatie van zijn schepper-zijn alsmede van zijn liefde-zijn, want als onvoorwaardelijke liefde wil Hij het heil van alle mensen en als schepper is Hij ook in staat om dit uiteindelijk mogelijk te maken (Verwey-en 2014). Uiteraard zijn de intrinsieke verhoudingen tussen de verschillende geloofsinhouden veel ingewikkelder en kunnen ze hier niet geëxpliciteerd worden, maar het moet wel duidelijk zijn dat de hele *fides quae creditur* in beginsel in het Christusgebeuren besloten ligt, want hier heeft God zichzelf geopenbaard. Het Christusgebeuren is dan ook de ene wortel van het christelijk geloof.

De andere is, zoals gezegd, de subjectieve beaming van die inhoud. Die beaming moeten we echter niet als een aanvaarding van theoretische proposities begrijpen, althans niet in eerste instantie. Waar het vooral om gaat is een act van vertrouwen, namelijk het vertrouwen daarop dat zich in het Christusgebeuren daadwerkelijk een onvoorwaardelijke liefde voor alle mensen te kennen heeft gegeven, die juist daarom ook het betreffende subject bedoelt. Vervolgens betekent beaming dan ook dat het subject zich uit vrije wil met deze liefde inlaat. De overige voltrekkingen die met het christelijk geloof tevens in verband worden gebracht – bijvoorbeeld bidden, vieren, theologiseren enzovoort – kunnen we als consequenties van die aanvaarding beschouwen. Uiteindelijk berust dus de hele christelijke geloofspraktijk op het feit dat mensen de geloofsinhoud subjectief beamen.

Om beter te begrijpen wat precies de radica-

liteit van het geloof uitmaakt, is het goed om zich even af te vragen waarom een menselijk subject de net geschetste geloofsinhoud überhaupt zou willen beamen. Vaak – helaas ook in de context van de christelijke traditie – wordt in dit verband met begrippen als straf en beloning gewerkt, alsof men slechts in God gelooft om met het eeuwige leven beloond te worden of niet naar de hel te moeten gaan. Maar dit zijn

natuurlijk volstrekt oneigenlijke motieven. Waar het daadwerkelijk om gaat is dat het menselijke subject in wezen erop uit

is om onvoorwaardelijk te beminnen. Waarom dit zo is, kan ik hier helaas niet uitleggen (Pröpper 2011). Echter, als het ook maar enigszins overtuigend klinkt, worden twee dingen meteen duidelijk. Ten eerste begint het subject zichzelf te verwezenlijken doordat het de onvoorwaardelijke goddelijke liefde beamt; en ten tweede is een beminnende God de noodzakelijke voorwaarde om die verwezenlijking tot voltooiing te kunnen brengen. Slechts God is immers bij machte om het subject van alle eindigheid, voorwaardelijkheid en gebrokenheid te verlossen die deze voltooiing in de weg staat.

Tegen deze achtergrond kunnen we onder geloof nu de vrije beaming van Gods voorafgaande liefde door een menselijk subject begrijpen. Door deze beaming begeeft het subject zich op weg naar zijn ultieme bestemming – het onvoorwaardelijke beminnen-kunnen – en verwacht de uiteindelijke verlossing van alle hindernissen die het bereiken van deze bestemming belemmeren. Hoe meer het geloof met de onvoorwaardelijkheid van Gods liefde cor-

respondeert en op verlossing van alle beletsels hoopt, des te radicaler toont zich het geloof. Radicaal geloven betekent dus: zo ver mogelijk aan de radicaliteit van Gods voorafgaande liefde te beantwoorden.

Aangezien het in deze bijdrage vooral om de publieke werking van radicaal geloven gaat, is het misschien goed om even bij de vraag stil te staan in hoeverre het christelijke geloof een openbare betekenis heeft. Uit het voorafgaande moge blijken dat het christelijke geloof niet slechts een individuele aangelegenheid is. Hoewel het in eerste instantie wel degelijk om een subjectieve act van vrijheid gaat, impliceert het geloof toch ook de hoop dat alle mensen hun bestemming zullen bereiken. De centrale geloofsinhoud beweert immers dat God zich als liefde voor alle mensen heeft geopenbaard. Vandaar dat de geloofsinhoud in feite een universele relevantie claimt (Schillebeeckx 1977, 684-686) en dus ook universeel gecommuniceerd dient te worden. Deze communicatie doelt er in de eerste instantie op om anderen met de christelijke geloofsinhoud bekend te maken en hen uit te nodigen deze inhoud tevens in vrijheid te beamen. Maar dit is niet de enige vorm van communicatie die het christelijke geloof vereist, want er moet ook een discussieklimaat geschapen worden om over dergelijke onderwerpen überhaupt te kunnen spreken. Om die reden wil het christelijk geloof dan ook een bijdrage leveren aan een algemene publieke opinievorming die mensen gevoeliger maakt voor vragen omtrent hun bestemming en verlossing.

Religieuze argumenten in de publieke ruimte

In de afgelopen decennia heeft de politieke filosofie vaak geworsteld met de vraag in hoeverre religieuze opvattingen in de publieke opinievorming wel of niet een rol mogen spelen. In deze controversie heeft John Rawls een uitgesproken restrictief standpunt ingenomen. Hij beweerde dat religieuze argumenten slechts onder die voorwaarde kunnen worden toegelaten dat ze in een seculiere taal geformuleerd zijn en algemeen toegankelijke redenen bevatten (1999). Deze eis – die Rawls zelf vanwege de zinsnede ‘onder de voorwaarde dat’ (*provided that*) als ‘provisio’ aanduidde – bleef echter zelfs onder liberale denkers niet onweersproken (Stout 2004, 63-91).

Met name Jürgen Habermas (2006) heeft erop gewezen dat van religieuze mensen niet verwacht kan worden dat ze hun identiteit opgeven zodra ze zich op openbaar terrein begeven en in publieke debatten willen mengen. Weliswaar is ook hij van mening dat op het institutionele niveau – dat wil zeggen op het niveau van de wetgevende, de rechterlijke en de uitvoerende macht – slechts algemeen aanvaardbare redenen gehanteerd mogen worden, omdat anders niet alle burgers zich als auteurs van het overheids-handelen kunnen beschouwen. Maar hij eist wel dat de nodige vertaling van religieuze argumenten door alle – gelovige en seculiere – staatsleden dient te geschieden. Het semantische potentieel van religieuze tradities bergt volgens Habermas namelijk belangrijke morele inzichten die voor de politieke en ethische debatten van een moderne samenleving buitengewoon waardevol kunnen zijn. Ook seculiere burgers moeten dit erkennen en derhalve moeite doen om het

morele gehalte van religieuze tradities voor het publieke discours vruchtbaar te maken.

Hoe welwillend Habermas inmiddels ook tegen religieuze tradities aankijkt, voor hem blijft hun bijdrage toch beperkt tot de aanvulling en verrijking van deliberatieve processen die al gaande zijn. Nog een stap verder is daarom Rowan Williams (2012) gegaan. Hij onderscheidt tussen een ‘programmatisch’ en een ‘procedureel secularisme’, waarbij het eerstgenoemde min of meer met de positie van Rawls samenvalt. Vandaar dat Williams deze vorm van secularisme ook afwijst. Het procedurele secularisme daarentegen vraagt uitdrukkelijk om het binnenbrengen van religieuze argumenten in publieke debatten, en dit niet alleen om reeds lopende discussies met tot nu toe ongeken- de argumenten te faciliteren, maar juist om nieuwe thema’s te agenderen. Precies op dit punt gaat Williams dus verder dan Habermas.

Kijkt men echter naar de concrete voorbeelden die Williams geeft, dan is men enigszins teleurgesteld. De vraagstukken die hij noemt – bijvoorbeeld hoe we op de milieucrisis moeten reageren, hoe we met ongeboren of gehandicapte mensen moeten omgaan of wat een goed onderwijssysteem uitmaakt – blijken in feite niet zo nieuw te zijn. Ook blijft bij Williams onduidelijk hoe hij de scheidslijn wil trekken tussen het publieke debat enerzijds en het neutrale overheids-handelen anderzijds dat Rawls en Habermas terecht van een religieus gekleurde taal willen vrijhouden. En toch geeft Williams’ voorzet aanleiding om er verder over na te denken of religieuze argumenten in het publieke domein niet een grensverleggende werking zouden kunnen hebben.

Negativiteit en de behoefte aan verlossing

Om een antwoord op die vraag te vinden, is het misschien goed om er kort over na te denken hoe begrensd publieke discoursen in feite zijn en of – en zo ja: hoe – er een verlegging van die grenzen überhaupt mogelijk is. Vermoedelijk wist niemand de toestand van het tegenwoordige bewustzijn beklemmender te schilderen dan Theodor Adorno. Volgens hem is zowel het alledaagse als het filosofische denken aan een volledige negativiteit onderworpen, zodat het niet eens in staat is de hopeloosheid van de eigen situatie te doorzien (Adorno 1966).

In eerste instantie schrijft Adorno die misère toe aan een vertechniseerde en verbureaucratiseerde wereld die het denken en handelen van mensen steeds meer gevangen houdt. De relaties van mensen onderling maar ook de verhoudingen tot de natuurlijke omgeving zijn voor hem volstrekt instrumenteel van aard. Bovendien zorgen de producten van de cultuur- en consumptiegoederenindustrie voor een permanente verneveling van het bewustzijn zodat er geen kritische vragen meer opkomen. Maar dit is niet de enige reden waarom het tegenwoordige denken volgens Adorno niet bij machte is om de volledige omvang van de negativiteit te doorzien. Van Walter Benjamin (1991) heeft Adorno tevens de gedachte overgenomen dat zich in de loop van de geschiedenis ontzettend veel leed en ellende heeft opgestapeld. Dit onheil drukt evenzeer zijn stempel op het tegenwoordige denken, ook al kunnen we de omvang ervan niet meer achterhalen, omdat de slachtoffers al lang dood en vergeten zijn.

Het is hier niet aan de orde om te beoordelen of Adorno’s bevindingen wellicht te pessimistisch

uitvallen en er misschien toch tekenen van hoop zijn. Opmerkelijk is echter een gedachte die hij in het beroemde laatste aforisme van zijn *Minima Moralia* (Adorno 1969, 333-334) naar voren brengt. Hier beweert Adorno dat het geheel van de negativiteit pas dan herkenbaar zou zijn, als we het vanuit het ‘standpunt van de verlossing’ zouden kunnen bekijken; pas als de wereld in een ‘messiaans licht’ zou komen te liggen, zou ze al haar ‘scheuren en barsten’ openbaren. De vraag of verlossing wel of niet een reële mogelijkheid is, vindt Adorno daartegen minder belangrijk. Hij wil slechts duidelijk maken dat een geleidelijke toenadering tot het standpunt van de verlossing steeds meer zou laten zien wat in verleden en heden aan verlossing behoeftig is.

Uiteraard toont Adorno zich ook hier weer uiterst sceptisch, want hij betwijfelt gewoonweg dat een toenadering tot het standpunt van de verlossing überhaupt mogelijk is. In het gunstigste geval zou een zeer behoedzaam en gewelddoos aanvoelen van mensen en dingen het denken op dit punt een klein stukje verder kunnen brengen. Maar de vraag is natuurlijk of we Adorno’s scepticisme in alle opzicht moeten delen. Is zijn ontdekking dat het standpunt van de verlossing de historische en actuele behoefte aan verlossing kan blootleggen, niet eerder een uitdaging voor de huidige samenleving dan een reden om voor de overmacht van het negatieve te resigneren? Stel dat het daadwerkelijk zou lukken om een geleidelijke toenadering tot het standpunt van de verlossing te bewerkstelligen, zou dan de samenleving niet ook steeds meer te

weten komen hoe groot het onheil in feite is? En zou dit dan niet verstrekken- de ethische en politieke consequenties hebben? Als het onverloste zich namelijk meer en meer begint af te tekenen, weten we ook steeds beter wat ons te doen staat.

Daarmee bedoel ik niet te zeggen dat menselijk handelen uiteindelijke verlossing kan brengen. Dat is beslist niet het geval. Maar van het onverloste gaat toch een ethisch appèl uit

dat – in de grenzen van het mogelijke – tot handelen oproept. Als de euvels steeds zichtbaarder worden, worden ook nieuwe

ethische en politieke handeling- s- velden ontsloten. Een toenadering tot het standpunt van de verlossing leidt dus tot een verbreding van de ethische en politieke ruimte.

Een discursieve toenadering tot het standpunt van de verlossing

In het licht van het voorafgaande laat zich nu duidelijker aangeven in hoeverre religieuze argumenten – en hier met name uitingen van radicaal geloof – in het publieke debat een grensverleggende werking zouden kunnen hebben. Herinneren we ons dat radicaal geloven in de christelijke context betekent om zo ver mogelijk aan de radicaliteit van Gods voorafgaande liefde te beantwoorden en op de verlossing van alle beletsels te hopen die ons onvoorwaardelijk beminnen- kunnen nog belemmeren. Verder zagen we dat dit geloof in de openbare ruimte gecommuniceerd dient te worden. Een dergelijke communicatie vraagt kennelijk om de verdediging van stevige waarheidsclaims, bijvoorbeeld met betrekking tot de christelijke visie op verlossing. Maar dat bete- ➤

kent zeker niet dat christenen zich tegen iedere vorm van kritiek dogmatisch moeten af te sluiten. Taal filosofisch gezien impliceert iedere uiting van een waarheidsclaim namelijk de bereidheid om deze claim discursief te laten toetsen (Habermas 1981; Apel 1998). Aangezien een waarheidsclaim universeel geadresseerd is, moet de validiteit ervan ook door iedereen onderzocht kunnen worden. Als christenen hun geloofsovertuigingen publiekelijk communiceren moeten ze dus openstaan voor een kritisch discours.

Er komt echter nog iets bij. Tot nu toe hebben we het alleen over het christelijke geloof gehad. In een moderne pluralistische samenleving kunnen echter velerlei – religieuze en niet-religieuze – overtuigingssystemen aangetroffen worden die allemaal verschillende waarheidsclaims voortbrengen. Rawls (1996) heeft dergelijke overtuigingssystemen ‘allesomvattende doctrines’ (*comprehensive doctrines*) genoemd en erop gewezen dat deze vaak niet met elkaar in overeenstemming te brengen zijn. Indien nu andere doctrines – vooral religieuze, maar niet uitsluitend deze – tevens visies op verlossing bevatten die echter niet met de christelijke visie stroken, dan doet zich hier een situatie van concurrentie voor. Voor Rawls bijvoorbeeld moet deze concurrentie niet tot een publiekelijk probleem worden, omdat religieuze argumenten voor hem uitsluitend in het privé domein thuishoren. Als we daarentegen Williams’ conceptie van het procedurele secularisme overtuigender vinden, doet zich opnieuw de noodzaak voor om de geldigheid van controversiële waarheidsclaims omtrent het thema verlossing in een publiek discours kritisch te toetsen.

Het idee is dus om een competitief gebeuren te initiëren, een openbare strijd waarin verschil-

lende doctrines hun meningsverschillen over verlossing publiekelijk uitvechten. Uiteraard zal dit nooit tot een definitieve consensus leiden, maar het valt wel te verwachten dat minder goede argumenten en opvattingen geleidelijk uitgezuiverd zullen worden. Op die manier kan – en dit is de doelstelling van het hele gebeuren – wel degelijk een behoedzame toenadering tot het standpunt van de verlossing bevorderd worden. Volgens mij hebben zowel religieuze doctrines (om het voortaan bij dezen te houden) als de samenleving baat bij een dergelijk publiek discours.

Religieuze doctrines profiteren ervan, omdat hun begrip van verlossing inzichtelijker en daarmee – althans theoretisch – voor anderen aanvaardbaarder wordt (Hübenthal 2014). Tegelijkertijd zal zo’n discours er natuurlijk ook voor zorgen dat bepaalde vormen van (pseudo-) religiositeit of spiritualiteit minder aantrekkelijk worden. Zodra namelijk blijkt dat een doctrine iedere claim op waarheid heeft opgegeven en juist daarom weinig over verlossing te zeggen heeft, zal het brede publiek er ook snel achter komen dat in deze doctrine het ‘heilige vuur’ (Ganzevoort 2013) niet zo vreselijk heet kan branden en dat ze daarom in feite ook onbevredigend blijft. Een publiek discours over verlossing zorgt dus voor een catharsis van het religieuze landschap.

Maar vooral de samenleving heeft baat bij een maatschappelijk discours over verlossing. Afgezien van het feit dat alle mensen een existentieel belang bij dit thema hebben (althans als hun bewustzijn niet helemaal door de negativiteit is overspoeld), zal, zoals gezien, zo’n discours voor een behoorlijke verbreding van de ethische en

Walburgiskerk, Zutphen >



politieke ruimte zorgen. Door een discursieve toenadering tot het standpunt van de verlossing worden steeds meer morele gebreken zichtbaar die om ethische en politieke reacties vragen. Met de grote verlichtingsdenkers zoals Locke, Spinoza, Hume, Rousseau of Kant kunnen we de moderne samenleving als een gigantisch ethisch project opvatten, het project namelijk om de menselijke aangelegenheden in vrijheid en redelijkheid te ordenen (Cassirer 1998).

Uiteraard is dit project in de twintigste eeuw onder geweldige druk komen te staan (Horkheimer & Adorno 1969) en kunnen we het verlichtingsoptimisme vandaag de dag niet meer zo naïef koesteren als dat in de zeventiende of achttiende eeuw het geval was. Maar de vraag is toch: zijn er realistische alternatieven voor een democratische en rechtsstatelijke samenleving? Zo lang die er niet zijn – en ik zie ze inderdaad niet – moeten we, hoe dan ook, aan het verlichtingsproject vasthouden en proberen het menselijke samenleven op een ethisch verantwoorde manier te organiseren.

De verbreding van de ethische ruimte kan nu enerzijds ervoor zorgen dat dit steeds beter mogelijk wordt. Aan de andere kant biedt een toenadering tot het standpunt van de verlossing ook de mogelijkheid om de juiste plek en de urgentie van ethische of politieke vraagstukken nauwkeuriger te bepalen. Nu zal bijvoorbeeld duidelijk worden dat de vraag hoe we individueel of collectief betekenis geven aan ons leven, voor iedereen onmiddellijk relevant is en daarom ook de grootste aandacht verdient. Daaraan gerelateerd is het probleem hoe we mensen grootschalig in staat kunnen stellen om met die zingevingskwes- tie op een authentieke en niet-gemanipuleerde

manier om te gaan. Dit wederom vergt allerlei politieke debatten, bijvoorbeeld over de doelen van het onderwijssysteem of hoe we de invloed van economische of ideologische interesses op ons denken en handelen kunnen inperken.

Dergelijke kwesties dienen dus in het publieke discours prioritair behandeld te worden en verdienen daarom ook een grotere mediale aandacht dan bijvoorbeeld onbelangrijke lokale gebeurtenissen of de door een – alle perken te buiten gaande – entertainmentindustrie geësceneerde sensaties die vaak als aangelegenheden van nationaal belang gepresenteerd worden, maar dat in feite zeker niet zijn. Een toenadering tot het standpunt van de verlossing laat dus zien welke vragen al dan niet prioriteit hebben. En zo ontstaat langzamerhand een sluitende topografie van het politieke en ethisch veld, omdat men nu weet waar de vragen en problemen precies thuishoren.

Doordat religieuze doctrines het thema verlossing publiekelijk aan de orde stellen en contro- versieel bediscussiëren, dragen ze zodoende bij aan het project waarop de moderne samenleving stoelt. Daarmee zijn ze dan ook geenszins een belemmering van dit project, zoals vaak gesteld wordt (Cliteur 2007), maar – integendeel – een onmisbare drijfkracht ervan. We kunnen het ook anders zeggen: zodra radicaal geloof zich met zijn intrinsieke hoop op universele verlossing in de publieke ruimte doet gelden en aan een discursieve toetsing onderwerpt, brengt hij het verborgen humanisme van de moderniteit te voorschijn.

Moderniteit als bedreiging ?

Dat radicaal geloof een onmisbare bijdrage aan het moderne verlichtingsproject kan en wil leveren, is onder christelijke denkers niet onomstre-

den. Met name post-liberale theologen beschouwen de moderniteit als een tijdperk waarin het seculiere zich meer en meer heeft uitgebreid en waarin dus een domein is ontstaan dat zichzelf niet meer uit een relatie met God begrijpt. In het domein van het seculiere is dus alles op het autonome denken en handelen van mensen gebaseerd (Milbank 2013).

Inderdaad hebben we gezien dat het moderne verlichtingsproject op de vooronderstelling berust dat menselijke aangelegenheden in vrijheid en redelijkheid geordend kunnen worden. God speelt daar geen rol in. Voor de genoemde theologen volgt daaruit dat christenen de existentie van het seculiere niet mogen aanvaarden, want in feite zou dit de erkenning van een *goddeloos bereik* betekenen. Wie zich aan het moderne verlichtingsproject committeert, doet dus mee aan een diep atheïstische onderneming. Erger nog, iedere christen die meewerkt aan het moderne project, laat zijn agenda door het seculiere bepalen en dreigt daarmee zijn eigen identiteit te verliezen. In het kader van deze theologie impliceert radicaal geloven dan ook een felle afkeuring van moderniteit, secularisme en het verlichtingsdenken.

De redenen voor deze afkeuring worden nog begrijpelijker als we ons realiseren hoe bepaalde post-liberale theologen tegen de moderne staat aankijken (Cavanaugh 1999). Voor hen baseert de moderne staat zich namelijk op de mythe dat de mens een geïndividualiseerd en geïsoleerd wezen is, dat zich slechts uit functionele overwegingen met anderen aansluit en zo de staat vormt. De belofte van de staat is dat hij vrede, heil en verlossing tot stand zou brengen, maar in feite is hij – vanwege zijn verkeerd mens-

beeld – daartoe nooit in staat. Tegen deze mythe wordt het christelijke verhaal gezet, dat van een oorspronkelijke verbondenheid van alle mensen uitgaat. Die verbondenheid wederom wortelt in de diepere verbondenheid van alle mensen met God, want iedere mens participeert in feite in het goddelijke zijn. Weliswaar is deze verbondenheid door de menselijke zonde verstoord, maar in het leven van de christelijke geloofsgemeenschap wordt zowel de verbondenheid tussen God en mens als de verbondenheid van de mensen onderling hersteld. Hier is dan echte vrede, heil en verlossing te vinden. In dit perspectief concurreert de moderne staat dus met de christelijke geloofsgemeenschap, zodat christenen zich nooit aan deze staat moeten committeren.

Wat is nu mis met deze positie? Kennelijk toch dit dat ze de kern van het radicale geloof niet serieus neemt. We hebben immers gezien dat de radicaliteit van het geloof juist daarin bestaat dat de mens Gods onvoorwaardelijke liefde net zo onvoorwaardelijk en vrij aanvaardt. Deze vrijheid zou de mens echter niet hebben als hij van meet af aan in Gods Zijn participeert. Er moet dus een bereik bestaan dat van God onafhankelijk is en van waaruit de mens zich in vrijheid tot God kan wenden. In die zin duidde al Edward Schillebeeckx God als degene aan ‘die ruimte geeft aan de ander. Die niet-goddelijke, beschermd-eigen ruimte is immers nodig als God die ander – de mens – tot Zijn verbondspartner wil maken. Echt partnerschap veronderstelt eigen inbreng, vrijheid en initiatief van weerskanten; anders is er geen partnerschap’ (Schillebeeckx 1989, 108).

Die ruimte die God opent opdat de mens Gods liefde in vrijheid kan aanvaarden, is precies ►

dezelfde ruimte waaraan de mens in vrijheid en redelijkheid ook gestalte dient te geven. Immers, de voltrekking van vrijheid betekent niets anders dan dat de mens zichzelf, zijn verhouding tot de medemens, tot de niet-menselijke natuur en ten slotte ook tot God bepaalt. Het seculiere is dus een implicatie van radicaal geloof. Het moderne verlichtingsproject, zo hebben we gezien, was oorspronkelijk bedoeld om die vrijheid tot ont-plooiing te brengen. Natuurlijk is er ontzettend veel misgegaan en hebben mensen die vrijheid zeer misbruikt, zodat bijvoorbeeld Adorno alleen nog maar het negatieve kon zien. Maar dat doet geenszins afbreuk aan de morele verplichting om de menselijke aangelegenheden ethisch te ordenen. Het verlichtingsproject gaat dus door. Om zichzelf trouw te blijven, dient radicaal geloof een bijdrage aan dit project te leveren. <

Literatuur

- Adorno, T.W. (1969). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). Über den Begriff der Geschichte. In: R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Hg.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Bd. 1.2* (pp. 691-704). Frankfurt: Suhrkamp.
- Cassirer, E. (1998). *Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner.
- Cavanaugh, W.T. (1999). The City. Beyond Secular Parodies. In: J. Milbank et al. (Eds.), *Radical Orthodoxy* (pp. 182-200). London: Routledge.
- Cliteur, P. (2007). *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Ganzevoort, R.R. (2013). *Spelen met heilig vuur*.

- Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven*. Utrecht: Ten Have.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14, nr. 1, 1-25.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Fischer.
- Hübenthal, C. (2014). Eén taak met twee speerpunten. Over kerkelijke en publieke theologie. In: F. Bosman & H. Goris (red.), *Verdeelde wijsheid. Tussen kerk en academische theologie* (pp. 135-153). Nijmegen: Valkhof Pers.
- Hübenthal, C. (2015). *Moderne orthodoxie. Verdediging van een denkvorm voor de publieke theologie*. Nijmegen: Radboud University.
- Milbank, J. (2013). *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Malden: Blackwell.
- Pröpper, T. (2001). *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg: Herder.
- Pröpper, T. (2011). *Theologische Anthropologie*, 2. Bde. Freiburg: Herder.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples. With 'The Idea of Public Reason Revisited'*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stout, J. (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Schillebeeckx, E. (1977). *Gerechtigheid en liefde. Heil en bevrijding*. Bloemendaal: Nelissen.
- Schillebeeckx, E. (1989). *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen.
- Verwey, H. (2014). *Ist Gott die Liebe. Spurensuche in Bibel und Tradition*. Regensburg: Pustet.
- Williams, R. (2012). *Faith in the Public Square*. London: Bloomsbury.

Christoph (prof.dr. C.) Hübenthal is hoogleraar Systematische theologie aan de Radboud University en aan het Center for Catholic Studies. Historical and Systematic Perspectives aldaar.
c.huebenthal@ftr.ru.nl