

.....want de plaats waarop je staat is heilige grond.

Borgman, E.P.N.M.

Document version:

Early version, also known as pre-print

Publication date:

2008

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Borgman, E. P. N. M. (2008). *.....want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma*. Universiteit van Tilburg.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Erik Borgman

... want de plaats waarop je staat is heilige grond

God als onderzoeksprogramma

inaugurale rede 29 februari 2008

1.

Mijnheer de rector magnificus, eminenties, collega's, familieleden en vrienden, zusters en broeders, dames en heren.

Eindelijk. Eindelijk zijn wij theologen weer waar we horen. Namelijk daar waar we niet alleen niet langer zeker zijn van onszelf, maar ook niet langer zeker van ons object en ons publiek. Dit is een ongemakkelijke positie, maar dit is de positie waar we ons moeten bevinden. Het is deze plaats die ons wellicht kan leren opnieuw iets relevants en belangwekkends te zeggen over wat religie is en kan zijn, wat zij voor mensen en hun wereld betekent en in welke zin daarbij de oorsprong, zin en doel van alles ter sprake komt die in de christelijke traditie 'God' genoemd wordt.

Het is met de nodige schroom, maar ik durf te spreken over deze gemeenschappelijke grond waarop wij samen met onze tijdgenoten staan met woorden die ontleend zijn aan het Bijbelboek Exodus. Daar zegt God zelf tegen Mozes vanuit de brandende doornstruik:

Doe je schoenen van je voeten, want de plaats waar je staat is heilige grond (Exodus 3, 5).¹

De God van de Uittocht roept via Mozes het volk Israël weg van de plaats waar het zich bevindt, maar voorwaarde voor dit wegtrekken is Gods presentie te midden van onzekerheid, onvrijheid en pijnlijk gemis van perspectief. Opnieuw in woorden die de Bijbelse schrijvers God zelf in de mond leggen:

Ik heb de ellende van mijn volk in Egypte gezien, de jammerklachten over hun onderdrukkers gehoord; Ik ken hun lijden. Ik ben afgedaald om hen te bevrijden (Exodus 3, 7-8).

Zo suggereren de Bijbelse verhalen suggereren dat het de eerste taak is van de theologie de plaats waar we zijn met eerbied te betreden, om Gods bevrijdende presentie op onverwachte manieren te zien oplichten.

Ik neem het risico ongenueanceerd te zijn om mijn eigen positie scherp te bepalen. Wie zeker weet de eigen voorgegeven religieuze traditie te moeten voortzetten door er de interne logica van te onderzoeken en deze logica naar de toekomst door te trekken, die heeft de God die zij of hij ter sprake zegt te willen brengen naar mijn overtuiging al bij voorbaat verloren.² De God waar de Abrahamitische religies over spreken, woont immers volgens deze religies niet in door mensenhanden gemaakte tempels (Handelingen 17, 26; vgl. 1 Koningen 8, 27; Jesaja. 66, 1; Handelingen 7, 48). Deze God is evenmin gebonden aan door mensenlichamen in stand gehouden rituelen en door mensenhoofden geconstrueerde leerstelsels of gedachtegangen. Bovendien, deze God is naar in ieder geval christelijke overtuiging de expliciete identificatie van een werkelijkheid in wie allen 'leven, bewegen en zijn' (Handelingen 17, 28) – zij die zeggen in God te geloven evenzeer als zij die zeggen dat niet te doen. Degenen die zich door de christelijke traditie willen laten beleren zijn dus gedwongen buiten hun eigen overlevering te kijken om te ontdekken wie de God is waarover het in deze overlevering gaat.³

Religie is uitdrukking van de onvervreemdbaar menselijke drang te zoeken naar oorsprong, zin en doel van het bestaan, een dynamisch perspectief waarvan wij al deel zijn,

waarvan wij al uitgaan en waarop wij al gericht zijn voordat wij ons daarvan bewust zijn. Zij is het antwoord op wat tot dit zoeken aanzet, de lofzang voor wat bij dit zoeken gevonden wordt en de toewijding aan wat telkens opnieuw wordt gezocht. Dit geeft religies de grensoverschrijdende dynamiek die binnenstaanders en buitenstaanders verbaast en bij tijden verontrust. Denk je haar te hebben geplaatst als wapen tegen existentiële onzekerheid, blijkt zij zelf zich te kunnen manifesteren als alle zekerheden doorbrekende kracht. Denk je haar te hebben begrepen als zingeving, toont zij zich als omgang met verlies aan zin.

De theologie die ik hier voorstel wil de religieuze dynamiek niet alleen bestuderen en beschrijven. De dynamiek die religie eigen is betekent dat zij zich kan manifesteren buiten de overgeleverde grenslijnen die geacht worden religie van niet-religie te onderscheiden. Dat gebeurt ook steeds opnieuw. De theologie die ik hier voorstel wil zich laten meevoeren door deze dynamiek die zijzelf moet blootleggen en die zij moet onttrekken aan de onzichtbaarheid die haar bedreigt en die wordt veroorzaakt door een manier van kijken die verbonden is met de overgeleverde vormen van religie. Juist om daarvan los te komen, moet de theologie zich in mijn visie verbinden met de religie en haar dynamiek. Wie denkend over religie consequent buiten deze religieuze dynamiek wil blijven, die heeft geen andere keus dan zich te houden aan wat door mensen binnen een bepaalde cultuur als religie wordt aangeduid. Theologie zoals ik haar hier presenteer is echter de discipline die de pretentie van religie serieus neemt, namelijk respons te zijn op de situatie, in deze respons gericht te zijn op de waarheid die zich in deze situatie openbaart en zo deze waarheid zelf te openbaren.

2.

Maar laat ik even pas op de plaats maken en uit eerbied voor de plaats waarop we staan – of liever zitten – en de heilige grond die wij delen en die omdat wij hem delen heilige grond is, laat ik iets precieser zeggen wat u deze drie kwartier kunt verwachten.

Wie in het huidige tijdgewricht aan een Nederlandse universiteit een theologische leeropdracht op zich neemt, die heeft iets uit te leggen. Tenminste, dat meen ik. Ik heb een sterke behoefte duidelijk te maken waarom en in welke zin juist op dit moment theologie van belang is in een universiteit en in een faculteit voor geesteswetenschappen. Ik heb daarvoor aan de drie kwartier die voor een oratie staat, ik heb daarvoor aan de 5400 woorden die zich in dit tijdbestek redelijkerwijs laten uitspreken bij lange na niet voldoende. Ik schreef daarom ter gelegenheid van deze inauguratie een boekje, waarin ik uitleg waar theologie wat mij betreft over gaat en wat haar benadering in mijn ogen zou moeten zijn.⁴ Dit boekje wordt u na afloop aangeboden, mocht u na 45 minuten Borgman nog behoefte hebben aan meer: meer analyse van verleden en heden, meer argumenten, meer gedachten en opvattingen meer maatschappelijke en wetenschappelijke velden om ze op toe te passen. Doel van dit boekje is echter niet zozeer de plannen te ontvouwen die ik de komende periode als onderzoeker en leider van een onderzoeksprogramma precies zo wil uitvoeren. Doel van dit alles is de theologie weer onderdeel te maken van de discussie over de toekomst van de geesteswetenschappen, van de universiteit als geheel en zo van de samenleving en de cultuur.

Ik besef dat dit wetenschapspolitiek gezien een megalomane ambitie is. De mogelijkheden om haar te realiseren hangen af van allerlei omstandigheden, waarvan ik de meeste niet of nauwelijks kan beïnvloeden. Maar het feit dat ik de pretentie überhaupt naar voren durf te brengen dat de theologie een centrale rol heeft te spelen heeft binnen wetenschappen en samenleving, heeft uiteindelijk weinig te maken met een overmatig zelfvertrouwen. Het is een uitdrukking van vertrouwen in de theologie zelf die, als respons op Gods verborgen presentie in en bij de wereld en reflectie op het religieuze moment in de hedendaagse cultuur, steeds nieuwe perspectieven blijkt te openen. Dit wil ik laten zien en ik probeer uit te leggen waarom dit het geval is en waarom het in een gesecculariseerde cultuur en samenleving bij uitstek van belang is dit naar voren te brengen. In het verhaal dat ik u hier vanmiddag voorschotel kan ik dat allemaal

alleen maar even aanraken. Wat ik hier nu zal zeggen is dus fundamenteel onaf en fragmentarisch, en ik vrees dat u allen na afloop met het gevoel zult weggaan dat het allemaal wel erg globaal en abstract bleef. Toch heeft wat hier gezegd wordt direct te maken met de visie op en de omgang met de actuele economische dynamiek, die doorgaans wordt aangeduid met de term 'globalisering'. Het hangt ook direct samen met de wijze waarom wij denken over desintegratie en integratie van onze samenleving, over het vormen en vinden van verband en gemeenschap, over het gedragen worden door en het hebben van verantwoordelijkheid voor anderen. Ik doe mijn best hiervan iets zichtbaar te maken.

3.

Ik keer terug naar de lijn van mijn betoog van direct vóór dit korte intermezzo.

Object van de theologie is, dat zal duidelijk zijn, niet de eigen religieuze traditie van de theoloog, waarvan de logica van binnenuit wordt beschreven en gelegitimeerd. Volgens een invloedrijk beeld is dit de eigen aard van de theologie en zouden daarnaast in de religiewetenschappen religies van buitenaf – bijvoorbeeld vanuit de strijd om de natuurlijke hulpbronnen of de macht, vanuit de menselijke behoeften of de culturele spanningen – worden verklaard en doorgrond. Een strikte scheiding tussen religiewetenschappen en theologie op basis van het onderscheiden van een binnen- en een buitenperspectief – in technische, uit de culturele antropologie stammende termen: een *emic*-perspectief en een *etic*-perspectief – een strikte scheiding tussen religiewetenschappen en theologie op basis van het onderscheiden van een binnen- en een buitenperspectief is in mijn ogen hoogst problematisch, hoewel een pragmatische arbeidsdeling op deze basis wel zinvol kan zijn. Want wanneer het religieuze standpunt a priori wordt gereduceerd tot een binnenperspectief, dan is het ondenkbaar dat het perspectief op de werkelijkheid dat religies cultiveren, ware of zelfs maar belangwekkende inzichten mogelijk maakt. Dat religie alleen te begrijpen is door met de religie te breken, gaat echter rechtstreeks in tegen de overtuiging van religies zelf dat zij een fundamentele waarheid koesteren en behoeden.⁵

Ik zou er daarom van willen uitgaan dat religies geen 'binnenperspectief' hebben in deze zin, geen eigen, unieke en voor buitenstaanders ontoegankelijke kijk op de wereld. Religies hebben dit niet meer dan bijvoorbeeld de wetenschappen dit hebben. Er is zeker een specifiek natuurkundige visie op de wereld. Er is gedrag dat eigen is aan natuurkundigen en zij houden er een specifiek en onderscheidend zelfbegrip op na. Toch zal men niet snel een natuurkundig binnenperspectief plaatsen tegenover een omvattender buitenperspectief dat dit binnenperspectief verklaart. Immers, de eigen wijze waarop de natuurkunde naar de wereld kijkt is de wijze waarop de natuurkunde *open* is voor de wereld, er nieuwe waarheden in ontdekt en inzichten uit opdoet. Het religieuze perspectief meent zelf dat er voor haar iets soortgelijks geldt en zoals gezegd, de theologie is wat mij betreft de discipline die deze overtuiging serieus neemt.

4.

Theologie zoals ik die hier presenteer, sluit aan bij belangrijke aspecten van het denken van de middeleeuwse theoloog en dominicaan Thomas van Aquino (1225/6-1274). Theologie is voor Thomas de intellectuele discipline die de werkelijkheid bestudeert *sub ratione Dei*, onder het opzicht van de God wiens dynamiek allen en alles altijd al omvat. God is in Thomas' visie geen eigen object van kennis, naast alle andere mogelijke objecten. God vertegenwoordigt een specifiek perspectief op de werkelijkheid in haar samenhang, op de menselijke plaats erbinnen, op het belang van het menselijk leven en zijn betekenis. Met dit *unverfroren* theocentrisme staat Thomas' benadering op gespannen voet met de moderniteit. Naar moderne visie is religie immers een eigen levenssfeer naast andere levenssferen en God een notie die leeft in het geloof van de gelovige. Maar precies in dit theocentrisme schuilt wat mij betreft Thomas' actuele belang, want dit maakt de betekenis en uiteindelijk de onmisbaarheid van de theologie duidelijk. Naar Thomas' opvatting bestudeert de theologie alles voor zover het een relatie heeft tot God. Dat alles wat is

een relatie heeft tot God als bron van het bestaan, dat de wereld en de kosmos en al wat zij bevatten in het bestaan worden gehouden door God als dragende grond en dat heel het bestaan gericht is op God als doel, dat alles in relatie staat tot God leert de theologie uit de religieuze overlevering. Zij neemt echter de pretentie van deze overlevering serieus dat dit perspectief niet alleen in deze overlevering aanwezig is of vanuit deze overlevering in de werkelijkheid wordt ingebracht. God is allereerst verbonden met de werkelijkheid waarvan alles wat is deel uitmaakt en waarin het streeft naar goed leven. En juist dit impliceert dat God gekend wordt via onze kennis van en inzicht in de werkelijkheid waarvan wij deel zijn.⁶

Daarom – en dit is voor mijn visie op de theologie van centrale betekenis – is God voor de theologie geen gegeven dat geaccepteerd moet worden, maar een onderzoeksprogramma naar wat kan gelden als oorsprong, grond en doel van de werkelijkheid. God heeft sporen van zijn aanwezigheid in schepping en geschiedenis getrokken. Deze sporen worden op allerlei manieren ervaren en doorzien, zetten aan tot zeer verschillende soorten handelen, verleiden tot uiteenlopende vormen van toewijding. Op tal van manieren leeft het inzicht in de menselijke eindigheid als vorm van afhankelijkheid en in het leven als kwetsbaar geschenk van onschatbare waarde. Op vele plaatsen geven mensen blijk van compassie met elkaar en van betrokkenheid op de wereld waarvan zij deel uitmaken. Van uiteenlopende zaken weet onze samenleving dat zij om respect en inzet vragen, ook als het moeite en inspanning kost, en dat de kwaliteit van het leven uiteindelijk afhangt van dit respect en deze inzet. Het is in het licht van de christelijke overlevering en in de lijn van het daarin bewaarde perspectief dat deze zaken verschijnen als wat zij naar christelijke overtuiging zijn: vormen van religie, sporen van God. Dit maakt het van belang te onderzoeken welk beeld van God in deze sporen verschijnt en welk beeld van de wereld zich op deze manier openbaart en of dit beeld in debat met andere beelden en visies plausibel te maken valt.

Theologie doet in deze visie twee dingen in onderlinge samenhang en het is in deze samenhang dat haar eigenheid schuilgaat. Theologie onderzoekt enerzijds in welke perspectieven religieuze overleveringen, en met name de christelijke overlevering de werkelijkheid laat verschijnen, en of dit zinvolle perspectieven zijn. Brengen zij inzichten op zo'n manier bij elkaar dat zich betekenisvolle visies openen en zich zinvolle, toekomst openende manieren van handelen aandienen, manieren om op de werkelijkheid te reageren en eraan bij te dragen. Maar anderzijds, als theologie het bestuderen is van alles *sub ratione Dei* om aldus God beter te leren kennen, zeggen nieuwe visies op de werkelijkheid en nieuwe handelings- en reactievormen in de werkelijkheid ook iets over deze God. Daarom onderzoekt de theologie zoals ik haar hier presenteer ook welk licht er van daaruit op de overlevering valt. Moeten er bij de interpretatie ervan andere accenten worden gezet? Zijn aspecten van de overlevering problematisch en moeten die worden tegengesproken, of moeten er nieuwe zaken aan de traditie worden toegevoegd? Zijn er in de perspectieven die van andere tradities komen elementen die zouden moeten worden overgenomen? Zo is de theologie dus geen interne reflectie op een altijd gelijkblijvend geloof, maar een open onderzoeksprogramma waarin steeds nieuw zicht op en nieuw inzicht in de waarheid ontstaat, zonder dat de volheid van waarheid is bereikt voordat de geschiedenis aan haar einde is.⁷

5.

Langs deze weg levert de theologie naar mijn overtuiging een belangrijke bijdrage aan de discussie over de grondslag en het perspectief van onze samenleving en onze cultuur. Langere tijd heerste de overtuiging dat wij deze discussie steeds minder met elkaar voerden en ook steeds minder hoefden te voeren. Het laatste decennium met name werd echter onontkoombaar duidelijk dat er tal van fundamentele tegenstellingen bestaan in onze visies op het leven en de toekomst en dat de confrontaties van deze visies van groot belang is. Aan dit debat levert de theologie in mijn visie een onvervangbare bijdrage. Niet zonder meer door een eigen, aan de

christelijke tradities gebonden en uit de christelijke overlevering afgeleide visie in te brengen, maar door zich met behulp van deze tradities op een bepaalde manier voor dit debat open te stellen. In dit debat brengt zij de vraag in die de theologie als vak bij elkaar houdt: in welke benadering, in welk perspectief op de werkelijkheid dat gestalte krijgt in geleefde levensvormen kunnen we uiteindelijk vertrouwen hebben als in de dynamiek die ons als oorsprong, draagkracht en doel omvat? Het is dus niet onmiddellijk een specifiek antwoord op deze vraag die de theologie inbrengt, maar allereerst deze vraag zelf als datgene waar het in het menselijk leven om draait en wat in het menselijk leven op het spel staat.⁸ Hierbij is het vertrouwen dat er een dergelijke omvattende dynamiek gegeven is die deze vraag zinvol maakt, en het menselijk geluk dus niet op een vijandige werkelijkheid moet worden veroverd maar een via deze werkelijkheid ontvangen geschenk, niet het minst omstreden aspect van de theologische inbreng.

De theologie is daarom in mijn visie niet van de kerk of de kerken en hun gelovigen, en staat dus niet alleen of allereerst ten dienste van kerken of gelovigen.⁹ De theologie is er met het oog op de wereld en deze wereld is naar religieuze overtuiging van God: van de volheid aan waarheid en goedheid, van het bevrijdende Woord dat in Jezus de Gezalfde een gezicht heeft gekregen en in zijn geschiedenis een gestalte heeft aangenomen, van de Geest die steeds weer verwachting en voorafschaduwing van toekomst wekt. De theologie stelt de vraag wat de claim betekent dat de wereld van deze God is en onderzoekt zo – indirect, maar een andere manier is er niet – de waarde en de geloofwaardigheid van de christelijke tradities en hun vermogen het in het actuele leven verborgen perspectief te articuleren. Worden in het licht van deze tradities zinvolle en belangwekkende zaken zichtbaar en doet dit licht perspectief zien in wat hedendaagse mensen ervaren als van fundamenteel belang? Helpen zij zo duidelijk te maken waarvan we ten diepste leven en waarvoor we daarom kunnen, mogen en moeten leven, in relatie met het leven zoals het in feite geleefd wordt?

Zo levert de theologie indirect – maar ook hier is er geen andere weg – zo levert de theologie indirect wel degelijk een belangrijke bijdrage aan de kerk en haar opbouw. Want de kerk is de plaats waar mensen worden verzameld die wat in het licht van de christelijke traditie als perspectief van de werkelijkheid oplicht, geloofwaardig vinden, die van en aan elkaar leren wat het betekent het eigen leven in dit perspectief te zien en zich eraan over te geven, zich dit perspectief toe te eigenen en zich door dit perspectief te laten toe-eigenen. Volgens *Gaudium et Spes*, de zogenoemde ‘pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd’ van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), bestaat de kerk niet als een steeds gelijkblijvende entiteit die zichzelf in de geschiedenis voortzet, zoals lange tijd de rooms-katholieke voorstelling was en – helaas – vaak nog steeds is. Zij wordt in verbondenheid met de wereld uit deze wereld samengeroepen rond de boodschap van heil die de christelijke traditie verkondigt. Daarom is het haar opdracht, stelt het concilie

de tekenen van de tijd te onderzoeken en ze trachten te interpreteren in het licht van het evangelie, om zo op een aan iedere generatie aangepaste wijze, antwoord te kunnen geven op de voortdurende vragen van de mensen omtrent de zin van het tegenwoordige en toekomstige leven en hun onderlinge verhouding.

Zo dient de kerk de wereld waarvan, zoals de pastorale constitutie zegt,

christenen geloven dat zij uit liefde door de schepper is geschapen en in stand wordt gehouden... om volgens Gods heilsbedoeling te worden omgevormd en haar uiteindelijke voltooiing te bereiken.

Tegelijkertijd bouwt zij zo zichzelf op door nieuwe mensen te roepen die

in Christus verenigd, door de heilige Geest geleid worden op hun tocht naar het Rijk van de Vader en die een heilsboodschap hebben ontvangen die aan allen verkondigd moet worden.¹⁰

Door de tekenen van de tijd te lezen draagt de theologie bij aan de opbouw van de kerk, maar juist niet door op deze opbouw gericht te zijn. De theologie is erop gericht bij te dragen aan de toekomst dat mensen in de wereld zoeken en proberen vorm te geven. Deze toekomst komt naar christelijke overtuiging van Godswege op ons toe en is in het heden al begonnen. Daarom is dat heden, de plaats waar wij staan, heilige grond.

6.

Volgens de Duitse theoloog Hans-Joachim Sander heeft God in de Bijbelse tradities niet zozeer een wat- of een wie-identiteit, maar een waar-identiteit. Wie of wat God is, blijft een ondoorgrondelijk mysterie, maar God identificeert zich door middel van een plaatsbepaling. Wat wij verder aan inzicht krijgen op wat en wie God is, komt hieruit voort. Daarom is het lezen van de tekenen van de tijd waartoe het Tweede Vaticaans Concilie in *Gaudium et Spes* aanspoort, niet een pastorale en praktische, maar een in strikte zin theologische opdracht. God wordt gekend in het lezen van de plaatsen waar God aanwezig is. God is aanwezig op de plaatsen waar om goedheid en waarheid gestreden wordt en waar zich in deze strijd bevrijding aankondigt tot een nieuwe, Godgegeven toekomst.¹¹

Sander spreekt in dit verband, met een woord van de Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984), van 'heterotopieën'.¹² Waar utopieën beelden zijn van een ideale wereld die nergens bestaat, maar die als model dient voor de bestaande wereld, met alle gevaren van dien, zijn heterotopieën plaatsen waar de homogeniteit van de ruimte doorbroken wordt en andere mogelijkheden aan het licht komen dan die in de heersende cultuur zijn gerealiseerd. Wat het Tweede Vaticaans Concilie 'tekenen van de tijd' noemt, zijn heterotopieën waarin de als mogelijk heilzame toekomst aanbreekende aanwezigheid van God zichtbaar wordt.

Het concept van de 'tekenen van de tijd' markeert een theologische revolutie die verbonden is met de naam en de figuur van de Franse theoloog en dominicaan Marie-Dominique Chenu (1895-1990). Chenu kwam in de jaren dertig van de vorige eeuw tot de overtuiging dat theologie reflectie is op Gods betrokkenheid bij de eigentijdse menselijke situatie. Behalve theoloog was Chenu ook historicus en historisch onderzoek had hem doen inzien dat de grote theologische visies uit het verleden niet de in zichzelf gesloten systemen waren die latere generaties er vaak in zagen, maar vormen van reflectie op de eigentijdse situatie vanuit een specifieke spiritualiteit en binnen een welbepaalde cultuur. Gods openbaring is niet zomaar in de Bijbel en de kerkelijke overlevering te vinden, maar gaat schuil in het voortgaande geloof van mensen dat op de telkens nieuwe situatie reageert, en in de intellectuele reflecties hierop in de theologie.¹³

Gedurende het concilie heeft Chenu steeds druk uitgeoefend om de kerk zichzelf te laten definiëren als lezer van de tekenen van de tijd.¹⁴ Met de aanvaarding van *Gaudium et Spes* werd deze inspanning beloond. Niet alleen stelt het document vast dat de kerk

te allen tijde de opdracht [heeft] de tekenen van de tijd te onderzoeken en in het licht van het evangelie te interpreteren,

maar het trekt hieruit de conclusie dat het er dus om gaat

de wereld waarin wij leven en evenzeer haar verwachtingen, strevingen en haar dikwijls dramatisch karakter te onderkennen en te verstaan (nr. 4).

Het document gaat in op dramatische ontwikkelingen in de wereld van halverwege de jaren zestig: de groeiende rijkdom en de groeiende kloof tussen rijk en arm, de toename van wetenschappelijke kennis en technologische macht, de versterkte mondiale lotsverbondenheid van alle mensen, de maatschappelijke, psychologische en morele veranderingen ten gevolge van de economische en sociale omwentelingen. Het schetst de onevenwichtigheden waartoe dit alles leidt en brengt deze in verband gebracht met de onevenwichtigheid die naar christelijke overtuiging in de mens zelf zit en die ertoe leidt dat hij, met een parafrase van woorden van Paulus,

niet zelden [doet] wat hij niet wil, en wat hij zou willen doen, doet hij niet (nr. 10; vgl. Romeinen 7, 14-17).

Hiermee gebeurde werkelijk iets revolutionair nieuws. Hiermee werd niet een algemeen geldig en abstract theologisch inzicht op de concrete geschiedenis toegepast, hiermee werd een authentieke poging gedaan de eigentijdse geschiedenis theologisch te lezen.

Het concept van de 'tekenen van de tijd' heeft bij Chenu uiteindelijk een strikt theologische grondslag. Naar christelijke overtuiging is de verlossende Messias van Godswege in Jezus gekomen. Sindsdien leven we in een eschatologische tijd, waarin het door Jezus verkondigde en in zijn optreden begonnen koninkrijk van God aan het aanbreken is. Dit geeft in Chenu's visie de menselijke geschiedenis de hoogste theologische waardigheid.¹⁵ De tekenen van de tijd herkennen, betekent de plaatsen vinden waar aan het licht komt dat het koninkrijk van God bezig is aan te breken, zien waar deze doorbraak op het spel staat en waar de strijd erom wordt gevoerd.¹⁶ Hierin toont Chenu zich voluit de leerling van Thomas van Aquino die hij wilde zijn. Omdat God zowel de schepper is als de waarheid waarin de schepping gekend wordt, is volgens Thomas zoeken naar waarheid met alle mogelijke middelen theologisch van belang. Een dwaling met betrekking tot de schepping leidt tot een dwaling over God.¹⁷ En omdat God volgens Thomas zowel de oorsprong is van ons verlangen naar geluk als de vervulling van dit verlangen en tevens de ware Wet die het geluk van ieder verbindt met het geluk van allen – 'het doel van de goddelijke regering is God zelf en zijn wet is niets anders dan God zelf', schrijft hij ergens¹⁸ –, daarom heeft de politieke strijd over de aard van het goede leven en de beste manier om het goede leven vorm te geven in zichzelf theologisch belang.

God is aanwezig – ik neem deze visie van Chenu op – God is aanwezig niet als een eeuwige waarheid waaraan ieder zich moet onderwerpen, niet als een voorgegeven synthese die de sociale en politieke strijd overbodig maakt, maar verborgen in deze strijd, als de inzet van deze strijd die in de strijd verondersteld en gezocht wordt: de waarheid en het goede leven.

7.

Hoe abstract dit misschien ook lijkt, het brengt ons bij het concrete, dagelijkse leven, in al zijn verwarring en weerbarstigheid. In een van de visioenen van de dominicaanse mystica Catharina van Siena (1347-1380) hoort zij God tot haar zeggen:

Opdat jullie liefde zouden beoefenen zowel in het handelen als in de wil, heb ik in mijn voorzienigheid niet aan één persoon individueel de kennis gegeven om alles te doen wat noodzakelijk is voor het menselijk leven. Nee, ik gaf iets aan de één en iets aan de ander, zodat ieders behoefte een reden zou zijn om toevlucht te zoeken bij een ander. [...] Had ik niet iedereen alles kunnen geven? Natuurlijk. Maar in mijn voorzienigheid wilde ik ieder van jullie afhankelijk maken van de ander, zodat jullie gedwongen zouden zijn liefde te beoefenen.

Mensen zijn volgens Catharina beeld van God in de zorg die zij voor elkaar moeten hebben, omdat zij op elkaar zijn aangewezen. Het is volgens Catharina in een tweede act dat zij inzien dat wat hen bij elkaar houdt liefde is, dat deze liefde van God komt en de aanwezigheid van God in en onder hen is, en zij deze liefde aan elkaar verschuldigd zijn ter wille van God.¹⁹ De kracht die Catharina van Siena hier liefde noemt, of zorg – *caritas* –, houdt de samenleving samen en precies dat ontdekken we in het feitelijk samenleven. Dit geeft de samenleving een intrinsiek, in het feitelijk samenleven en de reflectie erop te ontdekken religieus gehalte.

Het zogenoemde subsidiariteitsbeginsel, één van de kernconcepten in de traditie van het katholiek sociaal denken, bewaart het inzicht dat de menselijke samenleving niet in enkelvoud bestaat, maar, zoals Thomas in zijn commentaar op de *Politica* van Aristoteles schrijft, als samenklank van meerdere, uiteenlopende melodieën die samen een harmonie vormen.²⁰ Het subsidiariteitsbeginsel staat lijnrecht tegenover de liberale overtuiging dat mensen ongeordende, in zichzelf gesloten individuen zouden zijn met onderling concurrerende neigingen en behoeften, die slechts van buitenaf en onder dwang tot een geordend verband kunnen worden gebracht. Mensen zijn er van nature op gericht een samenleving op te bouwen en in stand te houden die hen zelf en anderen ondersteunt bij het realiseren van een goed leven.²¹ Probleem is natuurlijk dat zij hierbij verschillende en soms tegengestelde visies hebben op wat het goede leven is, maar omdat deze visies voortkomen uit hun gerichtheid op het gemeenschappelijk goede, is in hun onderlinge botsing juist het goede leven waarnaar zij streven, verborgen aanwezig. Het zal duidelijk zijn dat indien wij de actuele botsingen tussen culturen en religies vanuit deze visie zouden bekijken, wij in deze botsingen niet de aankondiging hoeven te zien van het uiteenvallen van de samenleving, maar als de geboorteweëën van nieuwe maatschappelijke en culturele verhoudingen.

Zo verschijnen de multiculturele en multireligieuze botsingen als tekenen van de tijd, als plaatsen waar de van God komende toekomst werkzaam onder ons aanwezig is. Er zijn tal van andere maatschappelijke velden die vanuit deze door het subsidiariteitsbeginsel gestuurde visie theologisch kunnen worden onderzocht, zodat de theologie een relevante bijdrage kan leveren aan de bredere maatschappelijke en culturele discussies. Ik werk dit in mijn inaugurale boekje wat verder uit voor de zorg – in aansluiting bij en in discussie met de collega's Andries Baart, Frans Vosman en Annelies van Heijst –, voor het onderwijs – waarover in samenwerking met de Bond KBVO nog dit voorjaar een onderzoek zal beginnen te lopen – en voor de economie. Ik beperkt mij hier nu tot dit laatste voorbeeld, ook al omdat dit goed past bij de gerichtheid van de Universiteit van Tilburg, die de leuze 'Understanding Society' onlangs tot haar motto heeft gekozen.

Er is een lange traditie van religieuze, christelijke kritiek op de kapitalistische economie. Onlangs nog stelde de Amerikaanse theologe Katryn Tanner het kapitalisme met zijn basiswaarden als concurrentie en strijd tegenover de gerichtheid van de christelijke traditie op gemeenschap, ontvankelijkheid en naastenliefde.²² Zo verschijnt het heersende economische systeem als een goddeloze realiteit, die alleen dankzij fundamentele kritiek erop van buiten het systeem niet helemaal reddeloos verloren is. Inderdaad maakt het recente werk van de socioloog Richard Sennett duidelijk dat de globaliserende economie op tal van plaatsen tot het afbreken van structuren leidt die mensen generaties lang hebben beschermd, die ze geborgenheid boden, waar zij trots aan ontleenden en die hun leven een bescheiden mate van zekerheid en stabiliteit gaven.²³ En het laatste boek van de Amerikaanse publiciste en activiste Naomi Klein laat zien hoe instellingen en bedrijven op sociale chaos aansturen om zo de greep te kunnen vergroten op de wereld en haar rijkdommen.²⁴ Maar onder Sennetts 'flexibele kapitalisme' en Kleins 'rampenkapitalisme' leven mensen. Mensen die zorg hebben voor zichzelf en elkaar, die hun geloof in het goede leven bewaren. Vanuit dit geloof handelen zij gericht op het gemeenschappelijk goede en dragen zo bij aan de opbouw van de samenleving die volgens de analyses van Sennett en Klein uiteenvalt. Het subsidiariteitsbeginsel zoals ik het opvat doet de

aandacht naar hen uitgaan. Wat zij zijn en wat zij vormgeven is een 'teken van de tijd' dat theologen moeten lezen om sporen te vinden van Gods aanwezigheid.

De eigenzinnige econome Deirdre McCloskey heeft laten zien hoe ondanks de vaak gewelddadige retoriek van de kapitalistische economie, het ondernemerschap vooral harmonieert met een deugdzaam leven dat is toegewijd aan het bewaren van heilige waarden als gemeenschap en zorg.²⁵ Vaststellen dat een goed draaiende economie waarden als deugdzaamheid, gemeenschapszin en toewijding veronderstelt en wellicht zelfs bevordert,²⁶ is echter slechts een eerste stap. Het is de vraag in welke zin deze zaken bijdragen aan het opbouwen van de samenleving, in hoeverre daarvoor ruimte is. Welke strijd om het verkrijgen van deze ruimte wordt gevoerd en wat betekent dit? Van hieruit ontstaat zicht op het praktische geloof in, de praktische gerichtheid op en de praktische zorg voor goed leven dat in de samenleving schuilgaat en dat naar christelijke overtuiging een spoor is van de aanwezigheid van de God die oorsprong, dragende grond en doel is van het menselijk bestaan.

De Amerikaanse socioloog Jeffrey Alexander heeft uitvoerig de hedendaagse *civil society* geanalyseerd, met zijn uiteenvallende en nieuwe collectieve praktijken die onze wereld vormgeven en transformeren. Zijn conclusie is dat de democratie leeft in en van de pogingen, soms gelijkgericht maar vaker met elkaar botsend, om vorm te geven aan de omvattende democratie die werkelijk iedereen een plaats geeft in het gemeenschappelijke goede leven. Deze door Alexander zogenoemde omvattende civiele solidariteit is nergens gerealiseerd, maar zij is tegelijkertijd overal aanwezig in het streven ernaar, en in steeds opblazende verzet tegen haar ontbreken. Dit is in mijn visie erop precies ook wat het subsidiariteitsbeginsel stelt.²⁷ Daarom is het goede leven, dat uiteindelijk de gemeenschap met God zelf is, niet te vinden door een aantal principes vast te leggen die moeten worden gerealiseerd, maar alleen door de plaatsen waar naar goed leven gestreefd en ervoor gestreden wordt te zien, te beschrijven, te analyseren, te evalueren en in discussie met een veelheid van visies te bekritisieren. Daarom is God in de theologie zoals ik deze hier voorstel geen uitgangspunt, maar een onderzoeksprogramma. Hopelijk is hiermee enigszins inzichtelijk dat dit theologische onderzoeksprogramma zowel gericht is op het mysterie dat het hart is van de christelijke tradities, als een bijdrage levert aan de discussie in onze cultuur over waar wij vandaan komen, wat ons draagt en waar over waar zich een betrouwbare en geloofwaardige toekomst aandient.

8.

Aan het begin van de zogenoemde Bergrede in het evangelie volgens Matteüs staat dat, nadat Jezus op de berg was gaan zitten, zijn leerlingen naar hem toekwamen. Daarop begin hij te spreken (5, 1-2). De dominicaanse theoloog en bisschop Albertus de Grote (1206-1280) zei naar aanleiding hiervan tegen zijn dominicaanse novicen dat spreken begint als er mensen naar je toekomen omdat zij iets willen horen. Ik ben een gelukkige theoloog, omdat er woorden, gedachten en teksten van mij verwacht en gevraagd werden en worden. Ik hoop ook in de toekomst nog voor veel gevraagd en tot veel uiteenlopends geprest te worden, al zal ik waarschijnlijk wat vaker 'neen' moeten zeggen. Want mijn grote geluk is nu dat het Departement Religiewetenschappen en Theologie en de Faculteit Geesteswetenschappen mij vroegen naar de Universiteit van Tilburg te komen om hoogleraar 'theologie van de religie, in het bijzonder het christendom' te worden, dat het College van Bestuur dit overnam en het Stichtingsbestuur geen bezwaar aantekende. Het is waarlijk geen formaliteit als ik heel in het bijzonder Wim Weren dank voor het vertrouwen dat hieruit spreekt en voor de bereidheid zijn nek uit te steken. Ook de andere collega's dank ik zeer voor hun hartelijke ontvangst en hun niet-afwerende, maar eerder verwachtingsvolle houding. Deze tekst – deze uitgesproken tekst maar nog meer de uitgeschreven tekst – is het onderpand voor mijn belofte dat ik met volle inzet wil meebouwen aan een departement waar religie gezien wordt als onderdeel van de hedendaagse cultuur en deze cultuur als een religieuze plaats en een *locus theologicus*. Collega's binnen de andere

departementen van de Faculteit Geesteswetenschappen bied ik graag mijn inzet aan voor zoveel mogelijk samenhang niet ondanks, maar dankzij onze verschillende disciplines. Collega's van andere faculteiten verzeker ik graag van mijn verlangen om breed samen te werken. De studenten binnen en buiten het Departement beloof ik colleges, werkgroepen en gesprekken over zaken die er in ieder geval naar mijn overtuiging werkelijk toe doen. Vriend en vijand buiten de academie zullen, als het aan mij ligt, nog veel te horen en te lezen krijgen. De academie is een plaats om na te denken, maar staat als zodanig midden in het leven en zijn kakofonie. De Nederlandse kerken, en in het bijzonder de rooms-katholieke gemeenschap, mogen weten dat ik voort zal gaan mijn beste krachten te wijden aan de zaak die ook de hunne is: Gods aanwezigheid onder ons identificeren en duidelijk maken dat wij hiervan leven en kunnen leven.

Ik was een gelukkige theoloog in de jaren dat ik in Nijmegen studeerde en werkte, naar mijn gevoel ononderbroken vanaf dat ik mij in 1976 meldde als theologiestudent tot mijn vertrek op 1 november 2007. Ik heb er niet alleen de voor mij best denkbare opleiding genoten, ik ben er uitgedaagd en serieus genomen, gestimuleerd en geëerd op de enige manier waarop mensen in de universiteit geëerd moeten willen worden: als gespreks- en debatpartner. Ik heb er een theologische hartstocht leren kennen die niet fanatiek is, maar wel toegewijd en die in het volle besef omstreden te zijn blijft zoeken wat er gezegd en gedaan moet worden. Ik heb er het grootse en meeslepemde werk van Edward Schillebeeckx leren kennen, bij wie ik met vrijwel elke zin die ik zeg en schrijf meer in het krijt kom te staan. Ik legde contact met Ted Schoof, die mij niet alleen leerde hoe belangrijk en onderschat redactiewerk is, maar mij ook keer op keer aanmoedigde mij niet van mijn theologische pad te laten afbrengen. Ik zette er mijn eerste stappen op de weg van het onderzoek als student-assistent van Anton van Harskamp, hetgeen ertoe leidde dat wij *sparring partners* werden in het zoeken naar de betekenis van theologie en religie, misschien wel levenslang. Ik promoveerde er bij Hermann Häring die mij alle ruimte liet een eigen weg te gaan en nog niet leed aan de kwaal van veel hedendaagse promotoren die hun promovendi noodgedwongen tot bescheidenheid aanzetten. Ik bleef met de Nijmeegse universiteit op tal van informele manieren verbonden, toen in 1987 hogere autoriteiten besloten hadden dat ik niet voor een benoeming in aanmerking kwam en heb mij mede daarom in deze periode nooit een werkelijke buitenstaander gevoeld. Ik kon in 2000 de draad weer oppakken, nadat Ria van den Brandt hemel en aarde bewogen had om mij te betrekken bij het toen pas opgerichte interdisciplinaire Heyendaal Instituut voor theologie, wetenschappen en cultuur. Ik mocht dit onderzoeksinstituut, door een van de collega's tot het meest enerverende van Nederland uitgeroepen, vanaf 2004 als directeur leiden en eraan bijdragen dat het zich verder profileerde en meer nationale en internationale bekendheid verwierf, en dat voor het onderzoek op het grensgebied van theologie en andere wetenschappen ook na 2007 geld beschikbaar blijft, al wordt het instituut opgeheven. Ik wist mij in het Heyendaal Instituut gedragen door een diverse, maar hechte groep collega's die tegen een stootje konden, al kregen zij ook nogal wat stoten te verwerken. Ik kon mij er, met steun van Rob Plum die een KennisCentrum voor Maatschappij en Religie oprichtte, maar ook van de collega's van het Soeterbeeck-programma, in toenemende mate profileren in het maatschappelijk debat. En ik kon er Stephan van Erp binnenhalen, die naar het zich laat aanzien degene is met wie ik het best theologisch kan samenwerken. Met onze uiteenlopende stijlen en uiteenlopende temperamenten, delen we een haast onvoorwaardelijke liefde voor de theologie niet alleen als vak, maar als een manier van leven. Na middernacht, in een e-mailwisseling over de organisatie van een studiedag of de reactie van een artikel, verzeild raken in een discussie over schepping en incarnatie, of over lijden en verlossing, met van beide zijden bladzijden spontaan getypte tekst: het is denk ik tamelijk uniek.

Ik was een gelukkige theoloog in de tijd dat ik voor de Nederlandse dominicanen werkte om de theologie van Schillebeeckx te bestuderen en in de hedendaagse context voort te zetten. Dat ik ruimte had om zelf uit te vinden wat dit betekende en tegelijkertijd in het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving collega's had om mee praten en te verkeren, was

voor mij in ieder geval heel goed. Zonder de dominicanen had ik waarschijnlijk geen theoloog kunnen blijven. Het werk voor hen bracht mij nog intensiever dan mijn opleiding door dominicanen in aanraking met de dominicaanse spiritualiteit die op haar beste momenten gerichtheid op de wereld vruchtbaar combineert met een sterk theologaal zelfbewustzijn. Deze traditie is niet alleen van mij, ik ben van deze traditie, zo realiseerde ik mij gaandeweg, en heb dat formeel bevestigd door toe te treden tot de Dominicaanse Lekengemeenschap Nederland. Het heeft mij vrienden voor het leven opgeleverd en een wereldwijde nieuwe familie, die meestal inspirerend is, maar soms ook vermoeiend, remmend en irritant.

Maar daaraan ben ik gewend, want zo was het vroeger thuis ook. Niet altijd en in alles goed, maar voor mij wel de omgeving waar ik kon opgroeien en waar ik niet alleen eigen keuzen kon maken, maar actief werd gestimuleerd om dit te doen. Er was de onuitgesproken norm dat je overal iets vanaf moest weten. Er was tegelijkertijd het geloof dat er geen vaststaand patroon voor goed leven is, maar dat iedereen zelf moest ontdekken wat hem past. En er was aandacht. Nog altijd kan ik met verwondering bedenken dat ik nooit in de positie gekomen zou zijn om deze tekst te schrijven als mijn vader mij niet toen ik met heel hoge cijfers voor het mavo-examen geslaagd was, overgehaald had om in plaats van naar de havo direct naar het atheneum te gaan. Zo kon ik naar de universiteit. Dat ik nu uitgerekend theologie wilde gaan studeren terwijl het kerkelijk klimaat nu niet bepaald beter werd, vond mijn vader zorgwekkend, maar toen ik doorzette liet hij mij begaan. Dat mijn vader er niet meer is om mijn inauguratie aan de Universiteit van Tilburg mee te maken is treurig – hij zou aanzienlijk trotser geweest zijn dan ik, hij zou deze trots ook hebben laten blijken en dat zou mij zeker hebben geërgerd, maar het was geweest zoals het hoort.

Dat mijn broer Bonno er niet meer bij kan zijn, klopt van geen kanten en laat zien dat Gods heerschappij alleen actueel is als toekomstperspectief. Dat mijn moeder er wel is, en dat mijn andere broer Frank er is samen met Iratxe, Maite en Enea, dat mijn schoonfamilie er is en er zoveel vrienden, kennissen en relaties zijn: het stemt tot dankbaarheid. Je bent niet zozeer dankbaar voor je hart, je hoofd of je lichaam, je bent dankbaar met je hart, je hoofd en je lichaam. Zo ben ik ook niet zozeer dankbaar voor mijn leven met Anja, Kyra en Michal, maar ben ik dankbaar in dat leven met hen. Omringd zijn door deze drie bijzondere vrouwen, met ieder hun eigen zelfstandigheid, hun eigen manier van toewijding aan wat zij belangrijk vinden, hun eigen standvastigheid en onzekerheid, en met alle drie een eigen, bijzondere liefde voor mij: het is geen bewijs dat de wereld een onbegrijpelijk geschenk om niet is, maar het is er voor mij wel een sterke aanwijzing voor.

¹ Bijbelcitaten zijn in principe uit de Willibrord-vertaling van 1995, uitgegeven door de Katholieke Bijbelstichting, met soms enkele kleine aanpassingen.

² Vgl. voor deze visie met name G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984; H.W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, New York: Oxford University Press 1993; id., *The Church in a Postliberal Age*, Grand Rapids: Eerdmans 2002; vgl. G. Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

³ De voorbeelden zijn Bijbels, en daarmee christelijk en in afgeleide zin joods. Iets soortgelijks geldt echter ook voor de islam: vgl. R. Azlan, *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, New York: Random House 2005.

⁴ E. Borgman, ... *want de plaats waarop je staat is heilige grond: God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam: Boom 2008.

⁵ Dit is uiteraard niet gericht tegen de religiewetenschappen, maar tegen een bepaalde opvatting over de verhouding tussen religie en de studie van religie, en daarmee tussen religiewetenschap en theologie. Dat er juist uit de geschiedenis van de religiewetenschap een heel ander beeld van deze verhouding te destilleren valt, laat ik zien in mijn *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*,

Kampen: Klement 2006, m.n. 31-33. Zie ook S. van Erp, Openbaring en integriteit: Een nieuwe context voor systematische theologie. *Tijdschrift voor Theologie* 2007; 47: 3-15. Voor reserves tegen het onderscheid tussen *emic* en *etic* en de beperkte bruikbaarheid ervan op cultureel-antropologische gronden, vgl. C. Geertz, From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In: K. Basso/S. Sleby (ed.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1976, 221-237. Vgl. voor het debat R.T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, New York: Cassell 1999, waarin ook Geertz' opstel is opgenomen.

⁶ Vgl. P. Quinn, *Aquinas, Platonism and the Knowledge of God*, Aldershot: Avebury 1996; J.I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press 1997; R. Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Leiden: Brill 2005; R. te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate 2006.

⁷ Vgl. over waarheid bij Thomas A. Contat, *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, Romae: Universitas S. Thoma Aq. in Urbe 1996; A. Vennix, *Wat is waarheid? De 'virtus quaestionis' in het licht van Thomas van Aquino*, Budel: Damon 1998; J. Milbank/C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, London: Routledge 2001.

⁸ Dit harmonieert met de stelling dat het werk van Thomas van Aquino niet zozeer gericht is op een eindeloze reeks antwoorden op de vragen wat te geloven, wat te doen en wie te vertrouwen, maar op een theologische omgang met deze vragen, die uitdrukking en vormgeving zijn van een specifieke spiritualiteit. Vgl. Jordan, *Rewritten Theology*, l.c., 116-153; zie ook J.P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Cerf 1993; id., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel: Initiation 2*, Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Cerf 1996.

⁹ De verkerkelijking van de theologie is een groot probleem, zowel inhoudelijk als voor de geloofwaardigheid van de theologie als discipline. Een theologie die in haar uitspraken geacht wordt overeen te komen met de uitspraken van het ambtelijk leergezag van de katholieke kerk, wordt terecht niet serieus genomen als intellectuele onderneming. Blijkbaar wordt een elders vastgestelde waarheid alleen maar uitgedragen. Een dergelijke theologie leert ook niet wat er te leren valt van hetgeen zich in de eigentijdse situatie afspeelt en op deze manier maakt zij haar religieuze opdracht niet waar en levert ook haar dienst aan de kerk niet. Vgl. hiervoor mijn *De kerk als schijnbaar fundament: Over het zwijgen van de theologie, en het doorbreken daarvan*. *Tijdschrift voor Theologie* 1995; 35: 358-372.

¹⁰ Pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd *Lumen gentium* (7 dec. 1965), resp. no. 1, 4, 3 en opnieuw 1.

¹¹ H.-J. Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.

¹² Ibid. 31-37. Zie M. Foucault, 'Des espaces autres', in: id., *Dits et écrits 1954-1988*. Tome IV: 1980-1988, Paris: Gallimard 1994, 752-762. Foucault schreef dit korte opstel in 1967, maar publiceerde het pas in 1984. Het begrip 'heterotopie' heeft met name ingang gevonden in het theoretiseren over de stad en de architectuur; vgl. L. De Cauter, *De capsulaire beschaving: Over de stad in het tijdperk van de angst*, Rotterdam: NAI Uitgevers 2004.

¹³ Vgl. C. Geffré, Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez Père Chenu. In: J. Dore/J. Fantino (éd.), *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité*, colloque 28 et 29 octobre 1995, Paris: Cerf 1997, 131-153. Ch.F. Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 2001, 156-163; 166-180. Zie M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, Paris: Cerf 1964; id., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris: Cerf 1966.

¹⁴ G. Alberigo, Un concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal. In: *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité*, l.c., 155-172; G. Turbanti, Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione *Gaudium et spes*, ibid., 173-209. Vgl. M.-D. Chenu, Une constitution pastorale de l'Église (1965). In: id., *Peuple de Dieu dans le Monde*, l.c., 11-34; id., Les signes du temps (1965), ibid. 35-55.

¹⁵ M.-D. Chenu, Les signes des temps: Réflexion théologique. In: Y. Congar/M. Peuchaud (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps: Constitution pastorale 'Gaudium et spes'*, Tome II: *Commentaires*, Paris: Cerf 1967, 205-225, hier 220-222.

¹⁶ Ibid. 210-214.

¹⁷ *Summa contra gentiles* liber II, caput 3.

¹⁸ *Summa theologiae* la IIae, Q. 91, art. 1.

¹⁹ Catherine of Siena, *The Dialogue*, London: SPCK 1980, 311-312 (Caput 148) [vert. aut.]. Voor de achtergronden en de betekenis van Catharina, zie S. Nofke, *Catherine of Siena: Vision through a Distant Eye*, Colledgeville: Liturgical Press 1996; G. Cavallini, *Catherine of Siena*, London/New York: Geoffrey Chapman 1998;

H. Helbling, *Katharina von Siena: Mystik und Politik*, München: Beck 2000; F.Th. Luongo, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca: Cornell University Press 2005.

²⁰ *Sententia libri Politicorum*, Liber 2, lectio 5.

²¹ Vgl. J.J. Schems, Subsidiarity. *Encyclopedia of Catholic Social Thought, Social Science and Social Policy* 2007; 2: 1040-1043. Deze mensvisie staat ook in hoge mate centraal in *Gaudium et Spes*; vgl. D. Fergusson, *Church, state and Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 130-139.

²² K. Tanner, *Economy of Grace*, Minneapolis: Fortress 2005; vgl. ook D.S. Long, *Divine Economy: Theology and the Market*, London: Routledge 2000; S. MacFague, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis: Fortress 2001.

²³ Vgl. R. Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton 1998; id., *Respect in a World of Inequality*, New York: Norton 2003; id., *The Culture of the New Capitalism*, New Haven: Yale University Press 2006.

²⁴ N. Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, London: Allen Lane 2007.

²⁵ D.N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago/London: University of Chicago Press 2006; vgl. ook al id., Bourgeois Virtue. *American Scholar* 1994; 63(2): 177-191.

²⁶ Dit was de toen verrassende stelling van F. Fukuyama in *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: The Free Press 1995. Waarden worden hier echter niet gezien als in zichzelf van belang, maar alleen van belang voor zover zij bijdragen aan de welvaart; vgl. ook R. Mosch, *The Economic Effects of Trust: Theory and Empirical Evidence*, Amsterdam: Thela Thesis 2004.

²⁷ De *civil society* is dus geen instrument voor de morele opvoeding van mensen en geen trainingsplaats voor burgerschapsdeugden en sociale samenhang; voor kritiek op dit idee zie A. van Harskamp, *Van fundi's, spirituelen en moralisten: Over civil society en religie*. Kampen: Kok 2003. De *civil society* is in zijn dynamiek uitdrukking van een verlangen naar samenhang in zeer verscheidene pogingen haar te organiseren. Voor een theologische visie op de wijze waarop religie aan deze dynamiek een goede bijdrage kan leveren, zie A. Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, Oxford/Cambridge: Blackwell 1995.