



TASTEN
NAAR
GOD

*Een introductie in de
moderne theologie*

EVERT LEEFLANG

INHOUDSOPGAVE

Introductie op de moderne theologie	9
Introductie	9
Op weg naar een definitie	13
Wegwijs worden in de moderne theologie	15
1. Voorlopers en achtergronden	24
Introductie	24
Ontwikkelingen in kerk en theologie	24
De erfenis van Kant	35
Kenmerken van het modernisme	39
2. Theologie in de 19^e eeuw	45
Introductie	45
Friedrich D.E. Schleiermacher	47
Georg W.F. Hegel	56
Liberale theologie	62
Conservatieve theologie	75
Terugblik	88
3. Theologie in de 20^e eeuw: crisis en heroriëntatie	91
Introductie	91
Karl Barth	93
Rudolf Bultmann	107
Paul Tillich	113
Reinhold & H. Richard Niebuhr	124
Dietrich Bonhoeffer	133
Terugblik	142
4. Theologie in de 20^e eeuw: ontwikkelingen en nieuwe horizonnen	144
Introductie	144
De nasleep van de oorlog	144
Procestheologie en open theïsme	147

Jürgen Moltmann	162
Wolfhart Pannenberg	172
Ontwikkelingen in de behoudende hoek	180
Terugblik	190
5. Theologie in de 20e eeuw: voorbij het modernisme	193
Introductie	193
Postconservatieve en postmoderne theologie	195
Postliberalisme	206
Socio-kritische theologie	211
Terugblik	222
6. Rooms-katholieke moderne theologie	224
Introductie	224
Tot en met Vaticanum I	225
Tot en met Vaticanum II	233
Enkele recente vertegenwoordigers	243
Terugblik	254
7. Oosters-orthodoxe moderne theologie	257
Introductie	257
De eerste generaties	262
Neopatristische theologie	273
Enkele recente vertegenwoordigers	289
Terugblik	304
8. Moderne theologie in het Nederlands protestantisme	309
Introductie	309
Tot aan WO I	311
Tussen WO I en de jaren 60	340
Voorbij de jaren 60	361
Terugblik	373
9. De vragen van de moderne theologie	377
Introductie	377
De moderne theologie in vogelvlucht	377
Inhoudelijke lijnen	381
Vragen aan ons	385
Literatuur	392
Bronvermelding afbeeldingen	407
Register	408

INTRODUCTIE OP DE MODERNE THEOLOGIE

Introductie

Een theologie die tast

Alle theologie is tijdgebonden, maar niet alle theologie wil zich binden aan de tijd. Dit geldt al zolang er theologen bestaan. Moet je ‘met je tijd meegaan’ of kun je toch beter ‘tegen de stroom in roeien’? Is het aan de wereld zich te vormen naar de kerk of is het aan de kerk zich te vormen naar de wereld? Ben je als theoloog vooral eigenwijs of eigentijds? Deze vragen zijn niet nieuw, maar ze zijn de afgelopen twee eeuwen wel in een heel eigen licht komen te staan. Dat heeft alles te maken met de unieke ontwikkelingen die sinds de Verlichting – in eerste instantie – in de westerse wereld hebben plaatsgevonden. Spreken over God en geloof werd geleidelijk bevraagd op zijn wat, hoe en waarom. De vanzelfsprekendheid ging er vanaf. Dat leverde een heel eigen spanningsveld op met nieuwe uitdagingen waar kerk en theologie zich voor gesteld wisten. Wat moet je aan met zulke tijden? Wat doe je met een modern of postmodern geworden wereld?

Je gaat op zoek. Dat is althans wat de theologie heeft gedaan. En gezocht heeft ze. Gezocht naar vaste grond te midden van snel veranderende tijden. Naar christelijke antwoorden op prangende, eigentijdse vragen. Naar verandering en vernieuwing als de oude ideeën niet meer voldeden of een doodlopende weg bleken. En wat je ook van de precieze resultaten vindt, de theologie bleek een opmerkelijke veerkracht, vitaliteit en aanpassingsvermogen aan de dag te kunnen leggen. Wie eind 18^e eeuw met een zeker modernistisch genoegen meende dat – in het licht van de vooruitgang van de mens – het met het gepraat over God wel gauw afgelopen zou zijn, kwam van een koude kermis thuis. Twee eeuwen theologie hebben het gesprek niet laten uitdoven, maar eerder het theologisch vuurtje nog maar eens even flink aangewakkerd. Of de moderne theologie de beste christelijke theologie is, daarover kunnen we van mening verschillen, maar ze is zeker kandidaat om de meest diverse en veelkleurige theologie genoemd te worden. Dat alleen al maakt haar bestudering de moeite waard.

Het bonte gezelschap dat we moderne theologie noemen wijst niet alleen op creativiteit en diversiteit, maar ook op het feit dat theologie nooit

af is. Misschien wel meer dan ooit werd er beseft dat theologie niet zomaar over God spreekt. Dat het zoeken is naar de juiste woorden en dat het laatste woord nog niet gezegd is. Deze theologen tasten naar God. Daarom is de moderne theologie een tastende theologie, want de vanzelfsprekendheid is er vanaf. Zij zoekt en speurt, reikt omhoog of juist omlaag; vindt, verliest en herwint. Zij gaat op avontuur, zonder al meteen precies te weten waar het zal eindigen of zet juist met heilige overtuiging zich schrap, omdat het niet meegesleurd wil worden in de maalstroom van de tijd. Maar hoe de moderne theologen er ook precies in staan, wat ze allemaal gemeen hebben is dat het spreken over God en geloof de afgelopen twee eeuwen niet langer ondoordacht kan of met een simpel beroep op gezag en traditie. Goedkoop gelijk bestaat niet meer. Daarvoor is God niet alleen te hoog, maar de moderne mens ook te mondig. Daarom zijn al deze theologen aan de slag gegaan, op zoek naar de juiste woorden, tastend naar God.

Haar veelkleurigheid maakt ook dat de moderne theologie heel verschillend op waarde wordt geschat. Wat de een als winst ziet, wordt door de ander als verlies beschouwd. Is het een tasten naar God of een aantasten van God? Is het inderdaad lichter geworden na de Verlichting of ging het ‘van Verlichting tot verduistering?’¹ en tasten we nu vooral in het donker rond? Wie goed met die vragen om wil kunnen gaan zal moeten beginnen met het beter leren kennen van deze theologen. Wie bovendien meer grip wil krijgen op de theologie die vandaag de dag in de kerken en daarbuiten rondgaat, zal er goed aan doen zich vertrouwd te maken met haar voorgangers. Want wat vandaag wordt gezegd staat linksom of rechtsom altijd in het verlengde van wat al gezegd is. In die zin is de bestudering van de moderne theologie wel een beetje vergelijkbaar met de wiskunde. Voor veel natuurwetenschappelijke disciplines is wiskunde een hulpvak: het leert je de ‘taal’ waarmee je de samenhang en logica van het eigenlijke vakgebied kunt vatten en uitdrukken. Zo is de moderne theologie in veel opzichten het leren van de ‘theologische taal’ van veel spreken over God en geloof vandaag de dag. Wie langzaam maar beter zicht krijgt op de moderne theologie, begrijpt beter waar alle tegenwoordige standpunten en visies vandaan komen en snapt iets meer van hun logica. Overigens, zoals je de wiskunde als doel in zichzelf kunt bestuderen, kan dat ook bij de moderne theologie. En – met het gevaar de metafoor nu teveel op te rekken – zoals het best handig is voor de gemiddelde burger om een beetje te kunnen rekenen, zo kan het voor de meeste gelovigen geen kwaad als ze eens wat meekrijgen van datgene waar theologen de afgelopen 200 jaar eigenlijk mee op de proppen zijn gekomen.

1 Van de Beek 1994a.

Een theologie die relevant is

De bestudering van de moderne theologie is dus zeker niet alleen een feestje voor de historici. Alsof je er vooral mee aan de slag zou gaan uit interesse voor de geschiedenis. Er is veel meer aan de gang. Laat me dat verduidelijken door nog wat verder terug te gaan dan de pakweg twee eeuwen waarop ik me in dit boek voornamelijk zal concentreren.

Toen in de 16^e en 17^e eeuw in het spoor van figuren als Copernicus, Galilei en Kepler het wereldbeeld verschoof van geocentrisch naar heliocentrisch, ging dat gepaard met een stevige, kerkelijke en theologische discussie. Er moest een nieuwe manier van denken en Bijbellezen gevonden worden die zich rekenschap kon geven van de actuele ontwikkelingen. Weinig gelovigen zullen vandaag wakker liggen van de toenmalige ontdekkingen over de bewegingen van de hemellichamen, *maar dat komt omdat kerk en theologie sindsdien wegen hebben gevonden zich tot die ontwikkelingen te verhouden.*² Vandaag de dag ligt de kerk soms wakker van andere dingen. Dat kunnen natuurwetenschappelijke ontwikkelingen zijn, zoals dat in de 17^e eeuw het geval was, maar ook heel andere. Hoe verhoudt het geloof in een God zich tot de gitzwarte gebeurtenissen van de 20^e eeuw? Hoe kun je nog in de waarheid geloven als de westerse samenleving niet meer uit de voeten kan of wil met absolute uitspraken? Wie is God en wie is de mens in een maatschappij die zich razendsnel emancipeert op terreinen als gender en seksualiteit? Wat moeten we denken van de Bijbel en de ons overgeleverde, christelijke traditie als steeds duidelijker wordt hoe teksten en meningen altijd onder invloed staan van de heersende wereldbeelden? Wat betekenen individualisme en globalisering voor gemeente-zijn in de 21^e eeuw? Hoe zien niet-westerse expressies van de theologie er uit? En dan hebben we het nog niet eens over de grote ethische vraagstukken die de technologische ontwikkelingen in onze tijd opwerpen. Dit alles zijn voorbeelden van tendensen waartoe kerk en theologie zich zullen moeten verhouden.

Moderne theologie ontstaat daar waar de theologie wegen zoekt zich te verhouden tot het moderne denkklimaat (verderop bespreek ik deze definitie). Het is goed om te bestuderen hoe dit in het verleden is gegaan, omdat blijkt dat, ook al heeft elke tijd zijn eigen vraagstukken, de uitdaging om die aan te gaan vaak hetzelfde is. Wij mogen ons bijvoorbeeld afvragen hoe we als kerk relevant blijven naar een wereld die meent genoeg te hebben aan haar eigen ideeën, maar ook Bonhoeffer vroeg zich dit af in 1944, liggend op de brits van zijn gevangenis in Berlijn, net als Schleiermacher in datzelfde Berlijn zo'n anderhalve eeuw eerder. Ik wil maar zeggen: wij zijn zeker niet de eersten die deze vragen stellen.

2 Vgl. Benjamins 2008:15-19.

Het is belangrijk in te zien dat niet alleen vanuit apologetisch oogpunt het bestuderen van de moderne theologie zijn meerwaarde heeft. Alsof het alleen draait om het kunnen *verdedigen* van het geloof met het oog op actuele ontwikkelingen. Het aangaan van de uitdagingen van de tijd heeft enorm veel *nieuwe creatieve theologie* opgeleverd. Er zijn nieuwe manieren van spreken en denken gevonden over heel oude waarheden, waardoor nieuwe generaties gelovigen zich weer aangesproken weten door diezelfde waarheden. Daarmee bedient de kerk zichzelf in haar opdracht recht te doen in haar spreken over God en geloof in haar eigen tijd. Hier kennis van nemen is een verrijking van de eigen capaciteit relevant en verfrissend te theologiseren.

Maar meer nog dan dit alles – en misschien komt dit wel het dichtst bij de kern van de zaak – raakt de moderne theologie aan een diepe drijfveer van de kerk van alle eeuwen. Namelijk haar missie, haar zich-gezonden-weten, tot een verdwaalde en van God vervreemde wereld. En zoals Hendrikus Berkhof zegt: ‘De christelijke kerk moet, in de naam van haar Heer, daar zijn waar de verdwaalden zijn. En theologie, als academische reflectie op de beweging van God naar deze verloren wereld, behoort deze beweging te reflecteren in haar thema’s.’³ Een theologie die zich geen moeite troost de wereld te bereiken, is van haar eigen Heer vervreemd geraakt. Dat betekent in geen enkel opzicht dat de theologie, om maar relevant te zijn, ja moet knikken tegen elk nieuwe ontwikkeling. Soms is juist een beslissend ‘nee’ nodig. Zoals Berkhof vervolgt: ‘Deze beweging van God (...) is er een van verstoring, van terugroepen en van uitnodiging.’⁴ God stelt de wereld in het licht van zijn oordeel en van zijn genade. We herkennen dit ook bij Paulus. Het Evangelie brengt de apostel tot een veelzeggende tweezijdigheid in zijn opstelling naar de wereld toe. Het kruis laat een helder ‘nee’ klinken over de kracht en wijsheid van de wereld en ontmaskert ze als zwakte en dwaasheid (1 Kor.1:20-25) en tegelijkertijd brengt het oneindige diepe ‘ja’ dat in dit ontregelende Evangelie klinkt, dezelfde apostel ertoe tot het uiterste te gaan de wereld te bereiken: ‘ik ben voor iedereen wel iets geworden, om in elke situatie althans enkelen te redden.’ (9:22).

Alle theologie wordt door het Evangelie uitgedaagd om relevant te zijn voor haar eigen tijd en wordt daarom uitgedaagd in dit spanningsveld van ‘ja’ en ‘nee’ te stappen. In die zin kan een evangelische theologie alleen maar een moderne theologie zijn. Want de kunst van het zich staande houden in dit spanningsveld, dat is waar moderne theologie helemaal om draait.

3 Berkhof 1989:302; vertaald vanuit het Engels.

4 Ibid.

Op weg naar een definitie

Inleiding

Wat is ‘moderne theologie’ nu eigenlijk? In wat tot dusver is gezegd, werden al wat contouren zichtbaar. Ik ga nu op zoek naar een heldere omschrijving. Het is dan nuttig om vanaf het begin ons bewust te zijn dat mijn beschrijving binnen en vanuit een westerse context gedaan wordt. De uitdaging van het moderne denkklimaat heeft in een westerse context een eigen gestalte en inhoud, die bijvoorbeeld sterk verschilt van een Aziatische of Indiase situatie (waar de context heel anders op de theologie inwerkt dan als het verderop te bespreken modernisme). Ik baken dus mijn bespreking primair af tot het westen (waarbij ik uiteindelijk wel de blik zal verbreden, zie o.a. hfst. 5 en 7).

Definitie

Wij bestuderen dus de moderne theologie. Wat bedoel ik met ‘modern’ in dit verband? In elk geval niet meteen hetzelfde als ‘hedendaags’. Moderne theologie is niet hetzelfde als hedendaagse theologie, ook al kan hedendaagse theologie in veel gevallen wel modern zijn.⁵

In veel disciplines heeft ‘modern’ een eigen betekenis. In de natuurwetenschap wijst het op de overgang van een Bijbels-Aristoteliaans naar een Newtoniaans wereldbeeld – toen werd de *moderne* natuurwetenschap geboren. Het denken van Descartes markeert voor velen de overgang naar de moderne filosofie. In de sociologie is de transitie van een agrarische samenleving naar een geïndustrialiseerde samenleving het moment waarop de moderne periode werd ingegaan en politicologisch kijken we hiervoor vaak naar de Franse revolutie.⁶

Hoe zit dit dan in de theologie? De bovenstaande voorbeelden wijzen allemaal op wat de Amerikaanse wetenschapsfilosoof Thomas Kuhn een ‘paradigmaverschuiving’⁷ noemde: een moment waarop er een wezenlijke verandering voltrok in de wijze waarop en de uitgangspunten waarmee men met iets bezig was. Een soortgelijke overgang kunnen we markeren in de theologie. De Noord-Amerikaanse theoloog Bruce McCormack wijst op twee facetten hiervan.⁸ Ten eerste een overgang in *methode*. Geleidelijk begon de theologie niet langer haar eigen standpunten en dogma’s naar buiten toe te verdedigen, maar begon ze hun dieperliggende waarden op een nieuwe manier uit te dragen en in nieuwe manieren van denken te gieten. Dus in plaats van haar standpunten te vertalen, begon ze haar standpunten te trans-

5 Olson 2013:23.

6 McCormack 2012:2-3; Muers & Highton 2015:3.

7 Kuhn 1970:150; vertaald uit het Engels.

8 McCormack 2012:3.

formereren.⁹ Ten tweede een overgang in *metafysica*, oftewel ons beschrijven van ‘wat het fysieke voorbij of te boven gaat’ (meta-fysica). Waar voorheen dit sterk kosmologisch was georiënteerd, dus gebaseerd op de structuur van onze werkelijkheid, ging de theologie, onder invloed van filosofische ontwikkelingen, geleidelijk veel meer rekening houden met de aard van het menselijke kennen. De metafysica kreeg daardoor een meer antropologische basis. De Verlichtingsfilosoof Immanuel Kant is in dit opzicht van grote invloed geweest (en bespreek ik uitgebreider in het volgende hoofdstuk).

Gemeenschappelijk aan bovenstaande facetten is dat voor moderne theologie de moderniteit een factor van invloed is geworden. ‘Moderne theologie is denken over God in de context van de moderniteit’.¹⁰ De moderniteit is daarbij de culturele, maatschappelijke en wetenschappelijke denkhouding en levenswijze die vanuit de Verlichting is ontstaan en gangbaar werd (in het volgende hoofdstuk maken we hier uitgebreider kennis mee).¹¹ De theologie raakte hiermee in toenemende mate in gesprek. Zij trok zich niet langer terug in de Kerk in dialoog met haar eigen bronnen, maar begon naar buiten te treden. Daarom definieert de Britse theoloog Gareth Jones de moderne theologie als volgt: ‘moderne theologie begint wanneer theologen buiten de Kerk op zoek gaan naar de antwoorden op hun vragen.’¹²

Breng je dit samen in een definitie, dan stel ik dat het beslissende kenmerk voor moderne theologie is dat het theologie is die in het spanningsveld staat tussen kerk en moderniteit en geen van beide geheel wil loslaten. Dat levert allereerst *een bepaalde wijze van verstaan op*: moderne theologen voeren het gesprek met kerk én moderniteit en willen aan beide ook rekenschap geven. Dat kan op heel diverse wijzen (zie bijvoorbeeld de typen verderop), maar onderscheidt zich van de theologie van daarvoor die primair binnenkerkelijk en met haar eigen bronnen in gesprek is. Ten tweede levert dit *een bepaalde periode van verstaan op*, want we zien dat het theologiseren van bovenstaande wijze zich *in de breedte* rond 1800 doorzet. We kunnen zeker al eerder vroegmoderne bewegingen en individuele gevallen die we terugblikkend ‘modern’ zouden noemen onderscheiden, maar van moderne theologie als een bredere beweging is dan nog niet zozeer sprake. Deze kwam pas te

9 McCormack spreekt over ‘de overgang () van een accommoderende strategie naar een mediërende taak’. Ibid.; vertaald vanuit het Engels.

10 Olson 2013:17; vertaald vanuit het Engels.

11 Hierbij is inbegrepen de uit de moderniteit voortvloeiende postmoderniteit en die in zekere zin haar radicalisering vormt (zie pag. 193-4). Wat ik hier ‘moderne theologie’ noem, omvat dus ook de theologie die onder invloed staat van de postmoderniteit.

12 Jones 2004:xiii; vertaald vanuit het Engels.

gen 1800 echt op gang.¹³ De Nederlandse theoloog Bram van de Beek spreekt van een ‘grote omslag’¹⁴ die toen plaatsvond en ook de Nederlandse theoloog Antonie Vos noteert in dezelfde tijdspanne een breuk binnen de Europese universiteiten met de voorgaande eeuwen.¹⁵

Wegwijs worden in de moderne theologie

Inleiding

Aangezien moderne theologie in een spanningsveld staat en twee werelden met elkaar zoekt te verbinden, valt het te verwachten dat hier grote diversiteit ontstaat. Elke theoloog werkt vanuit een eigen traditie (bijv. protestants, oosters-orthodox of rooms-katholiek) en culturele context, maar ook met eigen doelstellingen (waartoe dient de theologie?) en levenservaringen. Zoals verderop in dit boek regelmatig duidelijk zal worden, hangen theologie en biografie sterk samen. Dus factoren zoals opvoeding, scholing, maar ook het land en cultuur van geboorte, dragen bij aan hoe een modern theoloog het genoemde spanningsveld verwerkt. Het maakt nogal wat uit of je theologiseert in een Duitse context met opkomend nationaalsocialisme en antisemitisme of te midden van Amerikaans optimisme in vreedstijd. Daarom verkennt deze paragraaf de verschillende historische en systematische benaderingen van de lappendeken die moderne theologie heet. Ik sluit af door de specifieke benadering van dit boek te verduidelijken.

Historische benaderingen

Omdat de moderne theologen zo’n divers gezelschap vormen, is op allerlei verschillende manieren geprobeerd dit in kaart te brengen. Dat wordt al gauw duidelijk als we even kort bekijken hoe recente overzichtswerken van de moderne theologie het aanpakken. Sommigen benaderen het zoveel mogelijk in de volgorde van ontstaan, dus *chronologisch* (bijv. Welch 1972/1985; Olson 2013). Veel anderen laten de theologen liever *individueel* langskomen (bijv. Miller & Grenz 1998; Van de Beek 2003) of *per stroming c.q. denominatie* (bijv. Fergusson 2010). Weer anderen kiezen voor een *thematische* benadering waarbij per theologisch onderwerp wordt beschreven hoe moderne theologen hierover denken (bijv. Kopic & McCormack 2012). Daarnaast wordt *geografische context* soms ook als ordeningsprincipe gebruikt (bijv. Schwarz 2005). Ook valt het te verwachten dat er diverse mengvormen van deze benaderingen te vinden zijn (bijv. Ford 2005; Muers & Higton 2015 en Jones 2004).

13 Vgl. Muers & Higton 2015:3-4.

14 Van de Beek 2009:16.

15 Vos 2001:109-110.

Wat de tot dusver genoemde werken allemaal gemeen hebben, is dat ze in de basis op zoek zijn een zo neutraal mogelijke beschrijving te geven. De doelstelling is dan om niet de moderne theologie vanuit een bepaald perspectief te evalueren, maar vooral voor zichzelf te laten spreken. Dat kan natuurlijk ook anders. In de loop van de tijd zijn er velen geweest die niet alleen zochten te beschrijven, maar ook bewust wilden analyseren en/of evalueren vanuit een bepaald gezichtspunt.

De Britse systematische theoloog Colin Gunton wijst in zijn voorwoord van de Engelse vertaling van Karl Barths beroemde historische overzicht van de protestante theologie op de specifieke insteek van de Duitse theoloog:

'Toen de volledige vertaling van dit werk in 1972 werd gepubliceerd, werd duidelijk dat het veel meer was dan slechts een introductie gevolgd door een serie verhandelingen over verschillende theologen in langere en kortere hoofdstukken. De geest van Schleiermacher waart op elke pagina rond. En als er een onderliggend standpunt is, dan is het wel dat wat het onderwerp van het boek betreft, alle wegen van en naar Schleiermacher leiden en dat de meeste van deze wegen doodlopende steegjes zijn.'¹⁶

Dat kan doordat er vanuit een eigen invalshoek of hoofdvraag vooral gekeken wordt hoe de moderne theologie het er op die punten vanaf brengt (bijv. Berkhof 1989), maar bijvoorbeeld ook door benaderingen die explicieter vanuit een eigen overtuiging evalueren hoe het in de geschiedenis goed of juist goed mis is gegaan (bijv. Barth 1947; Florovski 1979; Yannaras 2007).

Systematische benaderingen

Waar de meeste bovenstaande benaderingen een bepaalde historisch aspect meenemen in hun benadering, kan je de moderne theologie ook zo veel mogelijk systematisch benaderen. Dan creëer je indelingen of categorieën die helpen de verschillende moderne theologen en/of stromingen in te delen en ten opzichte van elkaar te vergelijken. Dat kan een behulpzame, aanvullende benadering zijn op de gebruikelijke, historische insteek.

In deze paragraaf werk ik vijf verschillende categorieën moderne theologie uit aan de hand van een typering van de Britse theoloog David F. Ford, hoofdredacteur van een bekend, recent overzichtswerk van de moderne

¹⁶ Gunton in Barth 2001:xv; vertaald vanuit het Engels.

theologie: *The Modern Theologians* – die de zijne weer baseert op werk van de Amerikaanse, postliberale theoloog Hans Frei.¹⁷ De vijf typen onderscheiden zich in hoe en in welke mate er met het moderne denkklimaat ruimte is voor interactie. Het concentreert zich dan ook op *hoe* er theologie wordt bedreven en niet *wat* er inhoudelijk wordt gedacht. Elk type is voorzien van enkele voorbeelden, met de aantekening dat het zelden goed lukt om een theoloog in slechts één categorie te plaatsen.

De twee uiterste typen zijn het meest eenvoudig tot uitdrukking te brengen, omdat zij diametraal tegenover elkaar staan in hun omgang met het moderne denkklimaat. Het eerste type is het *conservatieve* type. Haar omgang met het moderne denkklimaat is primair reactionair: zij verzet zich tegen elke verdunning van de bestaande interpretatie van de Schrift of de overgeleverde traditie. Zij zoekt te conserveren en te bewaren wat zij heeft. Elke verandering daarin is al gauw een bedreiging en haar eigen boodschap accommoderen aan de moderne context is op z'n minst een verdachte activiteit. Daarmee kan dit nauwelijks moderne theologie genoemd worden (en zal zelf ook niet blij worden van het predicaat). Toch is zij vanuit een bepaald gezichtspunt modern te noemen, omdat zij met het oog op het modernisme van de weeromstuit conservatief is gaan theologiseren. Zoals ik hoop te laten zien¹⁸ bepaalt het modernisme dan uiteindelijk toch ten dele de theologische agenda en bovendien sluipen juist in een reactionaire theologie onbedoeld vaak elementen binnen die zij buitenshuis probeert te houden. Voorbeelden van dit type theologie vinden we bijvoorbeeld op de conservatieve Princeton-universiteit van de 19^e en 20^e eeuw, bij dogmatici zoals Louis Berkhof en Wayne Grudem en lange tijd op veel gereformeerd-kerkelijke faculteiten in Nederland. Vaticanum I is een voorbeeld aan rooms-katholieke kant.

Aan de andere kant van het spectrum vinden we het *concessieve* of *seculiere* type. Deze vorm van theologie geeft juist voluit prioriteit aan het moderne denkklimaat. Waar het conservatieve type misschien nauwelijks 'modern' genoemd kan worden, is dit type nauwelijks meer 'christelijk' te noemen.¹⁹ Zij denkt namelijk principieel vanuit één of ander seculier wereldbeeld of filosofie. Alles vanuit de christelijke traditie is welkom, mits het zich onderwerpt aan de moderne criteria die eraan worden gesteld. Dit type theologie kom je tegen in de liberale/vrijzinnige theologie c.q. godsdienstwetenschap en bij humanistische vormen van theologie. In Nederland zijn goede voorbeelden de vorm van theologie/godsdienstwetenschap die op verschillende seculiere faculteiten wordt beoefend en qua personen bijvoorbeeld (de latere) Harry Kuitert.²⁰

17 Ford 2005:2-3; vgl. Van den Brink & Van der Kooi 2012:42-4. Zie voor Hans Frei pag. 207.

18 Onder andere op pag. 80.

19 Vgl. pag. 62ev.

20 Zie pag. 368-9.

Tussen deze twee extremen zijn er drie typen die proberen een middenweg te vinden. Het eerste daarvan begint aan de behoudende kant van het spectrum, maar zoekt naar manieren om aan te knopen bij het moderne denkklimaat. Dit kan *progressieve* theologie worden genoemd. Het vertrekpunt en uiteindelijke criterium blijft consequent het bestaande christelijk gedachtegoed, maar wordt wel verder ontwikkeld met het oog op het gesprek met de moderne context. Dit soort theologie voelt de urgentie van het blijven doordenken en vernieuwen van haar eigen standpunten. Daarenboven beseft dit type dat er buiten de eigen traditie veel waardevols valt te leren. Diverse bekende theologen vallen binnen deze categorie: Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, veel hedendaagse Evangelicale theologie (bijv. Colin Gunton, Donald Bloesch, Nicholas T. Wright, Robert Jenson). In Nederlandse context denk je aan: Abraham Kuypers, Bram van de Beek en Willem J. Ouweneel.

Het type precies in het midden van het spectrum is het *correlatieve* type. Het zoekt naar de evenwichtige dialoog tussen christendom en het moderne denkklimaat. Een typerend voorbeeld is de Duit-Amerikaanse theoloog Paul Tillich die in zijn dogmatiek ook deze strategie goed verwoord heeft:

[De verantwoordelijkheid van een adequate theologie] is het stellen van de waarheid van de christelijke boodschap en de interpretatie van die waarheid voor elke nieuwe generatie. Theologie beweegt heen en weer tussen twee polen: de eeuwige waarheid van haar fundament en de tijdelijke situatie waarbinnen de eeuwige waarheid moet worden ontvangen.²¹

Moderne theologie in deze vorm geeft geen voorkeur aan modernisme óf christendom, maar wil beide vooral zo goed mogelijk verbinden. Tillich poogde dit bijvoorbeeld te doen langs de route van een analyse van de menselijke existentie en de christelijke antwoorden hierop.²² Belangrijk is dat dit type niet op zoek is naar eenwording van de twee, maar juist gelooft in de doorgaande dialoog tussen beide. Andere voorbeelden hiervan zijn Hans Küng, Edward Schillebeeckx en gematigde versies van revisionistische, contextuele theologie zoals bevrijdingstheologie en zwarte theologie.²³ In Nederlandse context komt Hendrikus Berkhof een eind in die richting.²⁴

Tot slot blijft nog één variant over: het *integratieve* type. Volgens Ford gebruikt deze theologie 'een specifieke (of soms meer dan een) moderne filosofie, conceptenapparaat of probleem als een manier om christendom te

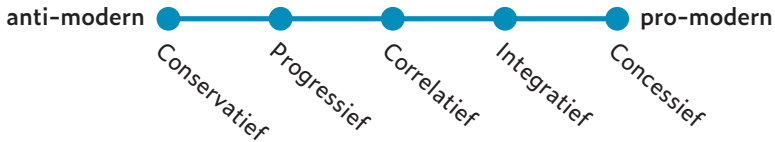
21 Tillich 1951:3; vertaald vanuit het Engels.

22 Zie uitgebreider over Tillich pag. 113-24.

23 Zie respectievelijk pag. 252-3 en 212-220.

24 pag. 363-7.

integreren met een bepaalde moderne visie.²⁵ Randon een modern idee of concept wordt de theologie verder uitgebouwd en krijgt het denken samenhang. Dit gaat niet zo ver als een concessieve theologie, want het christelijk gedachtegoed wordt *geherinterpreteerd* vanuit het centrale idee en niet terzijde geschoven. Rudolf Bultmann heeft dit gedaan vanuit de existentiële filosofie, Jürgen Moltmann vanuit de hoop en Friedrich Schleiermacher vanuit de religieuze ervaring.²⁶



Deze vijf typen zijn niet vijf gevangencellen waar moderne theologen in opgesloten kunnen worden, maar zogeheten ‘ideaaltypen’.²⁷ Ze dienen als referentiepunt om zo vergelijkingen mogelijk te maken, ook al zijn ze in feite ‘overdreven’ weergaven van de werkelijkheid, doordat ze sommige aspecten ten koste van andere benadrukken. In de komende hoofdstukken zullen we zo nu en dan, wanneer het goed past, herinneren aan deze typen.

De benadering van dit boek

Waar staat dit boek? In de eerste plaats wil het een historische benadering zijn en zo goed als mogelijk het verloop van de moderne theologie tot z’n recht laten komen. Ik begin met de protestantse traditie die ik inleid door eerst haar voorlopers en achtergronden in de 17^e en 18^e eeuw te schetsen (hoofdstuk 1). Zo ontstaat een onmisbaar decor waartegen zichtbaar wordt hoe de moderne theologie vanaf de 19^e eeuw zich ontwikkelt. Pas wanneer we het modernisme dat in de voorafgaande eeuwen is opgekomen goed begrijpen, zien we in waarom en waarmee de theologen daarna worstelden of juist mogelijkheden zagen. Ik vervolg met de 19^e eeuw en de verschillende alternatieven die in die periode gaandeweg ontstonden (hoofdstuk 2). De daaropvolgende 20^e eeuw knip ik op in drieën. De eerste fase beschrijft de crisis waarin grote delen van de theologie van de 19^e eeuw kwamen en de heroriëntatie die in de eerste decennia van de 20^e eeuw bij verschillende denkers daaruit ontstond (hoofdstuk 3). Het zou aan de, veelal naoorlogse, generaties zijn om de grondleggende ideeën uit deze heroriënterende fase verder uit te bouwen

25 Ford 2005:3; vertaald vanuit het Engels.

26 Zie respectievelijk pag. 107ev.; 162ev. en 47ev.

27 Het was de Duitse socioloog *Max Weber* (1964-1920) die het gebruik van ideaaltypes als analytisch hulpmiddel introduceerde in de menswetenschappen.

of juist opnieuw een totaal andere afslag te nemen. Deze nieuwe horizonnen worden in hoofdstuk 4 beschreven. Ik rond de beschrijving van de 20^e eeuw af met de opkomst van het postmodernisme en de invloed die dit uitvoerende in grofweg het laatste kwart van de 20^e eeuw (hoofdstuk 5).

Het uitgangspunt voor deze eerste vijf hoofdstukken is zoveel mogelijk chronologisch, waardoor er ook gelegenheid is om zowel te laten zien hoe afzonderlijke denkers op dezelfde gebeurtenissen reageerden, als om te kunnen tonen hoe de moderne theologie door de tijd heen voortbouwt op eerdere ontwikkelingen. Binnen die min of meer chronologische benadering breng ik vervolgens afbakeningen aan. Meestal zijn dit afzonderlijke denkers, maar soms ook stromingen of 'scholen' die het beste tot hun recht komen in afzonderlijke beschrijvingen. Vanuit die eigenheid kunnen dan vervolgens overeenkomsten, contrasten of invloeden met andere theologen of stromingen aangewezen worden.

In de drie hoofdstukken die hierop volgen loop ik nogmaals chronologisch door de periode van de moderne theologie heen, maar dan voor respectievelijk de rooms-katholieke traditie (hoofdstuk 6), de oosterse-orthodoxe traditie (hoofdstuk 7) en het Nederlandse protestantisme (hoofdstuk 8). Ik maak dus driemaal een herstart rond 1800, maar wel met steeds nieuwe hoofdrolspelers. Door deze situaties afzonderlijk te belichten komen ze beter tot hun recht en wordt een te grote complexiteit, die zou ontstaan als alles gelijktijdig zou worden behandeld, voorkomen.

Het laatste hoofdstuk blikt terug op de reis en vat nog eens de grote lijnen samen, zowel op historisch vlak als inhoudelijk. Wat blijken achteraf de grote bewegingen te zijn geweest? Wat waren de hoofdvragen die speelden en welke kwesties en spanningsvelden staan er sindsdien hoog op de theologische agenda? En waartoe inspireert deze rijke verscheidenheid aan moderne theologen om nog eens verder over na te denken?

In mijn beschrijving van de ontwikkeling van de moderne theologie hecht ik eraan om te laten zien hoe theologen altijd ook kinderen van hun tijd zijn en hoe de ontwikkeling van hun denken niet valt los te maken van de specifieke uitdagingen waarvoor ze zich cultureel of kerkelijk gesteld wisten. Daarom komt regelmatig een stuk biografie langs om iets van de rol van iemands levensloop in zijn of haar denken aan te wijzen.²⁸ Zo leren we de desbetreffende theoloog ook kennen als persoon en openen we de deur om ons ook in hem of haar te herkennen.

Dit boek is bedoeld als een eerste stap in een langer proces van het leren kennen van deze theologen. En net zoals je bij een eerste kennismaking een

28 Noodgedwongen moesten hier keuzes worden gemaakt omwille van de ruimte. De theologen waar uitgebreider aandacht is voor de levensloop, dienen als illustraties van iets dat bij allen werkzaam is.

indruk krijgt van met wie je van doen hebt, zo geeft dit boek van de beschreven personen slechts een impressie. Dat neemt niet weg dat over alle in dit boek behandelde theologen en denkers probleemloos afzonderlijke, vuistdikke monografieën kunnen worden geschreven – en in verreweg de meeste gevallen is dit ook al gebeurd. Omdat dit echter een introductie is, wordt alles wat langskomt vereenvoudigd en tot de kern gebracht. Vergelijk het met een plattegrond. Een kaart van Nederland heeft niet als doel iemand wegwijs te maken in de binnenstad van Amsterdam, maar maakt van de hoofdstad een klein vlekje binnen een groter geheel. Niet omdat Amsterdam slechts neerkomt op een vlekje, maar omdat overzicht krijgen van Nederland niet gaat met de gedetailleerdheid van een stadsplattegrond. Dat is voor de liefhebbers van de Amsterdamse grachtengordel misschien een hard gelag, maar in het leren kennen van Nederland zal dat kleinere geheel pas op de plaats moeten maken voor het totaalplaatje. Zo is het ook met overzicht krijgen van de moderne theologie. Grote theologen worden al gauw vlekjes in een weids landschap en liefhebbers zoeken wellicht soms tevergeefs naar hun theologische grachtengordel. Op voorhand mijn verontschuldigen. Wat hier hopelijk wel tegenover staat, is dat er door het uitzoomen overzicht ontstaat en een globale indruk, dat als vertrekpunt kan dienen er eens één van de vele uitstekende stadsplattegronden die er gemaakt zijn, bij te pakken. Of nog beter natuurlijk, door zelf eens een kijkje te gaan nemen.

Bij een eerste kennismaking past niet alleen een beperkte mate van diepgang en gedetailleerdheid, maar moet ook in andere opzichten keuzes worden gemaakt in wat wel en niet langskomt. Zo kies ik er voor, omwille van het kennismakende karakter van dit werk, me vooral te concentreren op het inhoudelijk uiteenzetten van de denkers en stromingen en ze zo primair zelf aan het woord te laten en niet op het evalueren van hun opvattingen. Elk van hen kan kritisch tegen het licht worden gehouden en bij allen is dit ook in tal van studies gedaan. Wie specifiek geïnteresseerd is in dergelijke beschouwingen kan zijn of haar hart in de secundaire literatuur ruimschoots ophalen.

Daarnaast geldt dat het maken van keuzes in wat wel en niet langskomt veel zegt over mijn plaats in de wereld. Het specifieke perspectief van dit boek is daarom niet het enige mogelijke en zeker niet het enige juiste. Over hoe de moderne theologie in al haar vormen en gestalten het meeste recht kan worden gedaan – daarover mag en moet het gesprek blijvend gevoerd worden. Daarom is het goed om de kaarten op tafel te leggen van het gezichtspunt waarvanuit dit boek is geschreven. In de eerste plaats schrijf ik vanuit een *protestants* perspectief. Dat is de theologische traditie waarin ik persoonlijk en kerkelijk ben opgegroeid en het milieu waarbinnen ik ben opgeleid. Als het om de rooms-katholieke en oosters-orthodoxe kerken gaat ben ik een bewonderaar, maar geen kind aan huis. Wanneer dit boek dus verschillende hoofdstukken besteedt aan de protestantse traditie en slechts

een enkel hoofdstuk aan de andere twee, wil dat niet zeggen dat de moderne theologie alleen maar een protestants feestje was en al helemaal niet dat de beste modern-theologische wijn bij de protestanten wordt geschonken, maar geeft het de horizon van de auteur weer.

Ten tweede schrijf ik vanuit een *West-Europees* gezichtspunt. Ook dat heeft grote invloed op wat wel en niet langskomt in dit overzicht. De geschiedenis die ik beschrijf is grotendeels gericht op het Europese vasteland, met vooral uitstapjes naar Groot-Brittannië en Noord-Amerika. De vragen waar ik de theologen antwoord op laat geven zijn de vragen van een westerse theoloog. Het mag dan wel zo zijn dat het modernisme, waarmee de moderne theologie het gesprek aangaat, aanwijsbaar een in eerste instantie Europees fenomeen was en dat de gevolgen daarvan zich het eerste in die context lieten voelen, dat wil nog niet automatisch betekenen dat er buiten die contreien geen theologie te vinden is waarnaar geluisterd dient te worden. Sterker nog, misschien is een flinke dosis niet-westerse theologie wel het beste wat een westerse theoloog kan overkomen. Wat uit de voorbeelden in hoofdstuk 5 en 7 kan worden meegenomen, geeft in elk geval genoeg te denken. Verbreding en aanvulling in dit opzicht verwelkom ik van harte, maar ik ben niet de juiste persoon, laat staan capabel, om namens dat gezichtspunt te spreken. De keuze voor de concentratie op westerse theologie en specifiek nog de Nederlandse situatie, heeft alles te maken het feit dat ik daar zelf een representant van ben.

Tenslotte is dit boek tot stand gekomen vanuit een *mannelijk* perspectief. Dat wordt onder meer gereflecteerd in de wijze van benaderen van het onderwerp en de conceptuele kaders die ik daarbij hanteer. Denk hierbij aan de gebruikte terminologie of het schematiseren in termen van respectievelijk transcendent/‘boven’ en immanent/‘beneden’.²⁹ Er zijn binnen met name de feministische theologie alternatieven hierop voorgesteld (zie hoofdstuk 5) en als *aanvullende* benaderingen snijden die wat mij betreft in veel opzichten hout. Ook hiervoor geldt dat ik graag van die invalshoeken wil leren, maar ze niet voldoende heb toegeëigend om ze te kunnen vertegenwoordigen. Dit raakt aan het feit dat in dit boek, zoals in de meeste vergelijkbare overzichtswerken van deze periode, voornamelijk mannelijke vertegenwoordigers van de theologie langskomen. Dit gegeven bevestigt het gelijk van hen die daarmee op een fundamenteel probleem van die geschiedenis wijzen. Een toename van het aantal vrouwelijke, moderne theologen zal een welkome correctie en verbreding van het theologisch perspectief betekenen en blijvend van waarde zijn. Dat geldt zeker ook voor perspectieven op de geschiedenis die

29 Hierbij moet worden opgemerkt dat het gebruik van een dergelijke schematisering meer gelaagd is dan dat het één-op-één het product is van een mannelijk perspectief.

specifiek vanuit een vrouwelijk gezichtspunt tot stand zijn gekomen. Ook die verwelkom ik van harte.

Kortom, protestants, West-Europees en mannelijk; vanuit die (on)mogelijkheden is dit werk tot stand gekomen. Ook nu blijkt theologie een tasten te zijn. Zoals dat ook geldt voor alle theologen die in de komende hoofdstukken zullen worden beschreven. Allemaal zijn ze op zoek naar woorden voor God en geloof vanuit hun tijd en plaats, met alle kansen en bedreigingen van dien. Allemaal onderweg als leden van dat opmerkelijke en gedenkwaardige reisgezelschap dat we theologie noemen. En nu de uitgangspunten voor onze reis zijn geschetst, is het de hoogste tijd om zelf ook op weg te gaan.

VOORLOPERS EN ACHTERGRONDEN

Introductie

Voordat de belangrijkste scènes en hoofdrolspelers uit de 19^e eeuw worden onderzocht, wil ik eerst het toneel beschrijven waarop werd gespeeld. Daarom neem ik in dit hoofdstuk eerst de tijd om wat achtergronden te schetsen. De setting van kerk, theologie en samenleving in de eeuwen daarvoor die zullen helpen te begrijpen wat zich in de 19^e eeuw afspeelde. Dat gebeurt met het oog op de volgende hoofdstukken en dus beperk ik mij tot het leggen van bepaalde accenten en hoofdlijnen.

Allereerst geef ik een summier overzicht wat deze tendensen effectueerden in de 16^e tot en met 18^e eeuw in de kerk en theologie. We maken daardoor kennis met enkele voorlopers van de moderne theologie en ontdekken hoe de kerk ervoor stond bij de aanvang van de 19^e eeuw. Daarna besteed ik aandacht aan de filosofische vragen die in die tijd gesteld werden. Ik neem mijn uitgangspunt daarvoor met name in de filosofie van Immanuel Kant, wiens denken wel als het hoogtepunt van het modernisme wordt gezien en er daarmee ook symbool voor staat. Met zijn erfenis hebben alle theologen moeten worstelen, dus zicht krijgen op zijn denken helpt ons scherper in beeld krijgen voor welke taak en uitdaging de moderne theologie stond en hoe zij zich ontwikkelde. Van daaruit geef ik bij wijze van afronding een bredere beschrijving van diverse kenmerken van het modernisme. Hiermee krijgen we een samenvattend en inhoudelijk perspectief op de algemene tendensen die zorgden voor het spanningsveld waar de theologie begin 19^e eeuw mee geconfronteerd werd.

Ontwikkelingen in kerk en theologie

Inleiding

De vragen en uitdagingen waar de theologie in de 19^e eeuw voor kwam te staan, hebben diepe wortels. Die gaan zelfs verder terug dan de Verlichting, omdat ook die op zijn beurt voortbouwde op tendensen die al veel eerder opkwamen. De belangrijkste achtergrond hiervan ligt in de Renaissance en

het daarmee verweven humanisme. Deze twee intellectuele en culturele bewegingen zochten nieuwe inspiratie door een herbronning in de klassieke oudheid. ‘Terug naar de bronnen!’ (*ad fontes*) was het adagium. Als gevolg hiervan ontstonden er op allerlei filosofische, culturele en maatschappelijke vlakken impulsen tot verandering en vernieuwing, die maakten dat bestaande middeleeuwse visies opnieuw tegen het licht werden gehouden. Ook kerk en theologie ontkwamen hier niet aan, al bleven de conservatieve paradigma’s grotendeels dominant. Toch zouden deze eerste aanzetten de voorbode blijken te zijn van veel grotere en meer expliciete uitdagingen in de eeuwen die zouden volgen.

Vroege reacties

Het is met name in de loop van de 16^e eeuw dat wetenschappelijke ontwikkelingen om een serieuze reactie begonnen te vragen van de kerk. Dit moet niet gezien worden alsof de betrokken wetenschappers een ‘eerste aanval’ lanceerden op kerk en geloof. Ontdekkingen werden gedaan, niet als onderdeel van een antireligieuze campagne of atheïstische sentimenten, maar simpelweg uit interesse voor de werking van de wereld. Dat dit spanning opleverde met de bestaande overtuigingen over diezelfde wereld van de religieuze autoriteiten was een secundaire zaak.

Hoe reageerde de kerk? De gang van zaken rondom *Nicolaas Copernicus* (1473-1543) en *Galileo Galilei* (1564-1642) is illustratief. De eerstgenoemde introduceerde een heliocentrisch model, zij het heel terughoudend vanwege de controversiële aard van zijn stellingen. Wie immers stelt dat de zon stilstaat, zal wat moeten met Jozua 10:13; en beweren dat de aarde beweegt ondanks Psalm 93:1, 96:10 en 104:5 kan nu eenmaal rekenen op aandacht van de kerk. In eerste instantie was deze relatief mild, eenvoudigweg omdat de ontdekkingen nog onvoldoende dwingend waren. Zo was Luther dan wel weinig onder de indruk van Copernicus en geloofde hij liever de Bijbel, toch was hij verder niet onwelwillend naar wetenschappelijk onderzoek.¹ Ook de rooms-katholieke kerk was in eerste instantie geen groot tegenstander, maar toonde interesse. Hiervoor bestond ruimte omdat de ontdekkingen meer als hypothesen werden neergezet, als puur wiskundige modellen, maar niet ‘zoals de dingen werkelijk zijn’ (aldus de Lutherse theoloog Osiander in zijn voorwoord van Copernicus’ belangrijkste werk). Voor dat laatste was altijd nog de Schrift.²

Osianders opmerking schiep ruimte voor de wetenschap om zich relatief vrijelijk verder te ontwikkelen, ook al werden haar resultaten niet heel serieus genomen. Lange tijd ging deze vorm van samenleven goed, totdat de wetenschappers steeds stelliger werden in hun uitspraken en de kerk hen

1 Kobe 1998.

2 Olson 2013:34-38; McCormack 2012:4.

noodgedwongen als ketters ging markeren. Dus Galilei, voortbouwend op Copernicus, werd de mond gesnoerd, verketterd en moest zijn heliocentrisme afzweren ten overstaan van de Inquisitie.

Naarmate de kerk steeds meer de klaarblijkelijke uitspraken van de wetenschap bleef afwijzen, begon dit haar gezag geleidelijk te ondermijnen. In de woorden van de Nederlandse historisch theoloog Otto de Jong: 'In de ogen van beoefenaars van de natuurwetenschappen maakte de kerk zich belachelijk door duidelijke constatering tegen te spreken en door vast te houden aan oude theorieën' en dat Galilei zijn bevindingen moest afzweren 'demonstreerde voor menigeen haar achterlijkheid'.³ Waar de kerk eerst de waarheid in pacht had en de wetenschap de hypothesen, werden de rollen nu omgedraaid. Men begon meer geloof te hechten aan de wetenschappelijke uitspraken, die vaak een veel elegantere en eenvoudigere verklaring voor verschijnselen waren dan de ingewikkelde theorieën van de kerk. Ockhams scheermes werd allengs meer toegepast en zo verschoof de positie van de kerk en reduceerde het haar geloofwaardigheid.⁴

Ockhams scheermes, vernoemd naar een principe van de scholastieke filosoof en theoloog *Willem van Ockham (1285-1347)*, wordt ook wel de wet van de spaarzaamheid genoemd. In vereenvoudigde vorm komt het erop neer dat de simpele oplossing te verkiezen is boven een ingewikkelde. Newton formuleerde het als volgt: 'Natuurverschijnselen behoren we niet méér oorzaken toe te dichten dan die nodig zijn om hen naar waarheid en afdoende te verklaren.' We kunnen ons goed voorstellen hoe dit gaandeweg zou leiden tot het 'wegscheren' van alles wat bovennatuurlijk is.

Belangrijk is in te zien dat in deze fase (begin 17^e eeuw) het bij niemand opkwam om het bestaan van God te loochenen of niet-kerkelijk te worden. Ook Galilei niet. Hoe las iemand als Galilei dan de Bijbel? Hij ontkende niet haar gezag noch haar inspiratie. Hij paste een veelgebruikte strategie toe: *accommodatie*. De Bijbel past zich aan ons aan in haar meedelen van de waarheid, zodat het voor ons begrijpelijk wordt. Deze hermeneutische oplossing (die we bijvoorbeeld ook bij Calvijn tegenkomen) vormde lange tijd het ventiel waarmee de druk tussen geloof en wetenschap gereguleerd kon worden. Merk op hoe we met accommodatie nog niet op het punt zijn van eerderge-

3 De Jong 1992:252.

4 Olson 2013:33.

noemde strategie van mediatie c.q. transformatie⁵, maar wel een eerste stap in die richting hebben gezet.

Redelijke religie en deïsme

De theologie en de modernistische tendensen konden geen gescheiden werelden blijven. Geleidelijk ontstond er een beweging die zocht beide te integreren. Daarmee hebben we nog niet de moderne theologie te pakken zoals ik die eerder definieerde, maar wel een duidelijke voorloper hiervan. Deze beweging kwam op in de tweede helft van de 17^e eeuw en liep door tot ver in de 18^e eeuw, eerst in Engeland, later ook op het Europese vasteland. We noemen deze beweging het deïsme (van het Latijnse *Deus*, ‘God’), hoewel *redelijke of natuurlijke religie* waarschijnlijk een meer passende term is.

Het modernisme zegt: ‘Geloof in de kracht van de rede.’⁶ Wanneer we dit toepassen op het geloof krijgen we een redelijke religie die het christendom op puur rationele gronden wil baseren. Niet uit verzet tegen dat geloof, maar om het te zuiveren en uiteindelijk dus recht te doen. Gods waarheid moest immers wel redelijk zijn wil zij waar zijn, zo stelden de deïsten. Daarnaast was er in de 16^e en begin 17^e eeuw zoveel bloed vergoten in de godsdienstoorlogen, tussen katholieken en lutheranen, puriteinen en anglicanen, katholieken en hugenoten. Men wantrouwde de gevestigde kerken om tot een stabiele samenleving te komen⁷ en zocht naar een redelijk alternatief dat de verdeeldheid tussen partijen kon overstijgen.

Lord Edward Herbert of Cherbury (1583-1648) wordt door sommigen de ‘vader van het deïsme’ genoemd. Hij ging op zoek naar een universele, natuurlijke religie op redelijke gronden. Hij kwam tot vijf ‘gemeenschappelijke kenmerken’ die hij essentieel achtte en als een soort consensus van de godsdiensten presenteerde.⁸ Let op het meervoud ‘godsdiensten’: door de ontdekkingsreizen werden niet-christelijke volken en hun religie ook voorwerp van bestudering. Lord Edward Herbert of Cherbury inspireerde latere deïsten zoals de Nederlandse denker Hugo de Groot.⁹



Lord Edward Herbert of Cherbury omstreeks 1610

5 Zie pag. 14 noot 9.

6 Zie kernwaarde 1 van pag. 40.

7 Dit is de tweede kernwaarde die verderop zal worden genoemd.

8 Denk aan noties zoals ‘er is één soeverein Opperwezen’, ‘dit Opperwezen moet aanbeden worden’ en ‘vroomheid komt neer op moreel correct leven’.

9 Nellen 2010:12-15.

Een andere ‘vader’ van het deïsme is *John Locke* (1632-1704). Hij vertegenwoordigt duidelijk het modernisme met zijn nadruk op empirische kennisverwerving.¹⁰ In zijn *The Reasonableness of Christianity* (1695) doordacht hij het christendom op rationele gronden, met meer accent op het zichtbare en waarneembare (e.g. de ethiek), dan de abstracte dogma’s (zoals de triniteit). Hij sloot in geen geval de mogelijkheid van goddelijke openbaring uit, maar stelde wel dat alle goddelijke openbaring de toets van de redelijkheid moest kunnen doorstaan.¹¹ Dit baande de weg voor latere deïsten als *John Toland* (1670-1722) en *Matthew Tindal* (1657-1733). De eerstgenoemde legde in zijn *Christianity not Mysteriorious* (1696) een duidelijk criterium neer voor gezonde religie: alles wat ‘mysterieus’ (i.e. niet-redelijk) is, dient te worden weggestreept. Zijn schoolvoorbeeld is de transsubstantiatieleer, dat brood en wijn in lichaam en bloed veranderen, wat in zijn ogen ‘magische onzin’ was. Ook wonderverhalen werden kritisch besproken. God als Schepper kon de natuur beïnvloeden, maar niet iets doen wat de rede zou beschouwen als een contradictie (zoals een maagdelijke geboorte). Hoewel hij veel dogma’s niet expliciet verwierp, was hij flink aan de poten aan het zagen van het orthodoxe christendom. Zijn tijdgenoot Tindal schreef *Christianity as Old as the Creation* (1730) waarin hij pleitte voor een puur natuurlijke religie die vooral om de goede ethiek draaide.



John Toland (1670-1722)

‘Onder *natuurlijke religie* versta ik het geloof in het bestaan van een God en het besef en de praktijk van die plichten die resulteren uit de kennis die we, middels onze rede, van hem en zijn volmaaktheden hebben en van onszelf en onze onvolmaaktheden hebben (...), zodat de religie van de natuur alles in zich opneemt wat gebaseerd is op het verstand en de aard der dingen. (...) Het is ons verstand dat ons tot het beeld van God maakt en het is ons verstand dat de gemeenschapsband is tussen hemel en aarde, tussen schepselen en de Schepper.’

Matthew Tindal in *Christianity as Old as Creation* (1730)¹²

10 Specifiek de eerste en derde kernwaarde.

11 Hill 2006:317-8; Olson 2013:53-6.

12 Tindal, ‘Christianity as Old as Creation’ in: Gay 1968:102-3, 109.

Deze natuurreligie is al zo oud als de schepping en door iedereen met behulp van de rede te achterhalen. Hiervoor is geen speciale openbaring nodig. De Amerikaanse theoloog Roger Olson noemt drie redenen waarom Tindals voorstel aantrekkelijk was voor die tijd:¹³

1. Veel ethiek, weinig dogma's, dus weinig redenen tot onderlinge strijd zoals in de godsdienstoorlogen.
2. Deze natuurlijke religie was goed verenigbaar met alle wetenschappelijke ontwikkelingen die werden gedaan.
3. De grote aandacht voor moraliteit sloot aan bij de dominante culturele waarden van fatsoenlijk leven.

Aan de hand van kartrekkers zoals Toland en Tindal kwam het bovennatuurlijke steeds meer op afstand te staan. Gods bestaan werd wel erkend, maar zijn inmenging werd overbodig. God werd de Grote Horlogemaker – die alles heeft gemaakt, in gang heeft gezet en zich vervolgens terugtrok. Mens en samenleving hebben genoeg aan hun redelijke capaciteiten om op een goede manier hun weg te vinden.

Toland en Tindal zijn twee Engelse voorbeelden. Ook in Frankrijk zien we vormen van redelijke religie tot ontplooiing komen (bijv. Pierre Bayle, Voltaire en Jean-Jacques Rousseau). In Duitsland zou de theologie zich pas later geconfronteerd weten met het Verlichtingsdenken en uiteindelijk ook met eigen theologische oplossingen komen. Een voorloper hiervan is *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716) en zijn monadenleer en de latere uitwerking daarvan door *Christian Wolff* (1679-1754). Op het vlak van de Bijbelwetenschap kunnen *Hermann S. Reimarus* (1694-1768) en *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1782) genoemd worden. Zij waren onder meer belangrijke grondleggers van de historisch-kritische benadering.¹⁴ Het zijn deze namen (naast Kant) waarmee de moderne theologie van de 19^e eeuw in gesprek is.¹⁵

De gereformeerde orthodoxie

De redelijke religie was niet het enige dat de klok sloeg in Europa. Verre van dat zelfs. We moeten goed begrijpen dat de rooms-katholieke en protestantse theologie konden teren op een eeuwenoude traditie en een diepgewortelde theologie kenden. Voor het rooms-katholicisme was dit verankerd in de bestaande instituten van het paus- en bisschoppendom, kerken en kloosterorden. De contrareformatorische theologie, opgesteld ten tijde van het concilie van Trente (1545-1563), vormde de ruggengraat van de theolo-

13 Ibid. 69.

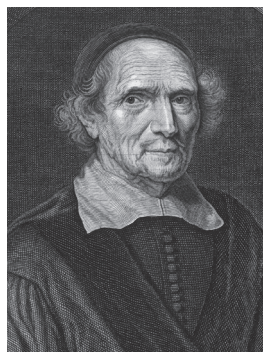
14 Zie pag. 63-4.

15 De Jong 1992:256-7; Olson 2013:52-70; Van den Akker & Nissen 2007:224-5.

gie. Wetenschap en geloof konden tot op zekere hoogte prima samengaan, zoals we duidelijk zien bij *Blaise Pascal* (1623-1662), waarbij deze dynamiek de theologie niet significant veranderde. Overal waar dit wél gebeurde wees Rome dit resoluut af. De invloed van het modernisme zou zich daarom in de rooms-katholieke traditie pas veel later echt laten voelen, maar dan zitten we al in de 19^e en zelfs de 20^e eeuw.¹⁶

Naarmate de theologie van de Reformatoren zich ontwikkelde, trad zij in een proces van *systematisering* en *confessionalisering* – de uitwerking van haar theologie in belijdenissen en dogma's. In de landen waar deze gereformeerde orthodoxie de ruimte kreeg (zoals Duitsland, Nederland, Scandinavië en Groot-Brittannië) werden met name de universiteiten en de zogeheten 'illustere scholen' (instellingen voor hoger onderwijs) de dragers van de gereformeerde theologie. Op deze instituten werd voornamelijk de scholastische methode uit de (vroeg) Middeleeuwen gehanteerd. Deze gereformeerde scholastiek werd in de 17^e eeuw hooggehouden door befaamde hoogleraren als Keckermann (Pruisen), Polanus en Turretini (beide Zwitserland) en Gomarus en Voetius (Nederland), samen met hun respectievelijke universiteiten. Vooral Nederland was een belangrijk centrum van gereformeerde orthodoxie, mede dankzij de relatieve vrijheid die daar bestond en de economische bloei die het een internationaal publiek gaf.¹⁷

De dragers van het Verlichtingsdenken waren regelmatig niet aan de academie gelieerd en vonden daardoor ook niet direct ingang in de hoofdstroom van de gereformeerde theologie. De gereformeerde scholastici waren capabele apologeten en niet meteen onder de indruk van modernistische denkbeelden. Een vrije denker als Descartes, tussen 1628-1649 wonend in Nederland, wakkerde dus wel een theologische controverse aan met zijn rationalisme, maar werd volop en effectief bestreden door mannen zoals *Gisbertus Voetius* (1589-1676).



Gisbertus Voetius
(1589-1676)

'Zo kan waarlijk van onze tijd gezegd worden: veel weten, weinig geweten, of, wat men in de oudheid zo vaak zei: deze tijd is rijk aan godsdiensten, maar arm aan vroomheid (...). Om dit voortwoekerende,

¹⁶ Zie uitgebreider hierover vanaf pag. 225.

¹⁷ Van Asselt 1996a:128; Van Asselt & Abels 2006:378-81; Abels & De Groot 2006:518; Vos 2013.

ernstige kwaad naar vermogen te weerstaan, besloten we vandaag de gewetens van allen, wien de zaak van hun God en hun heil enigermate ter harte gaat, hiervan te overtuigen: vroomheid moet met wetenschap verbonden zijn, vooral bij studenten en geleerden, en dat reeds in de gymnasia, in de loop van de studie.'

Inaugurele rede Voetius (Utrecht, 1634)

Pas in de loop van de 18^e eeuw sijpelden modernistisch-beïnvloede ideeën, in de vorm van bijvoorbeeld het genoemde Engelse deïsme, meer door op de gereformeerde faculteiten, maar bleven tegelijkertijd veel verzet oproepen.

Tegenover de Verlichtingstheologen hielden de scholastische theologen vast aan het gezag van de openbaring bóven de rede.¹⁸ Ik noemde Voetius' dispuut met Descartes al een titel zoals *Het vergift van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt* (1692) van gereformeerd predikant Jacobus Koelman, spreekt natuurlijk boekdelen.¹⁹ Tegelijk zochten de gereformeerde theologen zich ook te verhouden tot de wetenschappelijke ontwikkelingen en de wetenschap, dus een plek toe te bedelen ten opzichte van Schrift en geloof. Het is een karikatuur dat zij zich er simpelweg met een eenvoudige, dogmatische, of zelfs irrationele afwijzing van af wilden maken. Zij hanteerden uiterst scherpzinnige en rationele methoden in hun apologieën, maar integreerden niet²⁰ het rationalisme in hun vertrekpunten.²¹

Er waren ook conservatieve theologen die de deïstische 'toets van de redelijkheid' wel erkenden, maar volhielden dat alle orthodoxe standpunten daadwerkelijk die toets doorstonden. In Engeland zijn *Joseph Butler* (1692-1752) en *William Paley* (1743-1805) hiervan goede voorbeelden.²² Hoewel zij zich dus verzetten tegen de deïstische *conclusies*, erkenden zij in hun verdediging wél de deïstische *vooronderstellingen* (namelijk 'alles moet voldoen aan de toets van de rede'). De geschiedenis leert dat de conservatieve reactie op het modernisme in haar standpunten sterk antithetisch bleek, maar dat via

18 De Jong 1992:258.

19 Van Asselt & Abels 2006:477-81.

20 Dus geen type 4 van pag. 18-9.

21 Dat maakt de gereformeerde scholastiek, zoals wel wordt beweerd, dus niet meteen star rationalistisch of dogmatisch. Zij was wel rationeel, maar nam niet de rede, doch de openbaring door de Schrift als haar vertrekpunt. Dat is het onderscheid tussen rationalistische theologie (à la Descartes) en rationele theologie. Bovendien zochten scholastici zoals Voetius ook consequent leer en leven met elkaar te verbinden (Van Asselt 1996b en zie kader).

22 Olson 2013:70-2.

de achterdeur allerlei modernistische vooronderstellingen werden overgenomen.²³

Tot slot noemen we in dit verband nog Noord-Amerika, dat als kolonie in de loop van de 17^e en 18^e eeuw steeds belangrijker werd. *Jonathan Edwards* (1703-1758), ook wel de ‘grootste Amerikaanse theoloog’ genoemd, zou een bepalend denker zijn voor de meer conservatieve theologie die lange tijd daar dominant zou blijven. Tegelijkertijd kende Edwards figuren als Leibniz en Locke en schreef zijn theologie mede tegen de achtergrond van en in reactie op het Verlichtingsdenken en het centraliseren van de rede.²⁴ Daarnaast vond het Engelse deïsme ook gehoor, o.a. via politieke leiders zoals Thomas Jefferson en Benjamin Franklin, die hun religieuze en politieke ideeën ontwikkelden op basis van Verlichtingsidealen.²⁵

Piëtisme en Romantiek

Zoveel nadruk op het cognitieve en rationele kon niet zonder reactie blijven. We zien zowel kerkelijk als maatschappelijk dan ook een tegenbeweging ontstaan in de vorm van piëtisme en Romantiek. Als we de moderne theologie van de 19^e eeuw willen begrijpen, zullen we ook aandacht moeten geven aan deze tendensen.

Kerkelijk gezien werd er niet alleen gereageerd op insluipend rationalisme. Een misschien wel sterkere impuls ontstond vanwege de doorgaande confessionalisering en het starre dogmatische karakter dat het geloof kon krijgen. Vanuit de Reformatie werden de rechte leer en belijdenis benadrukt en volgens velen ten koste van de innerlijke, subjectieve en emotionele aspecten van het geloof en de juiste levenswandel. Al in de 16^e eeuw zien we dit geluid in de zogeheten ‘Radicale Reformatie’ opkomen en overall in Europa ontstaan in de 17^e en 18^e eeuw vernieuwingsbewegingen die het geloof willen terugroepen tot de ware godsdienstigheid. In Duitsland kwam het hoofdzakelijk lutherse piëtisme op onder aanvoering van namen als *Philipp Jacob Spener* (1635-1705) en *August Hermann Francke* (1663-1727). In Nederland ontstond de ‘Nadere Reformatie’, die het hart wilde ‘door-reformereren’ (bijv. *Willem à Brakel* - 1635-1711) en in Engeland eerst het puritanisme en later het methodisme van de broers Wesley. Deze



Nicolaus (von) Zinzendorf
(1700-1760)

23 Vgl. de conservatieve theologie besproken op pag. 76-81.

24 Chai 1998.

25 Hill 2006:319-20.

vernieuwingen waren niet strak georganiseerd, maar veeleer bewegingen van onderop, die elkaar bovendien beïnvloedden. Zo ontstond uit het Duitse piëtisme de hernhutter-beweging van *Nicolaus (von) Zinzendorf* (1700-1760), die weer de Wesley's inspireerde, waarop de Wesley's, samen met George Whitefield, weer een belangrijke schakel vormden voor de vernieuwingen in Noord-Amerika in de *Great Awakenings*. In het Franse rooms-katholicisme klonk ook, zij het minder breed, de roep terug naar een 'religie van het hart' (bijv. Jeanne Guyon) en begin 19^e eeuw zou ook in Zwitserland vernieuwing doorbreken onder de noemer van het Réveil.²⁶

Op maatschappelijk vlak stak de cultuurwind van de Romantiek op – een diverse beweging maar met dezelfde vraag: waar is het hart gebleven? De romantici riepen om meer ruimte voor de verbeelding, creativiteit en subjectiviteit. Zij waren niet tegen de rede – integendeel, in veel opzichten waren het welgestelde, intellectuele lieden die zich goed konden vinden in veel van de kernwaarden van het modernisme –, maar wel tegen de *alleenheerschappij* van de rede. Wij moeten onder de indruk zijn van wat de rede kan (be)grijpen, zo stelden zij, maar evenzeer over datgene wat de rede juist niet vatten kan, het mysterie, het eindeloze. Alleen wie ruimte laat voor het imagatieve, voor emotie en beleving, voor contemplatie, heeft de middelen in huis recht te doen aan die aspecten van het leven. Daarom is er ook volop ruimte voor kunst, muziek en literatuur. *Johann Wolfgang von Goethe* (1749-1832), *Ludwig von Beethoven* (1770-1827) en *Novalis* (1772-1801) personifiëren daarom de beweging. Op filosofisch vlak vinden we sporen hiervan bij *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), bij *Johann Georg Hamann* (1730-1788) en in het Duits idealisme (Fichte, Schelling, Hegel). Een goed voorbeeld van een theoloog die zowel bepaalde modernistische als romantische idealen incorporeert, is *Samuel Coleridge* (1772-1834). Hij zocht ruimte te maken voor zowel het redelijke in het geloof, als voor datgene wat boven de rede uitstijgt. Hij was van mening dat het redelijke nooit in conflict kon zijn met de mysteries van het geloof, omdat ze beide op een heel ander vlak liggen. Op meerdere manieren zien we hem hiermee op de moderne theologie van de 19^e eeuw anticiperen.²⁷

De plaats van kerk en theologie in de samenleving

Toen op dinsdag 14 juli 1789 de bestorming van de Bastille te Parijs plaatsvond, werden de modernistische tendensen doorvertaald naar de politieke situatie. De Franse revolutie luidde een nieuwe politieke situatie in, die via de daaropvolgende overheersing van Napoleon verstrekkende sociaal-politieke gevolgen voor heel Europa zou hebben en daarmee ook voor de plek van de kerk in diezelfde samenleving.

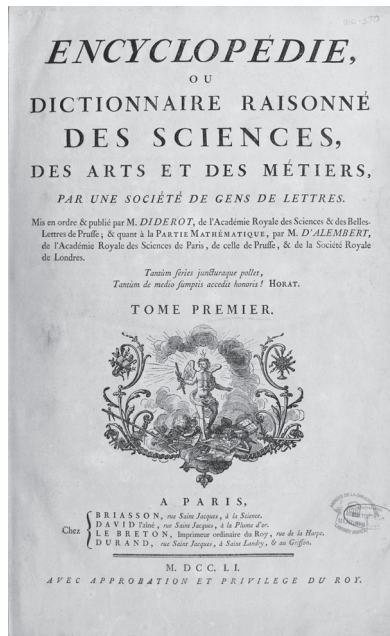
26 Van den Akker & Nissen 2007:212-6; Edwards 1997:390-405.

27 Olson 2013:108-14; vgl. bijv. Schleiermacher op pag. 47ev.

In de eerste plaats liet dit zich voelen in Frankrijk, waar de roomse kerk altijd verweven was met het *Ancien Régime* en dus ook mikpunt werd van de revolutie. Naarmate de revolutionairen radicaliseerden, werden alle uitingen van godsdienst verboden en ontkerstende Frankrijk in hoog tempo. Later matigde dit en kwam er godsdienstvrijheid voor allen. Vergelijkbare omwentelingen zien we rond de eeuwwisseling plaatsvinden in Nederland (de periode van de Bataafse Republiek, 1795-1806) en in tal van andere Europese landen.²⁸

Het verrast niet dat deze politieke ontwikkelingen uiteindelijk leidden tot de officiële scheiding van kerk en staat. Je ziet hier wat verderop de vierde kernwaarde van het modernisme genoemd zal worden, het meest concreet terug: het modernisme drong de samenleving naar secularisatie, waarin godsdienst steeds meer een privézaak werd.²⁹ Een andere vorm van verzelfstandiging gaat hiermee hand in hand, namelijk die van kennis. Eeuwenlang was de kerk de plaats geweest waar je naartoe ging voor raad, inzicht en om te weten hoe de dingen werkelijk zitten. Het modernisme bracht echter een scheiding aan tussen kerk en kennis. Niet langer de kerk, maar de *Encyclopédie* van Diderot en d'Alembert, uitgegeven tussen 1751-1772, als een soort 18^e-eeuwse Wikipedia, symboliseerde de ware bron van kennis en was beschikbaar voor ieder *individu* om met hulp van zijn *eigen* rede te achterhalen hoe iets zat.³⁰

In meerdere opzichten werd de kerk van de bepalende stem tot een 'roepende in de woestijn'. Zij kwam aan de zijlijn en voor de theologie betekende dit ook een totaal nieuw klimaat om vanuit te theologiseren. Mede deze veranderde rol vormt onderdeel van de uitdaging waar de moderne theologie van de 19^e eeuw voor stond. Zij was niet, zoals voorheen, de 'koningin van de wetenschap' en de filosofie haar 'dienstmaagd' (zoals de middeleeuwse theologie stelde), maar was in de ogen van veel denkers een 'pseudoweten-



Omslag van het eerste deel van de *Encyclopédie* (1751)

28 Van den Akker & Nissen 2007:227-9.

29 De Jong 1992:258-9.

30 Byrne 1996:1-2.

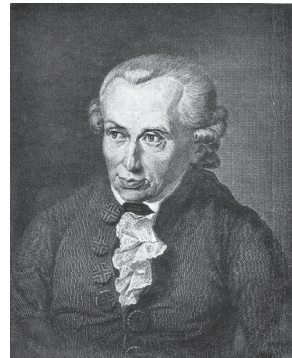
schap' geworden, wanneer zij nog steeds op basis van openbaring en niet van de rede uitspraken deed.³¹

Geheel in het verlengde van deze ontwikkeling is de uiteindelijke instelling van de 'duplex ordo' in de 19^e eeuw: de wettelijke vastlegging van een algemene en een kerkelijke, theologische faculteit. Dus opnieuw een scheiding, maar nu in de vorm van een afsplitsing: naast de eeuwenoude kerkelijke opleiding ontstond nu een theologieopleiding als 'zuivere' oefening in de godsdienstwetenschap op basis van de rede.³²

De erfenis van Kant

Inleiding

'De invloed van Kant op de theologie van de eeuwen na hem is moeilijk te overschatten',³³ stelt Van de Beek en velen, zo niet allen, beamen dat met hem. Niet dat ze daar allemaal zo gelukkig van worden, maar het valt nu eenmaal moeilijk te ontkennen. *Immanuel Kant (1724-1804)* bracht in zekere zin de filosofie van de Verlichting tot een hoogtepunt en zijn variant hiervan was de erfenis waarover de nabestaanden nog flink zouden soebatten. Niet over wie er met het geld vandoor mocht – zo rijk werden filosofen niet in de 18^e eeuw – maar wel over de kritische vragen rondom God, geloof en theologie die hij opwierp.



Immanuel Kant in 1791

De reden dat deze vragen zo'n impact hadden, was dat ze aanhaken bij de prolegomena, de basisuitgangspunten, van de theologie.

Prolegomena betekent 'hetgeen eerst gezegd moet worden' of 'voorwoord'. Het is in traditionele dogmatieken vaak het eerste thema dat wordt behandeld. Denk aan vragen zoals 'wat is theologie?' en 'waar kunnen we God uit kennen?' Die zullen eerst langs moeten komen, voordat je aan een vraag als 'wie is God?' kunt toekomen. Van nature hebben de prolegomena een meer filosofisch karakter, vanwege de fundamentele aard van de vragen die er worden gesteld.

³¹ Olson 2013:37.

³² Van de Beek 2009:14-15; vgl. pag. 64.

³³ Ibid. 31.

Eén van de vragen die Kant voorop stelde was ‘wat kan ik weten?’ Een vraag die de theologie ook éérst (in haar prolegomena) zal moeten beantwoorden. Alleen, Kants antwoorden wat wel (en niet) geweten kan worden, verschillen flink van wat de theologie altijd had geleerd en stelden daar paal en perk aan. Dit alles zullen de paragrafen die volgen uit de doeken doen.

Kant en Godskennis

De deïstische God van de redelijke religie kwam dan misschien wel steeds verder op afstand te staan, er viel tenminste nog wat over Hem te zeggen. Rationele kennis over God was namelijk nog altijd mogelijk, hetzij via de zintuigen (zoals het empirisme in het spoor van Locke stelde), hetzij langs de weg van het zuivere, theoretische denken (zoals het rationalisme in de lijn van Descartes stelde). Nu was er een empirist, *David Hume (1711-1776)*, die echter een stap verder ging dan zijn collega's. Hij stelde dat, áls de mens alleen kennis verkrijgt langs de weg van de zintuigen, dat dan diezelfde mens in feite alleen zeker kan zijn over de indruk op zijn zintuigen en niet over de werkelijkheid die daarachter schuilgaat. Ik kan wel iets zintuiglijk ervaren, maar ik weet dan alleen zeker dat ik deze ervaring heb, maar wie garandeert mij dat de werkelijkheid die de ervaring veroorzaakt ook zo is zoals ik waarneem? Hume was dus nogal sceptisch over hoe zeker we over de objectieve werkelijkheid kunnen zijn en daarmee dus ook over het bestaan van God en de vraag Wie Hij is.

Hume's scepticisme was Kants *wake-up call*. Voor een deel kon hij mee in de denkwijze van Hume, maar deels ook niet. In zijn *Kritik der reinen Vernunft (1781)*³⁴ stelt hij daarom de vraag ‘wat kan ik weten?’ centraal. Kant beantwoordt dit met een synthese van het rationalisme en empirisme. Aan de ene kant kunnen wij alleen maar kennen door onze zintuigen, maar aan de andere kant heeft ons denken invloed op de manier waarop we deze kennis uiteindelijk bezitten. Wij ordenen namelijk datgene wat via onze zintuigen tot ons komt direct in vaste denkcategorieën. Wat wij dus weten is een combinatie van de indrukken van onze ervaring en het ‘verwerkingsproces’ van onze categorieën.³⁵

Wat betekent dit voor Kant in wat hij meent dat we over God kunnen weten? Aangezien onze kennis gebaseerd is op het waarneembare is die vorm van kennis volgens Kant niet mogelijk. De ‘zuivere rede’ heeft geen toegang tot dat wat buiten de zintuigen valt en dat is nou juist waar God Zich bevindt. Dat betekent echter niet dat op basis hiervan gezegd kan worden of God wel of niet bestaat, alleen dat we langs de weg van de zuivere rede hier geen uitspraken over kunnen doen.

34 Nederlands: *Kritiek van de zuivere rede*.

35 Hierover valt natuurlijk veel meer te zeggen. Een toegankelijk beginpunt is Van den Brink 2000:218-23; vgl. ook Benjamins 2008:21-29.

Dit betekent ook dat Kant een einde maakte aan de bestaande godsbewijzen. Die werken namelijk op basis van zintuiglijke waarneming van de schepping om vervolgens te redeneren tot op het bestaan van God. Waar aanhangers van de redelijke religie in de natuur sporen van God zagen, waren dit voor Kant alleen maar reflecties van hun eigen denkcategorieën. Bijvoorbeeld dat God als allereerste oorzaak moet worden aangewezen (het kosmologisch godsbewijs), is volgens Kant allemaal een reflectie van de structuur van ons denken, dat nu eenmaal in termen van oorzaak en gevolg móet denken; het bewijst dus niets.³⁶

Toch wil Kant niet, zoals Hume, concluderen dat we verder over God moeten zwijgen. Voor onze filosoof is dit een heel belangrijk gegeven. Kant is nooit op zoek geweest om geloof in God te hinderen, hij wilde het juist – naar zijn eigen maatstaven, dat wel – *op vaste grond zetten*. De bestaande, traditionele wegen om tot Godskennis te komen (openbaring, Bijbel, kerkelijke traditie, godsbewijzen) deugden kennistheoretisch echter volgens hem niet en zijn dus ook alleen maar schadelijk. Uiteindelijk leiden ze tot atheïsme, want hun argumentatie is zwak.³⁷ Door dus heel scherp de ‘theoretische rede’ af te bakenen, wordt duidelijk dat die route voor Godskennis gesloten is. Maar voor Kant is dat niet de enige route om rationeel iets te kunnen stellen. De tweede route is die van de ‘praktische rede’ en dáár kan God wél een plek krijgen.

In schema ziet dat er als volgt uit:³⁸



Er is dus nog ruimte voor God, niet in ons theoretisch kennen, maar langs de weg van ons praktisch kennen. Deze omzetting zou grote theologische gevolgen hebben.

³⁶ Olson 2013:74-87; Berkhof 1989:2-3; Van den Akker & Nissen 2007:225-26.

³⁷ Berkhof 1989:3-6.

³⁸ Vgl. Störig 1994:69.

In zijn *Kritiek van de zuivere rede* schreef Kant de volgende beroemd geworden woorden:

'Ik moest dus het weten opheffen, om plaats te verkrijgen voor het geloof. Het vooroordeel dat in de metafysica vooruitgang geboekt kan worden zonder een kritiek van de zuivere rede, is de ware bron van alle ongelof dat strijdig is met de zedelijkheid, en dat altijd zeer dogmatisch is.'³⁹

Kant en theologie

Wat bedoelt Kant met de praktische rede? Hij schrijft er uitgebreid over in zijn tweede hoofdwerk *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).⁴⁰ Dat draait om de vraag 'wat moet ik doen?' Volgens Kant is de mens een moreel wezen en heeft hij een moreel zelfbewustzijn. Wil dit kunnen functioneren, wil dus de mens weten en handelen op moreel verantwoorde wijze, dan zal daar een rationele basis voor nodig zijn. Dat is de praktische rede, zij vormt de rationele basis van het moreel en redelijk handelen van de mens.⁴¹ Waar bestaat deze basis dan uit? Drie dingen moeten volgens Kant worden verondersteld:

1. Vrijheid – zodat de mens kan kiezen.
2. Onsterfelijkheid – zodat de mens na dit leven moreel ter verantwoording kan worden geroepen.
3. God – die nodig is om die onsterfelijkheid en het ter verantwoording roepen van de mens te garanderen.

Zo krijgt God bij Kant een plek vanwege het moreel handelen van de mens. Omdat er zoiets is als moreel handelen, moet ook wel het bestaan van God worden gepostuleerd (dat is: achteraf worden vastgesteld).

De erfenis die Kant de theologie naliet, vat ik samen onder twee grote en ingrijpende consequenties. In de eerste plaats verandert de theologie compleet wanneer met Kant wordt ingestemd dat theoretische kennis over God niet mogelijk is. Daarmee kan er een streep door het grootste gedeelte van de dogmatiek. Als je met Kant de openbaringsbron voor onze Godskennis sluit, dan droogt het spreken over God vanzelf op. Voor veel theologen zal dit een onaanvaardbare gedachte zijn, maar dan zullen ze wel een plausibel alternatief moeten vinden op Kants antwoord op de vraag 'wat kan ik weten?' Dat

³⁹ Kant 2004:B xxx.

⁴⁰ Nederlands: *Kritiek van de praktische rede*.

⁴¹ Harrison 2007:86.

is het grote dilemma waarmee de moderne theologie zich geconfronteerd weet: óf ik ga mee met Kant en stop met spreken over God óf ik ga niet mee met Kant en krijg daarmee filosofisch en intellectueel de wind tegen.

In de tweede plaats betekende het plaatsen van God in de praktische rede, dat na Kant het morele handelen het nieuwe centrum van de theologie werd. Voor de theologie die de uitgangspunten van Kant niet zomaar terzijde wilde schuiven, verschoof de balans steeds nadrukkelijker van dogmatiek naar ethiek. Theologie zou zich meer moeten bezighouden met wat er van de mens gevraagd wordt, dan wat de mens zou moeten vinden, denken of weten. Dit verklaart veel tendensen bij moderne theologen uit de 19^e eeuw die aan wilden sluiten bij het intellectuele denkklimaat, dat, in elk geval in grote delen van het Europese continent,⁴² gedomineerd werd door Kant. Zo zien we minder accent komen op de Goddelijkheid van Christus en zijn heilswerk en meer focus op zijn rol als voorbeeld en moreel leraar. Ook wordt aan deelgebieden zoals de eschatologie en de triniteitsleer door moderne theologen van de 19^e eeuw steeds minder vaak serieuze aandacht gegeven.

Kenmerken van het modernisme

Inleiding

Het geheel aan bewegingen, tendensen en krachten dat tussen 1500 en 1800 in Europa ontstond en een impact zou hebben op alle terreinen van de samenleving, kan worden samengevat in het begrip modernisme. Merk op dat ik spreek van modernisme en niet van moderniteit. Het is namelijk een beweging, een *ethos*, een intellectuele en culturele wind die opstak, een *Zeitgeist* en daarmee een invloed die iets wil propageren. Die was breed en gevarieerd en werkte op verschillende manieren uit, maar kenmerkte zich wel door bepaalde kernwaarden die het vertegenwoordigde en zocht te verbreiden. Deze paragraaf zet deze kernwaarden op een rij. Ik neem daarbij mijn uitgangspunt in de uiteenzettingen van de Amerikaanse theologen Roger Olsen en James Byrne.⁴³

Zeven kernwaarden

De volgende zeven kernwaarden waren aanwezig in het modernistische denkklimaat.

42 Vgl. Edwards 1997:365-66.

43 Olson 2013:23-29; Byrne 1996:1-26.

1. *Geloof in de kracht van de rede*

Kant vatte het adagium van de Verlichting samen met *sapere aude!* – heb de moed je van je eigen verstand te bedienen; durf te denken! Dat wijst op de steeds centralere rol die de rede kreeg toebedeeld in alle facetten van het leven. Er is sprake van ‘een bijna grenzeloos vertrouwen in de *rede of ratio*, in het verstand van de mens en in diens vermogen om op grond van dat verstand goed te handelen’.⁴⁴ Dit vertrouwen kwam niet uit de lucht vallen, maar ontstond uit de wetenschappelijke ontdekkingen waardoor men met behulp van rationele overwegingen steeds meer inzicht kreeg in de werkingen van de natuur. Er ontstond daardoor een soort intellectueel enthousiasme en nieuwsgierigheid: wat kan er allemaal nog meer worden begrepen met behulp van rationele uitgangspunten?

Dat wil niet zeggen dat ze vóór 1500 niet rationeel dachten (integendeel!), maar het draait hier om de *plaats* van de rede: die werd het absolute vertrekpunt voor wat waar en goed is (tegenover bijv. openbaring vanuit Bijbel of kerkelijke traditie).⁴⁵ Sherlock Holmes is voor het modernisme wat dat betreft het prototype: geen plaats meer voor bijgeloof. Rationaliteit was er altijd al en rationele methodes net zozeer, maar nu is er sprake van een nieuw *rationalisme*.

Gaandeweg won de rede steeds meer terrein (natuurwetenschap, politiek, religie, ethiek) en drong daarmee de oude uitgangspunten van traditie, kerk en openbaring terug. Dat brengt ons bij het tweede punt.

2. *Vertrouw niet zomaar de instituten en tradities van vroeger*

Op grond van de progressie die rationalisme en wetenschap boekten, begon men geleidelijk steeds meer de bestaande manieren van denken en doen te bevragen. Er ontstond een scepticisme over alles wat voorheen als gezaghebbend werd gezien. Op verschillende vlakken trad dit naar voren. In *religieus* opzicht betekende dit een groeiend wantrouwen in de kerk en haar waarheidsclaims. Dit werd alleen maar gevoed door de godsdienstoorlogen eind 16^e en begin 17^e eeuw, die nog maar eens duidelijk maakten dat kerk en religie alléén niet voor een goede en stabiele samenleving konden zorgen. Daar kwam het soms ongenueanceerde en gewelddadige verzet van de kerk op de wetenschappelijke vooruitgang nog eens bij. Daardoor groeiden de kritiek en scepsis jegens de kerk en kwam haar maatschappelijke positie steeds meer onder druk te staan.⁴⁶

In *politiek* opzicht kwam het ook tot een omwenteling, doordat de be-

44 Van den Akker & Nissen 2007:223.

45 Vergelijk Descartes' *cogito ergo sum*, waarin denken (*cogere*) de maat wordt voor ontwijfelbare stellingen.

46 Harrison 2007:83; De Jong 1992:254; vgl. pag. 33-5.

staande instituten van keizer en monarchie steeds meer op hun houdbaarheid en rechtvaardigheid werden bevroegd. Ook in *filosofisch* opzicht ontstond er scepsis en wel ten aanzien van de betrouwbaarheid van ons kennen. Een kritisch filosoof zoals David Hume betwijfelde openlijk of zelfs de meest alledaagse zaken in feite wel echt door ons betrouwbaar gekend konden worden.

3. *Denk wetenschappelijk*

De filosoof en wetenschapper *Francis Bacon (1561-1626)* zei ooit dat wetenschap nooit vooruit komt door ‘nieuwe dingen op oude zaken te enten’⁴⁷ – een nieuwe manier van kennisverwerving is nodig. Het modernisme staat voor een wetenschappelijke benadering die zoveel mogelijk alle waarneembare zaken zoekt onder te brengen in wetten. Of het nu de beweging van de hemellichamen betreft (Galilei, Kepler), gedrag van fysieke objecten (Newton), economische ontwikkelingen (Smith) of de politiek (Hobbes, Locke), de gebruikelijke methode wordt: de rationele wetmatigheden in kaart brengen en zo beheersbaar maken. En hoewel dit gaandeweg nog schijnbaar probleemloos gecombineerd kon worden met het traditionele geloof in God (Newton stelde zelf nog: ‘I’m only thinking God’s thoughts after Him’), kon rond 1800, op Napoleons vraag welke rol God had in zijn kijk op de werking van het universum, door de astronoom-wiskundige Laplace gezegd worden: ‘Mijnheer, die hypothese had ik niet langer nodig.’⁴⁸

4. *Leef succesvol zonder God*

De genoemde tendensen creëerden een proces van secularisatie – de ‘ontgoddelijking’ van de samenleving. God en religie werden hoe langer hoe meer naar de rand van het leven en in de privésfeer geduwd. Wetenschap, maatschappij en cultuur gingen op eigen benen staan en werden steeds autonomer. Hoewel dit proces nog lang niet afgerond was bij aanvang van de 19^e eeuw, liggen er wel wortels van het secularisatieproces in het modernisme. De wereld werd ‘mondig’, kon haar eigen antwoorden formuleren op de bestaande vragen en had daarvoor geen God, kerk of traditie meer nodig.⁴⁹ Sterker nog, God werd in toenemende mate geproblematiseerd. Een typisch voorbeeld vinden we bij de Franse Verlichtingsdenker *Voltaire (1694-1778)*, die in reactie op de verschrikkelijke aardbevingsramp van Lissabon (1755) in bijtende satire afrekende met een God die de wereld ten goede zou besturen.⁵⁰

47 Byrne 1996:10.

48 Olson 2013:31; vertaald vanuit het Engels.

49 Vgl. Bonhoeffer 1978:299-300, pag. 138-41.

50 Harrison 2007:84-85.

'Zou het de treurige inwoners
 van deze brandende en desolate kusten
 troosten hun te zeggen: 'Leg je leven af in vrede,
 voor het goed van de wereld zijn jullie huizen geofferd.
 Jullie verwoeste paleizen zullen anderen herbouwen,
 andere volken zullen jullie muren optrekken.
 Het Noorden verrijkt zich dankzij jullie ongelukkig verlies.
 Jullie ziekten zijn maar een schakeltje in een algemene wet.
 Voor God zijn jullie als laag, kruipende wormen,
 die wachten in jullie voorbestemde graven?'
 Wat een toespraak om te houden naar slachtoffers van zulke meedo-
 genloosheid!
 Voeg aan hun pijn toch niet zo'n wrede belediging toe!

Nee, dring aan mijn gepijnigde hart
 deze ijzeren en onveranderlijke wetten,
 deze rigide keten van lichamen, geesten en werelden, niet op.
 Dromen van bloedeloze denkers zijn die gedachten.
 God houdt de ketting vast; is zelf niet geketend.
 Door zijn mildheid is alles voorbereid.
 Hij is niet onverbiddelijk, maar vrij en rechtvaardig.
 Waarom lijden we dan zo, onder zo'n Rechtvaardige?
 Daar is de knoop die jullie denkers hebben te ontwarren.
 Dacht je dat je onze ziekte genezen zou door ontkenning?'

Voltaire, *Gedicht over de ramp van Lissabon* (1756)⁵¹

5. *Breng historische gebeurtenissen met elkaar in verband*

Ook de geschiedenis zélf werd gaandeweg steeds meer voorwerp van onderzoek. Wat is er nu écht gebeurd?⁵² Hoe komt de geschiedenis tot stand? Moeten we bepaalde gebeurtenissen echt aan God toeschrijven of zit het toch anders? De idee dat de geschiedenis in zichzelf kon en moest worden begrepen, vatte post. Er is ook een historische natuurwet: wat vandaag gebeurt, is een gevolg van gisteren en morgen is een product van vandaag. Er zijn dus slechts *causale*, horizontale verbanden in de geschiedenis, zonder verticale, Goddelijke ingrepen.

⁵¹ Voltaire 1912:257; vertaald uit het Engels.

⁵² Hier liggen ook de wortels van de historisch-kritische benadering – zie pag. 63-4.

6. *Verwacht een betere toekomst*

Het zal niet verbazen dat de wetenschappelijke *success story* en de bevrijding van oude gezagsinstanties een groot geloof gaf in de vooruitgang van de mensheid. Het modernisme is dan ook gestempeld door een fundamenteel optimisme. Voltaire verwachtte minder bijgeloof, minder fanatisme en minder ellende naarmate kerk en religie de mond zou worden gesnoerd. De nieuwe fundamenteen voor kennisverwerving, technologische vooruitgang en inrichting van de samenleving beloofden dat het alleen maar beter zou worden.

7. *Stel de mens in het middelpunt*

De Engelse poëet Alexander Pope schreef het beroemde vers:

Know then thyself;
presume not God to scan.
The proper study of mankind is man.

Met het rationalisme en sciëntisme werden de cognitieve capaciteiten van de mens het bepalende criterium voor waarheid, met het scepticisme en secularisme werden God, kerk en religie in toenemende mate als irrelevant afgedaan, met het *historicisme* werd de mens de schrijver van het verhaal van de geschiedenis en in het *optimisme* de menselijke capaciteiten het voorwerp van de hoop. Het *antropocentrisme* is dan ook een diepliggende waarde van het modernisme en zou dan ook één van de grootste uitdagingen worden voor de theologie van na 1800.

Het modernistische verhaal

De term ‘Verlichting’ (Duits: *Aufklärung*; Frans: *siècle de Lumières*) is geen neutrale term. Het draagt de gedachte mee dat er opheldering is gekomen, het licht ontstoken is, men sindsdien scherp is gaan zien. Het bergt in zich de idee van de westers-wetenschappelijke progressie en triomftocht. En hoewel dit door met name de gebeurtenissen van de 20^e eeuw is gerelativeerd en ook door het postmodernisme wordt aangevochten, resteert er in de breedte van wetenschap en samenleving het besef dat de modernistische idealen een succesverhaal hebben geschreven en dat ‘we’ ‘verder’ zijn.

De vraag is natuurlijk: wie zijn de ‘we’ en wat is ‘verder’? Veel theologen en ook moderne theologen zullen de situatie dan ook anders taxeren.⁵³ Er

53 Wie de modernistische invloed met lede ogen aanziet, kan er tegen vechten (zoals conservatieve theologen), maar er ook voor kiezen terug te grijpen op het premoderne en van daaruit opnieuw proberen voor deze tijd te theologiseren. Dit zien we bijvoorbeeld in de rooms-katholieke *nouvelle theologie* begin 20^e eeuw (pag. 236-9) en bij *Radical Orthodoxy* (pag. 203-6) gebeuren. Zij zien de weg vooruit, door eerst een paar afslagen terug te gaan.

wordt wel, naar een bekende uitdrukking van de Amerikaanse auteur Walter Lippmann, gesproken over ‘modernistisch zuur’⁵⁴ – een verwijzing naar de corroderende werking van het modernisme op kerk en religie, alhoewel niemand de goede vruchten van de moderniteit zal willen ontkennen.⁵⁵ Tot op de dag van vandaag wordt het proces van secularisatie betreurd en als een ‘verduistering’ omschreven.⁵⁶

Los van de vraag hoe we het proces van secularisatie, dat met het modernisme meekwam, precies moeten waarderen, is het belangrijk deze goed te duiden. Vaak wordt secularisatie oppervlakkig weggezet als de vermindering van het religieuze in de samenleving. En hoewel dit in zekere zin niet onwaar is (zelfs met inachtneming van een eventuele hernieuwde interesse van de afgelopen decennia in religie en spiritualiteit), loopt deze zienswijze het risico de wezenlijk *religieuze* aard van het modernisme over het hoofd te zien. Achter secularisatie staat secularisme. Het werk van filosoof Charles Taylor is in dit opzicht baanbrekend geweest. Zijn analyse van het proces van secularisatie van de afgelopen eeuwen toont aan dat het seculiere niet zozeer ontstaat wanneer we al het religieus-transcendente wegstrepen (zoals vaak impliciet of expliciet wordt gedacht), *maar dat de westerse samenleving heeft geleerd het religieus-transcendente te vinden in het natuurlijke, ‘seculiere’*.⁵⁷ Inderdaad: ‘geleerd’. Niet als een logisch of natuurlijk proces dat wel moest gebeuren, maar als iets dat werd ‘bereikt’, onder de invloed van de geschetste tendensen en hervormingen van het modernisme.⁵⁸

Waarom is dit belangrijk om in te zien? In de eerste plaats om het verhaal van het modernisme te herkennen en daarmee zijn ‘religieuze’ aard. Naarmate een samenleving moderniseert, verliest het religieuze niet automatisch terrein; zij verplaatst het slechts. Ten tweede levert dit raakvlakken op voor de theologie. Als een gesecculariseerde cultuur een religieuze dieptedimensie heeft, dan heeft zij ook een ‘theologie’. Dit biedt kansen voor een moderne theologie om aan te haken en het gesprek aan te gaan.

Nu de voorlopers en achtergronden zijn doorgenomen, zijn we zover om met de moderne theologie zélf aan te vangen. Om te beginnen die van de 19^e eeuw in het volgende hoofdstuk.

54 Eng. ‘the acids of modernity’; Lippmann 2009:51.

55 De Britse nieuwtestamenticus Nicholas T. Wright grapt ooit tijdens een lezing dat hij geen groot fan is van het modernisme, maar toch liever een *moderne* tandarts heeft dan een *premoderne* tandarts, laat staan een – God verhoede – *postmoderne* tandarts.

56 Vgl. Van de Beek 1994a.

57 Taylor 2007.

58 Ibid.:23-218; Smith 2014:26-46.

Het verhaal van de moderne theologie is het verhaal van mensen die tasten naar God. Tegen de stroom in of juist met de stroom mee van alle moderne en postmoderne ontwikkelingen probeerden theologen verantwoord te spreken over God en geloof. Hun zoektocht leverde niet alleen verrassende en creatieve theologie op, maar toont ook hoe deze met duizend draden verbonden is aan hun levensloop en tijd. Een inspirerende kennismaking met de theologie van de afgelopen twee eeuwen.

Leeflang heeft een erg nuttig boek geschreven. Het is een goed overzicht van de ontwikkelingen in de theologie van de laatste eeuwen. Ooit heb ik zelf ook zo'n overzicht geschreven, maar dat is inmiddels gedateerd. Leeflangs boek is niet alleen up to date, maar ook breder, meer omvattend en laat verbanden zien. Veel studenten (en anderen) zullen hier hun winst mee kunnen doen.'

DR. BRAM VAN DE BEEK

Leeflang faciliteert als betrouwbare gids een boeiende kennismaking met tal van theologen die zich bewegen in het spanningsveld tussen kerk en moderniteit. Je wordt geïnspireerd om betrokken te zijn bij de roeping om actueel en relevant te theologiseren.'

DR. JAN HOEK

Evert Leeflang (1987) studeerde theologie aan de Evangelische Theologische Faculteit te Leuven. Hij is als opleidingscoördinator Theologie en docent Systematische theologie en Hermeneutiek verbonden aan het Evangelisch College.



ISBN 978 90 435 3848 0 • NUR 700

