

VERSLAG VAN HET SYMPOSIUM OVER POLITIEKE THEOLOGIE IN DE NEGENTIENDE EEUW

Aart de Groot

Op 22 april jl. bespraken in Utrecht in het gebouw van het Instituut voor pedagogische en andragogische wetenschappen der Rijksuniversiteit een dertigtal symposiumdeelnemers onder leiding van prof. dr J.A. Bornewasser het thema: Politieke theologie in de negentiende eeuw. Het werd ingeleid door prof. dr H.W. de Knijff en dr A.W.J. Houtepen. Het hier nu volgende verslag berust op de notulen gemaakt door de heren P. van der Schans en P. Wansink, die ik hierbij hartelijk dank voor hun medewerking. Het verslag veronderstelt als bekend wat de beide inleiders al over het thema hebben geschreven in *DNK* nr. 14 evenals de aankondiging van het symposium door de redactie in 13.

Van de vele vragen die hij ter oriëntering in de problematiek in 14 had opgeworpen, werkte De Knijff in zijn inleiding enkele uit aan de hand van de volgende hypothese: Het 'seculum' - een ondanks zijn vaagheid toch wel hanteerbare term - heeft de tendentie de openbaring(swerkelijkheid) integraal af te lossen en op te volgen. Dit is een proces dat zich niet zonder pathos sinds de Franse revolutie in onze cultuur voltrekt en dat ondanks heftige tegenstand van het reformatorische denken (De Knijff liet het Rooms-Katholicisme in zijn inleiding buiten beschouwing) nu al zover is voortgeschreden, dat de meeste Nederlanders zich niet meer bewust zijn van de christelijke oorsprong van de waarden waaruit zij leven. Wie weet hoe Karl Barth ten tijde van en vlak na de eerste wereldoorlog heeft afgerekend met de idee van het christelijk Europa en openbaring en seculum (c.q. werkelijkheid) radicaal tegenover elkaar plaatste, ziet de betrekkelijkheid van bepaalde tegenbewegingen tegen de opmars van het seculum. Men kan denken aan de wijze waarop A. Kuyper en de zijnen een muur rondom het corpus christianum wilden bouwen, of Ph.J. Hoedemaker een door de kerk of het christelijk geloof beheerste staat voorstond. Nu accepteerde Kuyper zelf niet een volledig neutrale staat en men kan zeggen, dat ook Hoedemaker water in de theocratische wijn deed. Voor deze en dergelijke pogingen om het seculum te bedwingen was de barthiaanse kritiek schokkend. Ondanks min of meer giftige tegenaanvallen van gereformeerde zijde is Barths les toch wel

aangenomen: openbaring is niet te verrekenen in het seculum. De Knijff gaat er echter van uit, dat openbaring wel "operabel" is te maken. Daarbij laat zich het reële volksbestaan niet elimineren. Hij hield een krachtig pleidooi voor versterking van het historisch besef, want een Europese staat die zich los van de christelijke traditie verstaat, loopt z.i. de kans te verworden tot een pandemonium. Tenslotte legde De Knijff de kerkhistorici de volgende vragen voor: Moeten we niet moeite doen om de visie op kerk en samenleving van onze grote negentiende-eeuwse theologen beter te leren kennen? We willen toch de theologische continuïteit met de vorige eeuw handhaven? Waren er in de vorige eeuw geen figuren die de revolutionaire ideeën met het establishment poogden te verenigen, zoals misschien een Van der Bruggen? Figuren die in beide stromingen wilden staan, zijn voor het huidige onderzoek van het grootste belang; denk ook aan de christen-socialisten.

Houtepen begon met eraan te herinneren, dat het negentiende-eeuwse katholicisme in Nederland volgens het gangbare getuigenis van kerkhistorici weinig participeerde in de nationale cultuur. Lijdzzaamheid, gehoorzaamheid, goede manieren en een individualistische opvatting omtrent het heil overheersten. Er was nog de mentaliteit van de schuilkerk, of wil men, van het ghetto, die het tegenwicht tegen de Franse revolutie zocht in versterking van de band met Rome. Men kan van een eigen Nederlandse theologie niet spreken. Met de overige katholieke theologie van die eeuw, die we wel aan Frankrijk, Duitsland en Engeland moeten ontleen, hebben katholieke theologen van thans veelal een gebroken relatie. Dat geldt zeker ook voor die theologie, die men met Bernard Plongeron onder de naam "politieke theologie van de negentiende eeuw" zou kunnen vangen: al hetgeen in de kontekst van (Franse) revolutie en restauratie geschreven is over de verhouding van kerk en staat, kerk en sociale orde. Vaticanum II is het symbool van deze gebroken relatie geworden. Dit concilie heeft ook voor wat de opvattingen over "seculum" (het tijdelijke, de geschiedenis, de culturele kontekst van het Evangelie) betreft, een andere koers uitgezet dan Vaticanum I. De aanvaarding van de legitieme autonomie van het seculum als civiele orde en "aardse waarden" en een positieve, soms wat naïef-optimistische waardering van de twintigste-eeuwse cultuur (wetenschap, techniek, sociaal bewustzijn) vormen de achtergrond van het denken van die theologen, die Vaticanum II hebben bepaald: Chenu, Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng. Het hoeft dan ook nauwelijks te verbazen, dat de

secularisatietheologie van de jaren zestig in katholieke kring op veel meer sympathie kon rekenen dan op het reformatorische erf. In de laatste tien jaar zien we tegen deze te simpele acceptatie een reactie. Het naieve optimisme voor de burgerlijke vrijheidsidealen en van de gesecculariseerde cultuur roept het protest wakker van de politieke theologie van met name J.B. Metz, alsook, vanuit zijn christologie, van E. Schillebeeckx. De bewustwording van de funeste gevolgen van het nog altijd durende bondgenootschap van kerk en staat in Latijns-Amerika heeft, in de situatie van armoede en sociaal onrecht van de massa, de bevrijdingstheologie in het leven geroepen, die gelijkelijk kerk-kritisch en maatschappij-kritisch is. Maar noch de autonomie van de politieke en sociale structuren noch het principe van de scheiding van kerk en staat worden daarbij opnieuw ter discussie gesteld. De kritiek op de gewone, ook politieke gang van zaken van evangelische motieven uit is er niet minder om. Volgens Houtepen heeft historisch gesproken de aanvaarding van de secularisatie de kerk en de theologie vrijgemaakt om een eigen profetisch geluid te laten horen, dat niet opnieuw theocratisch kan worden misverstaan. De vraag aan historici nu, moet zijn, of een dergelijke houding tegenover het seculum die men als "kritische loyaliteit" zou moeten bestempelen, ook bij negentiende-eeuwse katholieke theologen te vinden is geweest en voor wat Nederland betreft, of sporen van zulk een houding ook te vinden zijn binnen het nog prille bedrijf van katholieke theologiebeoefening destijds. Zijn er ook theologen, die toen niet aan het woord hebben kunnen komen, die vóór Marx al het belang van de sociale vragen hebben gezien en in hun theologie verwerkt? Hebben we ook in onze geschiedkundige conceptie teveel naar hen geluisterd die aan de kant stonden van de machtigen en de belanghebbenden? De bevrijdingstheologie uit Latijns-Amerika attendeert ons op de gesproken theologie (*theologia hablada*); was die er bij ons in de vorige eeuw misschien ook wel, maar zijn we die vergeten?

Zoals in de beide inleidingen speelde ook in de hierop aansluitende discussie het begrip seculum een belangrijke rol. Het werd door De Knijff veel negatiever gewaardeerd dan door Houtepen. De Knijff vreesde, dat men, wanneer men niet meer van een tegenstelling tussen openbaring en seculum wil spreken, te snel tot bepaalde conclusies komt. Bij sommige deelnemers leefde echter de vraag, of voor een bestudering van de vorige eeuw de term seculum überhaupt wel zo bruikbaar is. Ook kwam de verhouding van seculari-

sering en achttiende-eeuwse verlichting aan de orde, en zelfs werd de noodzaak beseft met de politiektheologische problematiek terug te gaan tot het oudste christendom, wil men goed zicht krijgen op het ontstaan van de z.g. privatisering van het geloof die in de vorige eeuw overheerste. Ter verklaring van de verschillen in de interpretatie van het seculum werd gewezen op de wijze, waarop het schema natuur-bovennatuur in de katholieke theologie fungeert.

Het is, zo werd overigens gesteld, toch merkwaardig, dat katholieken en protestanten elkaar zo weinig hebben gezien als bondgenoten in de strijd tegen het seculum. Wel leefde er in het Reveil het besef, dat binnen de Rooms-Katholieke Kerk medestanders te vinden waren.

In de discussie werd gevraagd, of de negentiende-eeuwse verwaarlozing van de eschatologie in de geloofsleer, waarvoor in onze eeuw juist nieuwe aandacht is ontstaan, niet ook de oorzaak is geweest van bepaalde negentiende-eeuwse verschijnselen in kerk en theologie.

In de discussie kreeg n.a.v. de door De Knijff gestelde vragen de figuur van Van der Bruggen bijzondere aandacht. Hij wilde verzoenend werken tussen openbaring en seculum en stond in de richtingstrijd tussen Groningers en Reveil in. Daarbij werd opgemerkt, dat men niet de brugfunctie die de Groningers zichzelf tussen orthodoxen en modernen hadden toebedeeld, moet vergeten.

Aandacht werd gevraagd voor de wijze waarop de leer het leven beïnvloed heeft (maar ook voor het omgekeerde), met name in plaatselijke verhoudingen. In aansluiting hieraan leverden de gesprekken een aantal praktische aanwijzingen voor het verdere onderzoek op. Zo bleken de pastoorslogboeken nog maar weinig te zijn gebruikt als bron voor kerkhistorische studie. Wanneer in het kader van de z.g. seriële geschiedbeoefening op het ogenblik de periodieken meer aandacht krijgen, dan zullen waarschijnlijk weinig aan bod gekomen figuren en groepen ook beter kunnen gekend worden. Archieven van grootseminaries en missie-orden kunnen ons inlichten over de opleiding van priesters en missionarissen; moeilijk blijft het over de inhoud van de hier gedoceerde theologie gegevens te vinden. Onderzoek naar de herkomst van het geld van de kerk zou in bepaald opzicht verhelderend kunnen werken (trouwens ook onderzoek naar de wijze waarop het besteed werd). Wat is er bekend over de sociologische samenstelling van de Rooms-Katholieke bevolkingsgroep in de vorige eeuw? Een stem uit de ar-

chiefwereld nodigde ons uit om toch onbeschroomd gebruik te maken van de rijkdommen die rijks- en gemeentearchieven ook op kerkhistorisch gebied beheren (het is raadzaam van te voren zijn vragen schriftelijk in te sturen).

Deze en dergelijke punten betroffen bijzonderheden die alle van belang zijn, als het erom gaat een beter zicht te krijgen op de politieke en sociale context van de negentiende-eeuwse theologie. Gelukt het de kerkhistorici een goed beeld daarvan te ontwerpen (en blijven ze niet al te descriptief), dan mogen we hopen dat ook de systematici er hun voordeel mee kunnen doen. In dit verband wees Houtepen nogmaals op de scholing, die men bij de studie van de eigentijdse bevrijdingstheologie krijgt ten voordele ook van de kerkgeschiedbeoefening: we leren hoe de theologie ingebed is in samenleving en cultuur.

Het geheel van deze dag overziende, is mijn persoonlijke indruk, dat bij de studie van het verleden interdisciplinaire samenwerking, ook die van historici met systematici, alleen maar vruchtbaar is. Zeker bij dit symposium bleek nog eens, hoe onze eigen negentiende eeuw deel uitmaakt van de Europese geschiedenis en hoe de kennis van de theologiegeschiedenis van de ons omringende landen nodig is voor een goed begrip van de Nederlandse ontwikkelingen. Maar dat vertegenwoordigers van verschillende disciplines het gevaar lopen langs elkaar heen te praten, is ook gebleken. Hadden we van te voren niet duidelijker begrippen als "politieke theologie" en "seculum" moeten omschrijven? Ik vrees, dat zelfs woorden als "openbaring" en "kerk" heel verschillend gebruikt werden. In ieder geval zal ieder het erover eens zijn, dat dit symposium slechts een eerste kennismaking kon zijn met de aan de orde gestelde problematiek. Zelf hoop ik dat in *DNK* het gesprek hierover wordt voortgezet. Ik kan nu al medelen dat in het eerstvolgende nummer *Bornewasser* een nadere beschouwing zal geven over het onderwerp; allerlei vragen betreffende "politieke theologie in de negentiende eeuw" die nu moesten blijven liggen, zullen dan alsnog aan bod kunnen komen.