

DICK WOLTERS

*De kerk als
contrastgemeenschap*

KERK-ZIJN IN EEN SECULIERE TIJD

SKAN DALON
KONINKRIJK DER NEDERLANDEN

Inhoudsopgave

Voor- en dankwoord	9
Lijst van afkortingen	13
HOOFDSTUK 1 • Inleiding, vraagstelling en opzet	15
1.1 Inleiding	15
1.2 Vraagstelling	23
1.3 Opzet, afbakening en methode	23
DEEL I • DE KERK ALS CONTRASTGEMEENSCHAP	27
HOOFDSTUK 2 • Contrastgemeenschap bij Stanley Hauerwas	29
2.1 Typering van het werk van Hauerwas	30
2.1.1 Ethiek	30
2.1.2 Fragmentarisch	32
2.2 Contrast	34
2.2.1 Constantijns christendom	34
2.2.2 Rechtvaardigheid en vrijheid	38
2.2.3 Pacifisme	40
2.2.4 Sektarisch?	43
2.3 Alternatief	45
2.3.1 <i>Polis</i>	46
2.3.2 Verhaal	50
2.3.3 Karakter	53
2.4 Gemeenschap	56
2.4.1 Eén verhaal, één Heer, één doop	56
2.4.2 De gemeenschap der heiligen	60
2.4.3 Autonomie vs. gemeenschap	63
2.5 Vreemdelingschap en discipelschap	64
2.5.1 Vreemdelingschap	64
2.5.2 Discipelschap	67
2.6 De concrete kerk(en)	70
2.6.1 Liturgie	71
2.6.2 Gemeenschap	72
2.6.3 Missie, praxis en deugd	73
2.7 Samenvatting van de ecclesiologie van Hauerwas	74

HOOFDSTUK 3 • Naar een sterkere contrastecclesiologie	76
3.1 De bronnen van Stanley Hauerwas.....	77
3.1.1 De Bijbel	77
3.1.2 De Constantijnse wending	83
3.1.3 Karl Barth	90
3.2 De ontvangst van Stanley Hauerwas.....	95
3.2.1 Samuel Wells	95
3.2.2 Theologie in Nederland	101
3.3 Een sterkere contrastecclesiologie	114
3.3.1 Contrast als eschatologisch begrip	114
3.3.2 Contrast als pneumatologisch begrip	114
3.3.3 Contrast als liturgisch begrip.....	115
3.3.4 Contrast als een pedagogisch begrip	115
3.3.5 Contrast als een ethisch begrip.....	116
3.3.6 Contrast als een missiologisch begrip	117
3.3.7 Evaluatie	118
DEEL II • BEREID TOT VERANTWOORDING.....	121
HOOFDSTUK 4 • Waarheid en waarachtigheid.....	123
4.1 Hauerwas' spreken over waarheid en waarachtigheid.....	124
4.1.1 Waarachtigheid.....	124
4.1.2 De waarheid van het verhaal.....	126
4.2 Putnams' benadering van het realisme.....	129
4.2.1 Metafysisch realisme.....	129
4.2.2 Metafysisch antirealisme	134
4.2.3 Intern realisme.....	139
4.3 Voorbij de subject-object-dichotomie	143
4.3.1 <i>Ethos</i> en <i>logos</i>	143
4.3.2 Subject en object bij Taylor en Williams	147
4.3.3 Evaluatie van het denken van Taylor en Williams	149
4.4 Conclusies	153
HOOFDSTUK 5 • Ter verantwoording geroepen	156
5.1 Traditie-afhankelijke rechtvaardiging.....	158
5.1.1 Toetsing binnen de traditie	159
5.1.2 Contextuele verantwoording	162
5.2 Coherentie.....	163
5.2.1 Coherentie als een rechtvaardigingscriterium.....	164
5.2.2. Evaluatie	166
5.2.3 Verantwoordelijk coherentisme.....	168

5.3 **Verbinding met de werkelijkheid**.....169

5.3.1 Het criterium van verbinding met de werkelijkheid..... 169

5.3.2 Evaluatie 172

5.3.3 Verantwoorde verbinding met de werkelijkheid 173

5.4 **Pragmatisme**174

5.4.1 Pragmatisme als rechtvaardigingscriterium 175

5.4.2 Evaluatie 177

5.4.3 Verantwoord pragmatisme..... 179

5.5 **Conclusies**..... 180

DEEL III • DE CONTRASTGEMEENSCHAP IN GESPREK 183

HOOFDSTUK 6 • Gesprek met kerk en theologie..... 185

6.1 **Christologie**.....186

6.1.1 Hauerwas' christologie..... 188

6.1.2 Tussenevaluatie van Hauerwas' christologie..... 193

6.1.3 In gesprek met Bonhoeffer 196

6.2 **Scheppingsleer**203

6.2.1 Van het bijzondere naar het algemene..... 206

6.2.2 De kritische stem van de Schepper 208

6.2.3 De verhalende structuur van Genesis..... 210

6.2.4 Een andere kijk op het dagelijks bestaan..... 213

6.3 **Eschatologie**216

6.3.1 Hauerwas' eschatologie..... 217

6.3.2 Christelijke hoop 219

6.3.3 Building for God's kingdom..... 223

6.4 **Pneumatologie**227

6.4.1 Hauerwas' zoektocht naar de duif..... 228

6.4.2 De Geest en de grens van kerk en wereld..... 232

6.4.3 Bidden in de Geest 236

6.5 **Conclusies**239

HOOFDSTUK 7 • Gesprek met seculiere denkers..... 241

7.1 **In gesprek met Hans Boutellier over de moraal**.....244

7.1.1 Boutellier over de moraal 245

7.1.2 Herkenning en verduidelijking..... 248

7.1.3 De meerwaarde van een contrastecclesiologie 251

7.2 **In gesprek met Bas Heijne over het verhaal**255

7.2.1 Heijne over verhaal, waarheid, identiteit en zelfverlies 256

7.2.2 Herkenning en verduidelijking..... 260

7.2.3 De meerwaarde van een contrastecclesiologie 263

7.3	In gesprek met Ad Verbrugge over gemeenschap.....	267
7.3.1	Verbrugge over ontbinding, gespletenheid, heling en gemeenschap...	268
7.3.2	Herkenning en verduidelijking.....	273
7.3.3	De meerwaarde van een contrastecclesiologie	276
7.4	In gesprek met Willem Jan Otten over de mis als contrastpraktijk....	279
7.5	Conclusies	285
HOOFDSTUK 8 • Conclusies		287
8.1	De kerk als contrastgemeenschap.....	288
8.2	Vanuit contrast tot de kern en de roeping van kerk-zijn.....	290
8.3	De relevantie van de contrastgemeenschap in een seculiere tijd	292
8.4	Ten slotte	295
Summary		297
Literatuurlijst		301
Index		309

HOOFDSTUK 1

Inleiding, vraagstelling en opzet

1.1 Inleiding

In maart 2022 kwam het Sociaal Cultureel Planbureau met een onderzoek waaruit bleek dat voor het eerst de meerderheid van de mensen in Nederland zichzelf als niet-religieus beschouwt.¹ Dit onderzoek bevestigde het beeld van toenemende secularisering van Nederland, waarin de participatie aan religieuze bijeenkomsten en verbondenheid aan religieuze organisaties al veel eerder door de grens van de 50% waren gezakt.

In zijn boek *De toekomst van de kerk* doorleeft Aarnoud van der Deijl dit gegeven en geeft hij stem aan de rouw die deze verlieservaring met zich meebrengt.² Rouw kent een aantal fasen, zo zegt hij: ontkenning, marchanderen, berusting en acceptatie. Het eerste deel van zijn boek bestaat uit een uiteenzetting van verschillende manieren waarop zowel hijzelf als gemeenten in Nederland hebben ‘gemarchandeerd’ met de harde werkelijkheid van

1 In de voetnoten zal ik naar de gebruikte literatuur alleen verwijzen door middel van verkorte titels, of afkortingen. In de lijst met afkortingen en de literatuurlijst staat de uitgebreidere informatie over deze boeken.

In de hoofdtekst zal ik ten behoeve van de leesbaarheid voor bredere kring citaten in andere talen dan het Nederlands zo veel mogelijk vermijden. Wanneer een werk vertaald is, zal ik de vertaling citeren. Zo niet dan zal ik in de meeste gevallen het citaat in de voetnoten weergeven. Een enkele keer zal een belangrijk citaat in een andere taal in de hoofdtekst voorkomen.

Ik heb waar mogelijk genderaanduidingen (hij/zij/hen) vermeden. Waar dat niet mogelijk was, is voor een willekeurig voornaamwoord gekozen en kan ieder ander gelezen worden.

Zie De Hart e.a., *Religie in een pluriforme samenleving*.

2 Van der Deijl, *De toekomst van de kerk*, 235: ‘Ik heb bij het schrijven van dit boek de essentie aan mensen in mijn omgeving vaak uitgelegd als pleidooi voor het recht op rouw om het verdwijnen van de kerk.’

het verdwijnen van de kerk, in de hoop het tij te keren. Dat is echter niet gelukt. Uiteindelijk is zijn conclusie: 'Rouwverwerking begint bij het accepteren van de werkelijkheid. De kerk is niet te redden. Punt. Elke suggestie van een mogelijke ontsnappingsroute of geitenpaadje zou haaks staan op die conclusie.'³

Van der Deijl schrijft eerlijk dat met deze conclusie de eerste versie van zijn boek afgesloten was, maar dat de uitgever dit manuscript afkeurde. Hij werd uitgedaagd om erover na te denken of er een vorm van leven is na deze dood.⁴ 'Omdat het antwoord op die vraag bij mijzelf uit mijn tenen zou moeten komen, wil ik daar een aantal mensen aan het woord laten om iets van een antwoord op die vraag te formuleren.'⁵ Zo ontstond een tweede deel, waarin hij verslag doet van een aantal interviews met (seculiere) mensen die de kerk een warm hart toedragen, waarvan sommigen in deze seculiere tijd zelfs de weg tot de kerk hebben gevonden. In de diversiteit van stemmen noteert Van der Deijl uit de mond van zijn gesprekspartners een aantal adviezen voor de kerk, waarvan sommigen met elkaar in tegenspraak lijken, zoals de nadruk op zowel 'partiële betrokkenheid' als 'toewijding'. Tegelijkertijd laat hij bewust het einde rafelig: hij wil niet in de valkuil trappen om via een achterdeur toch nog met een model te komen dat de kerk zou kunnen redden.⁶

De cijfers van het SCP zijn dus duidelijk: de kerk in Nederland zoals we haar lang kenden, is aan het verdwijnen. En Van der Deijl breekt een lans voor het recht op rouw. Tegelijk blijft de vraag staan: en hoe nu verder? In een bijzin zegt Van der Deijl dat men tegenwoordig niet meer spreekt 'over rouwfases, maar over rouwtaken en een van de belangrijkste daarbij is: het onder ogen zien van de werkelijkheid van het verlies.'⁷ Hij verwijst hierbij naar de eerste rouwtaak van het model van William Worden. De vierde taak is: de draad van het leven weer oppakken. Mijn studie beoogt dat laatste te onderzoeken. Wat betekent het om kerk te zijn in een post-christelijke samenleving? De kerk zoals we haar kenden is aan het verdwijnen, maar dat kan niet het laatste woord zijn. In de kerk staat immers het Paasverhaal centraal: door de dood breekt nieuw leven door. De verlieservaring rondom kerk in onze samenleving roept op tot reflectie op wat het betekent om kerk te zijn in een seculiere tijd.

3 Van der Deijl, *De toekomst van de kerk*, 133.

4 Zie zijn dankwoord aan de uitgever. Van der Deijl, *De toekomst van de kerk*, 246.

5 Van der Deijl, *De toekomst van de kerk*, 28.

6 Van der Deijl, *De toekomst van de kerk*, 231.

7 Van der Deijl, *De toekomst van de kerk*, 130.

Wanneer onze tijd wordt aangeduid als een seculiere tijd, wordt vaak in eerste instantie verwezen naar de cijfermatige achteruitgang van de kerk – zoals ik de inleiding ook begon. Maar is daarmee alles gezegd? Stefan Paas geeft in zijn boek *Vreemdelingen en priesters* een overzicht van de geschiedenis van secularisatie.⁸ Hij stelt vragen bij de cijfermatige benadering van secularisatie door te beweren dat de kerk altijd al bestond uit een kleine groep toegewijde gelovigen en een brede rand van mensen die ‘in naam’ christen waren.⁹ Feit blijft echter wel dat kerk en religie in een andere verhouding staan tot de bredere samenleving dan vroeger. Waar het ooit ‘gewoon’ was om christen of lid van een kerk te zijn, is het nu ‘gewoon’ om het niet te zijn.

In zijn boek *A Secular Age* maakt Charles Taylor onderscheid tussen drie omschrijvingen van seculariteit:

All three models of secularity make reference to ‘religion’: as that which is retreating in public space (1), or as a type of belief and practice which is or is not in regression (2), and as a certain kind of belief or commitment whose conditions in this age are being examined (3).¹⁰

In de eerste omschrijving wordt gewezen op de terugtrekkende beweging van religie uit het publieke domein. Geloof wordt een privéaangelegenheid. De tweede omschrijving wordt onder andere door cijfers gevoed en wijst op de afname van religiositeit.

Taylor kiest voor een derde omschrijving, waarbij hij wijst op een om-slag in het denken. We leven niet langer in een samenleving waarin het geloof in God vanzelfsprekend is, maar in een samenleving waarin geloof een keuzemogelijkheid is. Seculariteit wijst in zijn omschrijving naar de context waarbinnen onze religieuze zoektocht plaatsvindt. Die context beschrijft hij door onderscheid te maken tussen het immanente en het transcendente. We leven in een samenleving waarin alles begrepen en verklaard wordt binnen het natuurlijke: de immanente orde. Vraag naar betekenis, doel en verbinding met het bovennatuurlijke (transcendente) laten we buiten beschouwing. Daarmee wordt ook enige vorm van wederzijdse doordringing van het natuurlijke en het bovennatuurlijke ontkend,

8 Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 39-60.

9 Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 40: ‘Het christendom in Europa heeft zich altijd gekenmerkt door een verhouding tussen een toegewijde minderheid en een grote meerderheid die veel losser of zelfs afwijzend staat tegenover het christelijk geloof.’

10 Taylor, *A Secular Age*, 15.

of op zijn minst geproblematiseerd.¹¹ Taylor spreekt over het ‘immanente frame’ van een seculiere tijd en geeft daarmee een inhoudelijke, in plaats van een louter structurele of cijfermatige, betekenis aan het begrip seculariteit.¹²

Wat betekent dit voor kerk-zijn in deze seculiere tijd? De weg terug lijkt onbegaanbaar. Waar veel christenen misschien nog verlangen naar volle kerken, wil praktisch niemand de donder nog horen als de stem van God. Maar hoe ziet de weg vooruit eruit? Kan, zoals Taylor beweert, ook binnen het immanente frame een keuze voor geloof worden gemaakt? Kan God ter sprake worden gebracht? Of sterker: is er in ons ‘natuurlijk’ leven ruimte voor zijn aanspraak? Kunnen we God ontmoeten? En zo ja, hoe? Welke rol speelt de kerk hierin? En welke rol speelt deze ontmoeting met God in ons gesprek met de seculiere ander?

Deze uitdagingen leiden tot een nieuwe theologische bezinning op de kerk, op haar betekenis en roeping, en hebben onder andere geleid tot een ontwikkeling binnen de theologie die omschreven wordt als de *ecclesial turn*.¹³ Hierin wordt de eigenheid van de kerk, als de gemeenschap die Christus volgt,¹⁴ voor het voetlicht gebracht. Belangrijk daarvoor is niet de aansluiting bij de hedendaagse cultuur en het ontplooiën van allerlei (missionaire) activiteiten, maar het onderzoeken van de eigenheid van het geloof door terug te keren naar de bronnen van Schrift, sacramenten en traditie. De kerk heeft een eigen, alternatief verhaal. Ze leeft allereerst in haar liturgie, daar wordt ze deelgenoot van Gods werkelijkheid. Theologen die in deze lijn denken, benadrukken vaak ook de vormende kracht die er van de deelname aan deze kerkelijke praktijken uitgaat. De kerk wordt zo een oefenplaats voor het leven met God en met elkaar.

11 Taylor, *A Secular Age*, 15: “The great invention of the West was that of an immanent order in Nature, whose working could be systematically understood and explained on its own terms, leaving open the question whether this whole order had a deeper significance, and whether, if it did, we should infer a transcendent Creator beyond it. This notion of the “immanent” involved denying – or at least isolating and problematizing – any form of interpenetration between the things of Nature, on one hand, and “the supernatural” on the other, be this understood in terms of the one transcendent God, or of Gods or spirits, or magic forces, or whatever.”

12 Taylor, *A Secular Age*, 542.

13 In hun boek *Oefenplaatsen* interviewen Herman Paul en Bart Wallet een aantal hedendaagse theologen die zij tot deze stroming rekenen. Ze noemen ook elementen die deze theologen gemeen hebben, zie 11-14.

14 Wat precies met ‘kerk’ wordt bedoeld, is het onderwerp van dit onderzoek en zal in de loop van deze studie worden verhelderd.

De kerk moet geen poging doen om haar relevantie voor de samenleving te 'bewijzen', maar vasthouden aan het eigene van kerk-zijn. Er komt een concentratie op de kern, zoals te lezen is in Handelingen 2,42: 'Ze bleven trouw aan het onderricht van de apostelen, vormden met elkaar een gemeenschap, braken het brood en wijdden zich aan het gebed.' Deze benadering geeft allereerst ontspanning, aangezien er allerlei hooggespannen verwachtingen aan de kant worden geschoven en men zich richt op de kern van kerk-zijn. Die ligt niet in haar activiteiten, organisatie, kerkgebouwen en predikantsplaatsen, maar in haar liturgie, waarmee de verbinding tussen God en zijn gemeente wordt gelegd. In de kerk worden mensen geopend voor een andere werkelijkheid om van daaruit te leven. En juist hierin zou kunnen blijken dat de kerk relevant is voor de seculiere samenleving. Niet door wat ze doet, maar door wie ze is. Ze heeft de seculiere samenleving niet *iets* te bieden, maar *zichzelf*, als een gesprekspartner. Daarbij helpt het als een gesprekspartner een eigen verhaal heeft waartoe de ander zich kan verhouden.

Een van de prominente theologen die tot deze richting worden gerekend, is de Amerikaan Stanley Hauerwas. Geboren in 1940 in een methodistisch gezin, kreeg hij van jongs af aan liefde mee voor de kerk en voor het streven naar heiligheid. Door zijn kerkelijke zwerftocht langs onder andere een rooms-katholieke gemeenschap, ging hij, naar eigen zeggen, de waarde van de liturgie en met name de eucharistie inzien.¹⁵ Hauerwas zet de kerk neer als een alternatieve gemeenschap, in contrast met 'de wereld'. De eigenheid van de kerk wordt door hem radicaal uitgewerkt. De kerk heeft een eigen verhaal, een eigen politiek en een eigen moraal.¹⁶

Hoewel Hauerwas in de Angelsaksische wereld veel invloed heeft gehad – in 2001 is hij door *Time Magazine* zelfs uitgeroepen tot beste theoloog van Amerika – zijn in het Nederlands taalveld relatief weinig boeken van en over hem verschenen. In 2010 is een aantal artikelen van hem vertaald in het boek *Een robuuste kerk*, in 2015 verscheen de vertaling van een boek dat hij samen met Jean Vanier schreef, *Zalig de zachtmoedigen*, in 2019 zijn boek *Brieven aan mijn peetzoen* en in 2022 verscheen een korte inleiding in zijn persoon en werk van de hand van Ariaan Baan en Jan Martijn Abrahamse.¹⁷ Baan is in 2014 gepromoveerd op een studie naar het begrip 'getui-

15 In zijn autobiografie *Hannah's Child* doet hij hier verslag van. Het één en ander werk ik uit in par. 2.1.6.

16 Eigenlijk gebruikt Hauerwas, zoals we zullen zien, hierbij niet het werkwoord hebben maar zijn: de kerk *heeft* geen alternatief, *ze is* het alternatief.

17 Baan en Abrahamse, *Stanley Hauerwas*.

genis' bij Hauerwas.¹⁸ Hoe in deze en enkele andere publicaties over Hauerwas is gesproken binnen de Nederlandse context wordt in paragraaf 3.2.2 verder geanalyseerd.

Het is onder anderen Stefan Paas die erop wijst dat de context van een dominante christelijke cultuur, zoals de Amerikaanse, bepalend is voor hoe Hauerwas' denken vorm krijgt. Paas bespreekt zijn ecclesiologie wanneer hij een aantal reacties van de kerk op de secularisatie behandelt. Eén daarvan is die van de kerk als *tegencultuur*. In dat kader noemt hij Hauerwas in een adem met John Howard Yoder, Stuart Murray en Alan Kreider. Karakteristiek voor hun reactie is dat de kerk wordt gezien als 'een gemeenschap die zich onderscheidt van de wereld door radicale navolging van Christus, een vurig geloof, hartelijke gemeenschapszin en een heilig leven.'¹⁹ Hoewel Paas sympathie heeft voor deze manier van denken, heeft hij een aantal reserves. De kerk als een tegencultuur zien, impliceert dat ze een eigen cultuur heeft, die in contrast staat met de wereld. Daarmee wordt over kerk en wereld gesproken als twee afgesloten eenheden, met ieder een eenduidige cultuur, die elkaar niet nodig hebben. Paas noemt als voorbeeld 'Finnen' en 'Brazilianen': twee culturen die de ander niet nodig hebben om zichzelf te begrijpen. De kerk is echter geen afgesloten eenheid. 'Christenen zijn geen astronauten en ze wonen niet in een ruimteschip.'²⁰ Christen-zijn en kerk-zijn wordt concreet binnenin en in relatie tot de samenleving. Paas wijst erop dat de kerk als *tegencultuur* niet opgekomen is binnen een seculiere samenleving, maar binnen een christelijke cultuur. Stanley Hauerwas levert kritiek op 'christelijk Amerika', op een vorm van christendom dat niet 'intensief genoeg' is. Binnen die context heeft zijn denken profetische waarde. Het is echter de vraag in hoeverre zijn manier van spreken over de kerk ook bruikbaar is binnen de Nederlandse, seculiere samenleving.²¹

Ook Pieter Vos acht het pleidooi voor de kerk als contrasterende gemeenschap relevant en actueel, maar stelt daarbij een aantal fundamentele vragen.²² In paragraaf 3.2.2 ga ik op zijn artikel – en op de analyse van Paas – verder in, maar de vragen die hij stelt zijn goed om nu al te noemen. Ze hebben alle betrekking op de vraag *hoe* 'kerk' en 'wereld' zich tot elkaar

18 Baan, *The Necessity of Witness*.

19 Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 74.

20 Paas, *Vreemdelingen en priesters*, 75.

21 De keuze om deze studie in het Nederlands te schrijven houdt verband met de doelstelling om bij te dragen aan het gesprek rondom de contextualisatie van de contrastecclesiologie voor de Nederlandse situatie.

22 Zie Vos, 'Tegen de wereld, voor de wereld'.

verhouden. De eerste vraag is naar de status van het ‘contrasterende’: is dit *kenmerkend* voor de kerk, of is het slechts een *gevolg* dat kan optreden naar gelang een bepaalde tijd of samenleving daarnaar vraagt? In de tweede plaats signaleert Vos een dubbelheid in het spreken over ‘kerk’ en ‘wereld’ bij Hauerwas. Beide begrippen worden vaak statisch gebruikt. Het zijn twee tegengestelde grootheden die elkaar uitsluiten. Daarnaast vind je in het werk van Hauerwas ook een veel dynamischere manier van spreken. De wereld kan ook ‘Gods wereld’ genoemd worden en de kerk valt niet samen met de gemeenschap van discipelen die ze zou moeten zijn. Toch overheerst vooral de eerste manier van spreken, waardoor het contrast wordt versterkt. Hoe zou de verhouding van ‘kerk’ en ‘wereld’ beschreven moeten worden wanneer meer recht werd gedaan aan de tweede, dynamische manier van spreken? Vos doet de suggestie dat het denken van Hauerwas pneumatologisch aangevuld en gecorrigeerd kan worden. De derde vraag heeft te maken met het eenrichtingsverkeer van de kerk naar de wereld, dat het denken van Hauerwas domineert: de wereld moet bepaald worden bij de geloofwaardigheid van het evangelie. Maar wat kan de kerk van de wereld leren?

De vragen die Paas en Vos stellen, zijn vragen die gedurende dit onderzoek op verschillende manieren naar voren zijn gekomen. Kan de visie van de kerk als tegencultuur of als contrastgemeenschap ook helpend zijn voor de positionering van de kerk binnen een seculiere samenleving? Immers, de constatering dat deze visie opgekomen is binnen een christelijke cultuur leidt niet logischerwijs tot de conclusie dat ze alleen binnen een dergelijke cultuur recht van spreken heeft. Het vraagt wel om herijking van de diverse begrippen die gehanteerd worden. Wat wordt bedoeld met contrast of met tegencultuur? Waarin contrasteert ‘de kerk’ precies met ‘de wereld’? En zijn dit twee afgesloten eenheden die elkaar niet nodig hebben? Dat laatste zou bezwaarlijk zijn, omdat de kerk zich dan af zou sluiten van de samenleving en geen boodschap aan de wereld zou hebben. Zich afsluiten is überhaupt niet mogelijk, omdat de kerk midden in de wereld staat en haar leden participeren in de samenleving en dit is bovenal niet wenselijk, omdat er – zoals zal blijken in hoofdstuk 6 – goede theologische motieven zijn voor de kerk om de wereld serieus te nemen. Moet het denken van Hauerwas, zoals Vos suggereert, onder andere vanuit de pneumatologie aangevuld en gecorrigeerd worden? Hoe ziet die correctie er dan uit? En wordt daarmee ook helder wat de kerk van de wereld kan leren, zodat er sprake is van tweerichtingsverkeer? Maar betekent dat dan – zoals Vos lijkt te suggereren – dat het begrip ‘contrast’ niet geëigend is om iets over de kern van de kerk-zijn te zeggen? Of kan er over contrast gesproken worden vanuit een open verhouding tussen kerk en samenleving, waarbij het wederzijdse gesprek bevorderd wordt, de kerk haar eigenheid

ontdekt, ze dienstbaar is aan de seculiere samenleving en ze ook open staat voor wat ze van de wereld kan leren?

In deze studie onderzoek ik de potentie van het begrip *contrastgemeenschap* voor de Nederlandse, seculiere context. Dit begrip, zo is mijn hypothese, is vruchtbaar voor het nadenken over de kern en de relevantie van kerk-zijn. Denken in contrast mag nooit een immuniteitsstrategie worden waarbij de kerk als afgesloten eenheid zich afzondert van de wereld. De grenzen tussen kerk en wereld zijn fluïde, de kerk maakt deel uit van de seculiere samenleving en ze kent een roeping om dienstbaar te zijn aan haar concrete context en moet daarom in gesprek blijven met de wereld.

In deze studie zullen regelmatig de termen ‘kerk’ en ‘wereld’ voorbijkomen. Dat doe ik omdat Hauerwas ze ook gebruikt. Zoals Vos al aangeeft, gebruikt hij deze termen niet eenduidig. Gedurende dit onderzoek probeer ik deze termen nauwkeuriger in te vullen en ga ik in op hun onderlinge verhouding. Daarbij zoek ik naar een ecclesiologie die zowel oog heeft voor de eigenheid van de kerk als voor haar roeping om in gesprek te zijn met de wereld waar ze deel van uitmaakt. In de loop van dit onderzoek zal blijken dat dit vraagt om een godsdienstwijsgerige doordenking van het begrip waarheid. Licht de eigenheid van de kerk in het feit dat ze de waarheid bezit ten aanzien van God? Dan is er sprake van een duidelijke afgrenzing van de wereld. De een bezit de waarheid en de ander dus niet. Dat zie je te veel gebeuren in een tijd die door Bas Heijne wordt getypeerd als een *post-truth*-tijdperk. Aan de ene kant is het begrip waarheid problematisch geworden en zijn de grote verhalen passé. Dat leidt er, paradoxaal genoeg, toe dat velen de waarheid voor zichzelf en hun eigen kleine verhalen claimen. ‘Waarheid’ is gefragmenteerd en geïndividualiseerd en daarmee verzandt het onderlinge gesprek vaak in polarisatie.²³ Hoe kan de kerk zo in gesprek zijn met de seculiere samenleving dat dit exclusieve waarheidsdenken wordt doorbroken?

Die laatste vraag wordt beproefd in het laatste deel van deze studie. Daarin wordt het gesprek geconcretiseerd aan de hand van een aantal gesprekspartners uit kerk en theologie én uit de seculiere samenleving. Dan kan, in gesprek met de ander, helder worden of en op welke manier de kerk als contrastgemeenschap gezien kan worden, hoe over dit contrast gesproken kan worden in relatie tot de wereld én wat het belang van deze ecclesiologie is voor zowel kerk als samenleving binnen een seculiere tijd.

23 Ik ga uitgebreider in op Heijne in paragraaf 7.2.

1.2 Vraagstelling

Het begrip *contrastgemeenschap* is een uitdagend begrip bij het nadenken over kerk-zijn in een seculiere tijd. Het bepaalt de kerk bij haar roeping om trouw aan de Schrift, levend in haar liturgie, vanuit de navolging van Christus aanwezig te zijn in de wereld. Ik wil onderzoeken hoe dit begrip kan helpen bij het beantwoorden van de uitdagingen waar de kerk in deze tijd voor staat. Tegelijk roept dit begrip belangrijke vragen op. Kerk in contrast met de wereld kan ook polariserend worden ingevuld, waarbij de kerk zich afsluit van de wereld.

De centrale vraag van dit onderzoek luidt dan ook: op welke manier kan het begrip contrastgemeenschap vruchtbaar zijn voor het nadenken over het eigene van kerk-zijn en over de roeping en de relevantie van de Nederlandse kerk in een seculiere tijd?

Deze centrale vraag leg ik uiteen in drie deelvragen. Allereerst: hoe kan het begrip contrastgemeenschap gecontextualiseerd worden voor de kerk in de Nederlandse seculiere samenleving? Dit begrip komt binnen de theologie van Hauerwas immers vooral op vanuit de Amerikaanse context. Hoe kan daar binnen de Nederlandse context zinvol over gesproken worden? Zoals hierboven gezegd, acht ik het niet zinvol om over kerk en wereld te spreken als twee afgesloten eenheden, waarbij de een de waarheid bezit en de ander moet overtuigen van de geloofwaardigheid van het evangelie. Daarom is, in de tweede plaats, een onderzoek nodig naar het begrip waarheid. Hoe kom je, in een *post-truth*-tijdperk, tot een wederkerig gesprek, waarbij de beide gesprekspartners zich niet verschansen achter de muren van hun 'eigen waarheid'? Deze godsdienstwijzgerige discussie vraagt, ten derde, om concrete uitwerking. Zoals een Engels spreekwoord zegt: 'The proof of the pudding is in the eating.' Hoe ziet vanuit een contrastecclesieologie een gesprek met partners uit kerk en samenleving er concreet uit?

1.3 Opzet, afbakening en methode

Deze studie bestaat uit drie delen, gekoppeld aan de drie deelvragen. In het eerste deel wordt het concept van de kerk als contrastgemeenschap beschreven. Als uitgangspunt neem ik het werk van Hauerwas. In hoofdstuk 2 analyseer ik zijn werk met het oog op een systematisch theologische bespreking van de kerk. Wat bedoelt Hauerwas precies als hij over de kerk als een contrastgemeenschap spreekt?

Om tot een contextualisatie van Hauerwas' contrastecclesieologie te komen, onderzoek ik allereerst in hoofdstuk 3 hoe Hauerwas gebruik maakt van zijn bronnen en op welke manier er op zijn visie is doorgedacht. Het onderzoek naar zijn bronnen heeft tot doel om aan het licht te brengen of Hauerwas deze op een eenzijdige manier gebruikt en of zijn positie aan kracht zou winnen als deze bronnen op een andere manier geïnterpreteerd zouden worden. Het onderzoek naar de receptie van Hauerwas' werk geeft inzicht in de belangrijkste kritiekpunten op zijn theologie en hoe zijn ecclesieologie is verwerkt, aangepast en aangevuld. Beide onderzoeken samen stellen mij in staat om tot een voorlopig concept van de kerk als contrastgemeenschap te komen, dat ontstaat is van een aantal cruciale 'zwaktes' en dat ik in de rest van deze studie verder wil onderzoeken.

Het uitgangspunt in het eerste deel van deze studie ligt bij de ecclesieologie van Hauerwas en het doel is om deze te contextualiseren voor de Nederlandse situatie. Dat brengt ook noodzakelijke afbakening met zich mee. Allereerst beperk ik me tot drie bronnen waarop Hauerwas zich met grote regelmaat beroept: de Bijbel, 'Constantijn' en Barth. Het onderzoek naar deze drie bronnen is exemplarisch voor hoe Hauerwas omgaat met Schrift, geschiedenis en moderne theologie. Vanuit de kerkgeschiedenis is veel meer te zeggen over de kerk in relatie tot de wereld. Te denken valt aan Augustinus' 'twee steden', de manier waarop er door onder anderen Luther en Calvijn is nagedacht over de *tweerijkenleer*,²⁴ of hoe andere theologen hebben nagedacht over de publieke rol van de kerk.²⁵ Daarnaast zou er veel te zeggen zijn met betrekking tot bronnen die specifiek binnen de Amerikaanse context belangrijk zijn. Hoe werkt bijvoorbeeld de theologie van Yoder door in Hauerwas' werk?²⁶ Ik beperk me tot drie exemplarische bronnen die voor Hauerwas belangrijk zijn en relevant zijn voor de Nederlandse context. Op dezelfde manier beperk ik me ook in de receptie van Hauerwas. Ik bespreek niet hoe in Amerika of wereldwijd is doorgedacht op zijn theo-

24 Zie voor een overzicht De Kruijff, *Waakzaam en nuchter*, 53-108 en Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 568-576. Hauerwas noemt bijvoorbeeld de naam van Augustinus een enkele keer, maar vaak in relatie tot andere theologen die zich op Augustinus beroepen, of in negatieve zin om aan te geven dat Augustinus een andere positie inneemt ten aanzien van rechtvaardige oorlog dan hijzelf. Zie: HR, 303.

Augustinus is voor Hauerwas dus geen bron waarop hij zich beroept bij het uitwerken van zijn contrastecclesieologie.

25 Zo maakt De Bruijne een vergelijking tussen de visies van Kuiper en Hauerwas. Ik bespreek dit verder niet, omdat Kuiper voor Hauerwas geen bron is waarop hij zich beroept. Zie De Bruijne, 'Colony of Heaven'.

26 Zie bijvoorbeeld Wells, *How the Church Performs Jesus' Story*, 96-142.

logie,²⁷ maar ik concentreer me op de ontvangst van Hauerwas in Nederland. Daarbij speelt Samuel Wells een belangrijke rol. Hij is de Hauerwas-leerling met de meeste invloed in Nederland. Daarnaast bespreek ik een aantal boeken en artikelen die over Hauerwas zijn verschenen binnen het Nederlandse taalveld. Kortom, vanuit de ecclesiologie van Hauerwas volg ik eerst het spoor terug tot zijn bronnen en daarna verder tot de receptie van zijn denken, waarbij ik als doel voor ogen houd: de contextualisatie van het begrip contrastgemeenschap voor de Nederlandse situatie.

Het tweede deel van deze studie bestaat uit een godsdienstwijsgerige analyse van het spreken over waarheid tegen de achtergrond van de *post-truth*-samenleving. Ook hierbij is mijn uitgangspunt het werk van Hauerwas. Ik onderzoek de voorkeur die in zijn werk te vinden is om in plaats van over 'waarheid' over 'waarachtigheid' te spreken en de manier waarop Hauerwas dat motiveert vanuit onder andere de filosofie van Hilary Putnam. Is deze manier van spreken over waarheid vruchtbaar om binnen een *post-truth*-samenleving tot een wederkerig gesprek te komen, waarbij de beide gesprekspartners zich niet verschansen achter de muren van hun 'eigen waarheid', of is een andere filosofische positie hiervoor sterker? Ik beantwoord deze vraag (de tweede deelvraag van dit onderzoek) door te komen tot een *dialogisch waarheidsbegrip*. Hierbij wordt een objectieve waarheidsclaim losgelaten en komt alle nadruk te liggen op de vormende kracht van het gesprek. Het gaat om een ontvankelijkheid voor het wederzijds bevragen van elkaars standpunten.

Het dialogisch waarheidsbegrip dat ik in dit onderzoek bepleit, heeft ook consequenties voor de visie op wetenschap en methode. Wetenschappelijkheid ligt minder in de argumentatiestructuur, maar in het verantwoord omgaan met de kritische stemmen die zich voordoen. Gesprekspartners kunnen nooit geïnstrumentaliseerd worden tot stappen in iemands argumentatie. Dat vraagt om een basale ontvankelijkheid en nieuwsgierigheid naar het 'vreemde' dat zich in de ander voordoet. Academische theologie zal zich altijd moeten verantwoorden over de wijze waarop het gesprek met critici haar positie heeft gevormd. Deze verantwoording geschiedt *a posteriori*, omdat niet bij voorbaat gezegd kan worden hoe het gesprek iemand zal vormen. Voor deze studie betekent dat, methodisch, dat ik het concept van de kerk als contrastgemeenschap – zoals ik dat aan het eind van deel één heb verwoord – in deel drie in gesprek moet brengen met

27 In HR (623-671) is bijvoorbeeld een uitgebreide bijdrage te vinden over de relevantie van Hauerwas' denken door Michael Cartwright.

andere, ‘vreemde’ stemmen en dat ik moet verantwoorden hoe die gesprekken het concept hebben gevormd.

De keuze voor de gesprekspartners kan in zekere zin dus niet *a priori* worden gemotiveerd. Het respecteren van het ‘vreemde’ in de ander vraagt om een open gesprek waarin niet van tevoren helder te maken is wat de toegevoegde waarde van dat gesprek is voor de argumentatie. Daarin brengt elke gesprekspartner een vormende eigenheid in. Natuurlijk vindt er wel een selectie plaats. De redenen waarom ik voor juist deze gesprekspartners heb gekozen verwoord ik in de inleiding op de hoofdstukken 6 en 7. Alvast een korte aanduiding: in de bespreking van Hauerwas komen er thema’s en vragen naar voren die in het werk van deze denkers zo’n grote rol spelen, dat zij bij uitstek geschikt zijn om de discussie over de kerk als contrastgemeenschap te verrijken. Uiteraard had de keuze voor andere gesprekspartners de discussie op een andere manier vorm gegeven, maar het gaat erom *a posteriori* rekenschap af te leggen van de gevoerde gesprekken, hoe juist deze gesprekspartners de contrastecclesiologie verrijken én aan de hand van exemplarische gesprekken te tonen hoe het concept op dialogische wijze kan functioneren.

In deel drie wordt daarom een aantal concrete academische gesprekken gevoerd. Allereerst breng ik in hoofdstuk 6 de contrastecclesiologie in gesprek met vier theologen rondom steeds een andere locus van de theologie. Hierboven noemde ik de suggestie van Vos dat vanuit de pneumatologie het denken van Hauerwas aangevuld en gecorrigeerd kan worden. Zoals we zullen zien, doet Gustafson een vergelijkbare suggestie vanuit de schepingsleer. En ook vanuit andere theologische invalshoeken kan het concept van de kerk als contrastgemeenschap verder worden gevormd.

In hoofdstuk 7 breng ik de contrastecclesiologie in gesprek met een aantal seculiere denkers. Een wederkerig gesprek, zoals ik dat in deel 2 bepleit, vraagt namelijk om wederzijdse vorming. Hoe wordt de ‘kerk’ gevormd door haar ontmoeting met de ‘seculiere wereld’? In de gesprekken zullen partners elkaar moeten aanspreken en bevragen. Daarin licht ook beider eigenheid op en krijgen we vermoedelijk ook zicht op de roeping en de relevantie van de kerk binnen de Nederlandse samenleving. Daarmee hebben we voldoende inzichten opgedaan om de hoofdvraag, hoe het begrip contrastgemeenschap vruchtbaar is voor het nadenken over kerk-zijn in een seculiere tijd, te beantwoorden. Dat doe ik tot slot in hoofdstuk 8.