



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Levend in Leviathan : een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan

Bruijn, A.L.T. de

Citation

Bruijn, A. L. T. de. (2006, October 12). *Levend in Leviathan : een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan*. Uitgeverij Kok, Kampen. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4913>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4913>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

1 Inleiding: de christelijke religie in het publieke domein

“We blijven ... een christelijk land”. Dat verklaarde de Nederlandse christen-democratische premier Jan Peter Balkenende in 2004 tijdens een interview.¹ Met deze opmerking zitten wij midden in de thematiek van deze studie. Dit boek behandelt namelijk de opvatting over ‘christendom’ van de Engelse theoloog en ethicus Oliver O’Donovan. ‘Christendom’ vormt in dit verband een gangbare Engelse term om de synthese aan te duiden tussen het christelijk geloof en de politieke, maatschappelijke en culturele werkelijkheid. In de door Balkenende gebruikte uitdrukking ‘een christelijk land’ stuiten wij op een vorm van die synthese.

Over dit concept ‘christendom’ bestaat momenteel binnen de westerse wereld een netwerk van bezinning en debat, dat zich in meerdere richtingen vertakt. In deze studie richt ik mij op de theologische ethiek en daarbinnen in het bijzonder op het deel terrein van de politieke ethiek. Vooral in de Angelsaksische christelijke ethiek is dit theologisch-ethische debat over ‘christendom’ aan de orde. Nu is dit christendomdebat op zijn beurt slechts een van de vormen van een bredere discussie binnen de westerse wereld. Daarbij gaat het over de plaats van religie in de publieke samenleving. Deze discussie is gedurende de gehele moderne periode aan de orde geweest en betrof daarbij haast uitsluitend de christelijke godsdienst. Sinds het einde van de 20^e eeuw wordt zij echter gevoerd met een nieuwe intensiteit en urgentie en zijn ook andere religies in beeld gekomen. In het kader van deze actuele discussie staat ook de geciteerde opmerking van Balkenende.

Met deze studie wil ik O’Donovans theorie met betrekking tot ‘christendom’ analyseren en presenteren binnen het Nederlandse taalgebied. Ik verwacht dat zij dienstbaar kan zijn aan dit hedendaagse debat. Toch betreft mijn onderzoek in directe zin alleen die christendomtheorie zelf en de plaats ervan in het genoemde theologisch-ethische christendomdebat. Mijn verder reikende verwachting geef ik vorm door in het vervolg eerst een impressie te bieden van het actuele Nederlandse debat over de plaats van religie (1.1 en 1.2) en tegen die achtergrond het Angelsaksische christendomdebat met de specifieke theorie van O’Donovan in beeld te brengen (1.3). Zo kom ik tot mijn probleemstelling en methode van behandeling (1.4). In het slot-hoofdstuk (8), waarin ik mijn conclusie formuleer, zal ik weer terugkomen op de Nederlandse context en in schetsmatige vorm de relevantie van O’Donovans theorie daarvoor aanduiden.

¹ René Moerland, Frank Vermeulen, ‘We blijven een christelijke natie’, *NRC Handelsblad* 11 september 2004, 39.

1.1 Een actueel debat

1.1.1 Debat over religie

Nadat sinds de jaren '60 in Nederland religie binnen het publieke domein steeds meer onder druk kwam te staan, vond vanaf de tweede helft van de jaren '90 een opmerkelijke omkeer plaats. In de eerste jaren van de 21^e eeuw is godsdienst weer helemaal terug in de publieke aandacht. Universitaire onderzoeksprojecten, wetenschappelijke studies, debatavonden, politieke aandacht, mediabelangstelling en vooral bijdragen en discussies in kranten en opiniebladen getuigen daarvan. Zo wijdde *Elsevier* in maart 2005 een thema-artikel aan de nieuwe aandacht voor religie binnen de politiek. Deze is volgens het blad vooral een gevolg van de opmars van de islam in de westerse wereld.²

Daaraan moeten echter andere oorzaken worden toegevoegd. Deze opmars van de islam wordt als een urgent probleem gezien als gevolg van de dreiging van terreur die sinds september 2001 boven westerse samenlevingen hangt. Bovendien bleek al voor deze recente aanleidingen in Nederland onvrede te bestaan over de politiek en over de stand van zaken in de publieke samenleving. Volgens sommigen hangt deze onvrede samen met het verlies van de verenigende en bezielende functie van religie, waardoor een vacuüm ontstond binnen het publieke domein. Verder terug in de tijd ligt nog een derde aanvullende oorzaak. Om de teloorgang van normbesef binnen het publieke domein te keren, zou volgens sommigen meer aansluiting bij de vormende tradities van de westerse wereld nodig zijn. Daarbij gaat het behalve om het humanisme ook om de religieuze joods-christelijke traditie. Anderen weerspraken dit krachtig. In de vierde plaats hebben christenen zelf ook in de periode waarin religie steeds meer uit beeld raakte, het debat daarover met meer of minder succes volgehouden. Al in het begin van de jaren '80 bepleitte A.A.M. van Agt een 'ethisch reveil', terwijl E.M. Hirsch Ballin dat ongeveer tien jaar later herhaalde. Balkenen-

² Gerry van der List, 'Worstelen met God', *Elsevier* 26-03-2005, 26-33; Christopher J. Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen, Filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam: Sun, 2004, m.n. 194-251; C.C. van Baalen e.a. (red.), *Jaarboek Parlementaire geschiedenis 2005, God in de Nederlandse politiek*, Nijmegen: Centrum voor parlementaire geschiedenis, 2005; <http://www.flwi.ugent.be/cie> (onderzoeksprogramma Centrum voor islam en Europa van de universiteit van Gent); <http://www.ru.nl/hin> (onderzoeksprogramma van het Nijmeegse Heijendaal instituut en de Belgisch-Nederlandse studiegroep Rex Mixtae); <http://www.arts.kuleuven.be/geschiedenis> (onderzoeksprogramma van de historische faculteit van de universiteit van Leuven); <http://www.bezinningscentrum.nl> (onderzoeksprogramma van het interfacultair bezinningscentrum van de VU); <http://www.uvt.nl> (bachelor 'religie en cultuur' van de universiteit van Tilburg); <http://www.kerkenwereld.nl> (platform voor debat); Thijs Wöltgens, 'De Verlichting verduistert zichzelf', *De Groene Amsterdammer* 14, 5 april 2003 (<http://www.groene.nl>); Peter Vermaas, 'Niet van god los, kerk en staat', in: *Vrij Nederland* 04-12-2004; Yoram Stein, 'Vrij individu boven godsdienstvrijheid, Radicale Verlichting' in: *Trouw* 05-05-2005 (De Verdieping); Han van der Horst, 'Ayaan: nieuwe Robespierre', in: *De Volkskrant* 08-09-2005, 11 (forum); Paul Scheffer, 'Gelijke monniken, gelijke kappen, Islam in een liberale democratie: vrijheid en kritiek', in: *NRCHandelsblad* 01-11-2005, 9 (opinie); <http://www.refdag.nl/dossier/568/> Kerk+en+samenleving.html (10-02-2006); <http://www.nd.nl/htm/dossier/godsdienstvrijheid/> index.html (10-02-2006); <http://www.justitie.nl/pers/speeches> (toespraak van minister P.H. Donner, 10-02-2006).

des nadruk op normen en waarden uit het begin van de 21^e eeuw bouwt voort op deze pleidooien. Vooral de aansluiting die in dat kader door de christen-democratie is gezocht bij het communitarisme zorgde op den duur voor nieuwe ideologische kracht. Het communitarisme vormt immers sinds de jaren '80 een krachtige tegen-speler van het dominante liberalisme en honoreert in dat verband ook de publieke betekenis van religie.³

Elsevier laat in het genoemde artikel vier politici aan het woord over de publieke betekenis van religie. Zij representeren enkele belangrijke posities in de actuele discussie. Frits Bolkestein wilde al ver voor de huidige discussies het verzwakkende normbesef tegengaan met een pleidooi voor de betekenis van de joods-christelijke en humanistische traditie. Het gaat hem niet om de religie zelf maar om de bij de Nederlandse traditie passende morele vorming voor het publieke domein, die alleen zij aan burgers kan leveren. Job Cohen baarde opzien door tegen de politieke correctheid in aandacht te vragen voor de sociale betekenis van religie en de noodzaak deze ook in de politiek te betrekken. Zijn positie is pragmatisch. Er bestaan wat hem betreft ook andere mogelijkheden om voor een samenhangende samenleving te vormen, maar hij constateert dat voor veel mensen religie nu eenmaal belangrijk is. Mirjam Sterk acht de identiteit van de westerse samenleving ondenkbaar zonder de (christelijke) religie. Deze zorgt niet alleen voor een tegenwicht tegen morele ontsporingen, maar is ook om zichzelf publiek waardevol. Lousewies van der Laan wil religieuze uitingen en symbolen juist uit het publieke domein weren en meent dat de vrijheid van godsdienst ten onrechte een afzonderlijk grondrecht vormt.

1.1.2 Twee benaderingen

Deze posities laten zich in tal van recente debatten en studies herkennen. In 2004 verscheen de bundel *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat?* Dit boek loopt uit op een voorzichtige aansluiting bij de Amerikaanse traditie van een 'civil religion', zoals deze vooral sinds Robert N. Bellah (1967) gezicht kreeg. Dat de christelijke traditie daarin een belangrijke rol kan spelen, lijkt onomstreden. De open vraag waarmee het boek evenwel eindigt, is of er ook binnen de islam potentie bestaat voor een dergelijke meer indirecte maatschappelijke rol. Tegelijk maakt het boek duidelijk dat de vier posities, zoals *Elsevier* deze presenteert, in de kern tot een tweetal benaderingen gereduceerd kunnen worden.

Aan de ene kant staan auteurs als P.B. Cliteur en A.H. den Boef. Zij bepleiten een verbanning van alle religie uit het publieke domein. In plaats daarvan zoeken zij de noodzakelijke sociale cohesie via het Franse concept 'laïcité'. Hoe meer religieuze en culturele veelvormigheid binnen een samenleving, des te meer is volgens deze visie een rigoureuze scheiding tussen 'kerk' en staat nodig. Juist de religieuze neutraliteit van de staat vormt de voorwaarde voor een democratische samenleving. Dit pleidooi gaat zover dat Den Boef pleit voor een 'laïcistische eredienst', waarin bur-

³ Herman Philipse, *Atheïstisch Manifest, Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Amsterdam: Prometheus, 1995, m.n. 29-45; Amitai Etzioni (ed.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998; Charles Taylor, *Varieties of Religion Today, William James Revisited*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002; J. Hoek e.a. *Problemen van de pluriforme samenleving*, Nunspeet: Marnix van St. Aldegondse Stichting, 1994, 8-56.

gers gezamenlijk verworvenheden van de democratische rechtstaat viere en symbolisch markeren. Iets daarvan lijkt in Nederland inmiddels ook politiek te worden vormgegeven in de rituelen waarmee op initiatief van minister Verdonk de naturalisatie van buitenlanders gepaard gaat.

Tegenover hen staan auteurs als S.C. van Bijsterveld en B.C. Labuschagne. Zij bepleiten zowel vanuit het oogpunt van de samenleving als vanuit dat van de waarde van de religie zelf een positieve rol voor religie in het publieke domein. De overheid moet niet tussen religies discrimineren, maar wel positief staan ten opzichte van religie als zodanig.⁴ Ook meer pragmatische of historische argumentaties, zoals wij die aantreffen bij Bolkestein en Cohen, kunnen globaal tot deze benadering gerekend worden. Dat wordt bevestigd doordat al rond de opmerkingen van Bolkestein uit het begin van de jaren '90 een debat ontstond tussen hem en Cliteur.⁵ Deze twee hoofdrichtingen in de huidige discussie komen ook in andere recente studies en debatten telkens weer naar voren. Opvallend is overigens dat daarbij de voorstanders van een publieke rol voor religie in Nederland momenteel wetenschappelijk meer het beeld bepalen dan de tegenstanders, die vooral maatschappelijk domineren. Daarbij wordt onder meer gebruikgemaakt van empirisch sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Het debat over de religie in de samenleving kent veelal een wijsgerige of juridische toonzetting. De sociaal-wetenschappelijke invalshoek brengt ander materiaal in de discussie. Op basis van het werk van de Franse socioloog Pierre Bourdieu en van de Amerikaanse socioloog R. D. Putnam spreekt men van 'sociaal kapitaal'. Behalve over economische potentie en macht kunnen mensen ook beschikken over sociaal kapitaal in de vorm van relaties en netwerken. Deze netwerken vormen op hun beurt een bepalende factor waar het gaat om maatschappelijke betrokkenheid en burgerzin. Onderzoek leert bijvoorbeeld dat religieuze personen vaker actief zijn in vrijwilligerswerk en meer geld geven aan goede doelen. Religie genereert dus sociaal (en moreel) kapitaal en is zo van belang voor de publieke samenleving.⁶

1.1.3 Twee christelijke aanvullingen

Het is echter de vraag of met deze dominante tweedeling alle opties in het debat over de plaats van religie in de hedendaagse samenleving voldoende in beeld komen. Aan de Vrije Universiteit te Amsterdam bestaat sinds 1979 een interdisciplinair bezinningscentrum dat zich na 2004 onder de naam 'Blaise Pascal instituut'

⁴ B.C. Labuschagne (red.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtstaat? Godsdienst, overheid en civiele religie in een post-geseculariseerde samenleving*, Leiden: E.M. Meijers Instituut, 2004, 1-6. 14v. 30. 52v. 69vv. 117v. 173-211.

⁵ Jan Willem Sap, *Decency Versus Justice: The Call for Morality in the Netherlands*, Assen: Van Gorcum, 1997, 9v. 25.

⁶ Hans Krabbendam, Hans-Martien ten Napel (eds.), *Regulating Morality, A Comparison of the Role of the State in Mastering the Mores in the Netherlands and the United States*, Antwerpen/ Apeldoorn: Maklu, 2000; Henk Vroom, Henk Woldring (red.), *Religies in het publieke domein*, Zoetermeer: Meinema, 2002; Ton Bernts (red.), *Boodschap aan de kerken? Religie als sociaal en moreel kapitaal*, Zoetermeer: Meinema, 2004; Anton van Harskamp, *Van fundi's, spirituelen en moralisten, Over civil society en religie*, Kampen: Kok, 2003; Wibren van der Burg, *Over religie, moraal en politiek, een vrijzinnig alternatief*, Baarn: Ten Have, 2005.

presenteert.⁷ De studie richt zich onder meer op het thema 'civil society'. Hoewel er rond dit begrip een levendige discussie bestaat, vat ik het in dit verband kortweg op als 'publieke samenleving'. Daarbij dient in beeld te zijn dat dit begrip van samenleving breder is dan de begrippen 'staat' of 'politiek'. Het omvat alle verbanden en netwerken waarbinnen mensen aan elkaar gerelateerd zijn. Er bestaat discussie over de vraag of de 'staat' zich als een eigensoortig verschijnsel daarbuiten bevindt of juist van deze 'civil society' deel uitmaakt. Materiaal van dit Blaise Pascal instituut onderscheidt vijf manieren om de relatie tussen religie en samenleving te typeren: Civil society is seculier (1), civil society heeft een civiele religie nodig (2), religies horen bij civil society (3), civil society is christelijk gefundeerd (4), civil society is spiritueel gefundeerd (5). Bij deze vijfdeling zouden Van der Laan, Cliteur en Den Boef behoren bij (1), terwijl Sterk, Van Bijsterveld en Labuschagne tot (2) gerekend kunnen worden. Bolkesteijn en Cohen zouden evenals de zojuist genoemde sociaal-wetenschappelijke benadering bij (3) passen. Manier (5) kan gemakkelijk worden verbonden met manier (2). De tweedeling waarop ik zojuist uitkwam, bestaat in dit model dus tussen aan de ene kant manier (1) en daartegenover de manieren (2), (3) en (5). Optie (4) onderscheidt zich echter door de exclusief-christelijke inkleuring. Genoemd worden klassieke auteurs als Augustinus en Thomas van Aquino en (neo) calvinistische auteurs als Johannes Althusius en A. Kuyper. Bij alle andere benaderingen en ook in de dominante bedding van het hedendaagse debat gaat het om 'religie' in het algemeen. De voorkeur die sommigen daarbij lijken te kennen voor de christelijke godsdienst, is vooral historisch of pragmatisch bepaald: deze hoort nu eenmaal het meest bij de Nederlandse samenleving. Tegelijk maakt de combinatie met de joodse en de humanistische traditie duidelijk dat deze voorkeur niet exclusief is. Bij de genoemde vierde benadering is dat echter wel het geval. Daarin bezit niet het verschijnsel religie als zodanig waarde of normativiteit, maar gaat het om de inhoudelijke waarheid van één bepaalde religie. Binnen de context van de actuele Nederlandse discussie komt dus deze exclusief-christelijke opvatting als afzonderlijke optie in beeld.

Hiermee is evenwel het volledige palet aan hoofdrichtingen voor het debat nog niet neergezet. De discussie over de plaats van religie in de publieke samenleving lijkt namelijk wel vooral een verschijnsel uit de laatste jaren, maar is ook al daarvoor gevoerd. Onder meer in aansluiting op de al genoemde opmerkingen van Bolkestein uit het begin van de jaren '90 ontbrandde er een publiek debat over de plaats van de christelijke traditie in Nederland. De neerslag daarvan treffen wij aan in de bundel *Cultuur, Politiek en Christelijke traditie* uit 1996. In die bundel komen de zojuist geschetste benaderingen met hun nuances al naar voren. Cliteur en M.B. ter Borg pleiten voor een nieuwe publieke moraal waarin religie geen rol meer speelt. R.H. Cuperus en H.J. Heering staan juist de vorming voor van een culturele en morele canon waarin de christelijke traditie doorwerkt. Er zijn ook auteurs (A.Th. van Deursen, C.J. Klop, R.H. Reeling Brouwer, J.W. Kirpesteijn) die op de een of andere manier een nadrukkelijker christelijke fundering voor de publieke samenleving en moraal nodig achten. Juist binnen deze laatste groep auteurs blijkt echter nader reliëf wenselijk.

⁷ <http://www.religie-en-samenleving.nl> (12-10-2005).

Sommige auteurs (bijvoorbeeld Klop) benadrukken de pluralistische context van de Nederlandse samenleving en de noodzaak om de christelijke inbreng, die in beginsel normatief bedoeld is, daaraan aan te passen. Anderen (met name Kirpesteijn) blijken voorstander van de klassieke theocratische benadering, waarin geen scheiding tussen kerk en staat voorkomt. De eerste benadering mikt op een levensbeschouwelijk pluralistisch evenwicht, waarin ook de christelijke waarheid mag meespreken. De tweede benadering is uit op een publieke belijdenis van Christus als de enige weg waarlangs de Nederlandse samenleving toekomst kan hebben.⁸ Aparte aandacht voor deze twee specifiek-christelijke benaderingen naast die van het strikte liberalisme en die van voorstanders van religie als bindmiddel is niet alleen conceptueel nodig. Zij is ook historisch wenselijk, want de christelijk plurale benadering heeft de 20^e-eeuwse omgang met religie binnen de Nederlandse samenleving vergaand bepaald. Zij gaat terug op het denken van Abraham Kuyper en is vlees en bloed geworden in het systeem van meerdere levensbeschouwelijke stromingen die in politieke richtingen zijn uitgekristalliseerd, publiek met elkaar debatteren en zo een maatschappelijk midden creëren. De theocratische lijn, waarin de kerk een centrale publieke rol speelt, is weliswaar in de 20^e eeuw slechts bescheiden van betekenis geweest, maar draagt wel de erfenis mee van de eeuwen daarvoor. Het consequente liberalisme, de 'religie als bindmiddel'-benadering, en de christelijk-plurale opvatting kunnen niet begrepen worden zonder de klassieke theocratische visie waarop zij reageren.⁹

1.1.4 Ook een theologisch debat

De bundel *Cultuur* uit 1996 verschilt op nog een punt van de huidige discussies. Momenteel wordt het debat over de ruimte voor religie binnen de publieke samenleving vooral gevoerd op de voorwaarden van die samenleving zelf. Het gaat over de vraag of de samenleving al dan niet een religieus midden, aandacht voor religie of zelfs een bepaalde religie nodig heeft. De verschillende lijnen in het debat variëren op dat punt. Daarbij wordt impliciet als vaststaand aangenomen dat godsdienstige mensen zelf, en dus ook christenen, deze ruimte voor religie toejuichen. Zij willen wel, maar de vraag is of de huidige samenleving plaats voor hen inruimt. Als religieuze burgers, onder wie christenen, mee debatteren, gaan zij met name daarop in. De discussie krijgt daardoor een politiek wijsgerig of sociaal-wetenschappelijk karakter.

⁸ P.B. Cliteur e.a., *Cultuur, politiek en christelijke traditie, Welke plaats is er voor het christelijke verhaal in onze samenleving?* Baarn: Callenbach, 1996, 16vv. 28. 36vv. 40vv. 65. 70. 79. 82. 157v. 160.

⁹ Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview, Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, 3vv. 24vv. 158vv; Peter van Rooden, *Religieuze regimes, Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*, Amsterdam: Bert Bakker, 1996, 17. 28. 34v. 37v. 42-45; R.S. Zwart, 'Gods wil in Nederland', *Christelijke ideologieën en de vorming van het CDA (1880-1980)*, Kampen: Kok, 1996, 40vv. 109v; Henk te Velde, Hans Verhage (red.), *De eenheid & de delen, Zuilvervorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850-1900*, Amsterdam: Het Spinhuis, 1996; H.F. Massink e.a., *Theocratische politiek, Principes, geschiedenis en praktijk*, Houten: Den Hertog, 1994; K. van der Zwaag, *Onverkort of Gekortwiekt, Artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de spanning tussen overheid en religie, Een systematisch-historische interpretatie van een 'omstreden' geloofsartikel*, Heerenveen: Groen, 1999, m.n. 23-96. 206-245. 311-344. 470-483; vergelijk John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, xxiii-xxvii; Andrew Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1995, 93-114.

Buiten beeld blijft echter veelal dat over de plaats voor de christelijke waarheid in het publieke domein ook onder christenen zelf verschil van mening bestaat. Natuurlijk spelen daarbij ook wijsgerige en sociaal-wetenschappelijke argumentaties een rol. Doorslaggevend zijn op dit punt voor christenen zelf echter theologische factoren. Het theologische debat rond deze actuele vragen lijkt echter voor een groot deel verstomd of schuil te gaan achter de genoemde andere discussies. In de bundel *Cultuur* lag dit nog anders. Daar bevatten de verschillende benaderingen, voorzover ze door christenen gedragen werden, ook theologische discussie met alternatieven.¹⁰

Juist in de combinatie van theologische en wijsgerige inzichten ontvangt nóg een positie in het debat een eigen profiel. Het betreft de opvatting van G.G. de Kruijf. Hij is op theologische gronden van mening dat het evangelie zich niet leent voor een aanpassing tot een 'civil religion'. De eventuele morele en samenbindende potentie van het evangelie kan niet losgemaakt worden van het totale verhaal. De kerk moet missionair het evangelie voorleven en vertellen maar geen normatieve politieke claim leggen vanuit geboden of andere gegevens. Tegelijk meent hij op wijsgerige gronden dat het Nederlandse model van democratie geen gedeeld midden verdraagt. Christenen zouden het spel breken als zij vanuit hun overtuiging toch proberen aan de samenleving hun verhaal op te leggen of met het oog op een gezamenlijk midden hun verhaal in te brengen. Zij moeten 'dubbel denken'. In hun eigen (gezamenlijke) bestaan dienen zij zo maximaal mogelijk het evangelie vorm te geven en zo voor te leven. In de publieke samenleving daarentegen moeten zij er per thema zonder christelijke of algemeen religieuze claims ad hoc het beste van maken. Alleen in hoogst uitzonderlijke situaties moeten de kerk en de christenen zich geroepen weten publiek profetisch te spreken.¹¹ De Kruijfs benadering zou in de kaders van de huidige discussie per saldo het beste ingedeeld kunnen worden bij Cliteur c.s. Ook hij pleit immers voor een radicale scheiding tussen religie en publiek domein. Zodra wij echter zijn theologische fronten in rekening brengen, zien wij dat hij juist dicht bij de christelijk plurale benadering staat. Wat hem daarvan onderscheidt, is dat hij deze christelijke invalshoek niet op een openlijke of meer indirecte wijze wil inbrengen in het publieke domein met als resultante een levensbeschouwelijk of religieus evenwicht. Daarom vormt zijn visie toch een afzonderlijke optie in het debat.

Samenvattend kom ik op de volgende benaderingen binnen de Nederlandse context van de vraag naar de relatie tussen religie en het publieke domein. Ik orden ze nu ook historisch:

- (1) theocratisch: staat en kerk staan samen onder Gods gezag
- (2) liberaal: religie en publiek domein dienen strikt gescheiden te blijven
- (3) civil religion: religie vormt op de een of andere manier een noodzakelijk midden van de samenleving

¹⁰ Er zijn signalen van een mogelijke kentering op dit punt, zoals Jos Koele, Gerrit de Kruijf (red.), *Het ongemak van religie, Multiculturaliteit en ethiek*, Kampen: Kok, 2005. Met 'theologisch' bedoel ik in dit verband minstens ook 'systematisch-theologisch' of 'theologisch-ethisch'.

¹¹ Cliteur, *Cultuur*, 44vv; G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter, Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn: Ten Have, 1994.

(4) confessioneel pluralisme: verschillende religies houden elkaar en zo de samenleving publiek in evenwicht

(5) dubbel denken: in de eigen sfeer openlijk christelijk maar publiek pluraal en neutraal.

Met deze studie ga ik verder op de weg die ik in deze paragraaf volg. Het actuele debat over de plaats van religie in de westerse samenleving moet ook gezien worden als een debat *binnen* de christelijke traditie zelf. De opties voor het debat dienen daarom niet alleen te worden vastgesteld vanuit de kaders van de samenleving. Ook de theologische verschillen onder christenen leiden tot uiteenlopende stellingnamen in dit debat. Daarom moet het debat in de Nederlandse context weer mede een theologisch debat worden. Dat mag geen afbreuk doen aan de wijsgerige en sociaal-wetenschappelijke accenten erin. Deze accenten op hun beurt moeten het theologisch debat niet zo kleuren dat bijbels-theologische, systematische en theologisch-ethische overwegingen erdoor onderbelicht raken. Mijn verwachting is dat dit specifiek-theologische discours niet alleen van belang zal blijken te zijn voor christenen zelf, maar ook minstens het debat kan verhelderen voor de andere deelnemers eraan. Tegelijk is het voor christenen zelf van belang dat zij bij het participeren in dit debat voldoende oog hebben voor wat zij vanuit hun eigen achtergrond en geloofsinhoud dienen te mobiliseren om het debat adequaat te voeren.

Door de theorievorming van Oliver O'Donovan rond het thema 'christendom' in kaart te brengen, wil ik aan die beide doelen een bijdrage leveren. Zijn visie kan nuttig zijn om *christenen* toe te rusten om ook theologisch in het debat te participeren en *niet-christelijke* gespreksdeelnemers uit te dagen om ook de bijdrage van de theologie te integreren.

1.2 Een Angelsaksische verbreding

1.2.1 Een bredere blik

Het genoemde thema-artikel van *Elsevier*¹² bevat behalve gesprekken met vertegenwoordigers van verschillende standpunten ook een impressie van de stand van zaken in andere Europese landen.

¹² Zie noot 2. In het vervolg gaat het mij eerst alleen om een impressie, zodat ik volsta met de landen die Elsevier aan de orde stelt. Een meer wetenschappelijke verantwoording van het beeld rond de verhouding tussen kerk en staat in die landen en in andere Europese landen bieden Gerhard Robbers (hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1995; Jos C.N. Raadschelders (hrsg.), *Staat und Kirche in Westeuropa in verwaltungshistorischer Perspektive (19./20.Jh.)*, Jahrbuch für Europäische Verwaltungsgeschichte 14, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2002; Dieter Fauth, Erich Satter (hrsg.), *Staat und Kirche im werdenden Europa, Nationale Unterschiede und Gemeinsamkeiten*, Würzburg: Religion & Kultur Verlag, 2003.

In het Verenigd Koninkrijk bestaat geen grondwettelijke scheiding tussen kerk en staat. De Anglicaanse Kerk is zelfs nog steeds 'gevestigd' ('established'). De premier benoemt haar bisschoppen en deze hebben zitting in het House of Lords. Tegelijk bestaat er wel een traditie van een vrij strikte scheiding tussen politiek en religie. Politici zullen ambtshalve geen religieuze uitspraken doen. Anderzijds probeert de overheid wel bijdragen van de verschillende godsdiensten te betrekken bij passende beleidsterreinen.

In Scandinavië bestaat een hechte relatie tussen de staat en de lutherse staatskerk. Alleen Zweden heeft in 1999 kerk en staat officieel gescheiden. In Denemarken zijn predikanten formeel ambtenaren. Ook andere burgers moeten zich voor zaken met betrekking tot de burgerlijke stand vervoegen bij de staatskerk. In Noorwegen moet de meerderheid van een kabinet lid van de staatskerk zijn. De staat kan ingrijpen in de kerk en bijvoorbeeld voorgangers ontheffen uit hun ambt.

In Italië geldt sinds de creatie van Vaticaanstad in 1929 een strikte scheiding tussen kerk en staat. Wel heeft de Rooms-Katholieke Kerk officieus veel invloed op de wetgeving, met name rond het onderwijs en bij morele kwesties.

Frankrijk legt grote nadruk op het al genoemde concept van neutraliteit ('laïcité'). Religieuze symbolen (hoofddoek, kruis) moeten uit het publieke domein geweerd worden. Uit opportunistische overwegingen ontvangen soms projecten binnen de grote islamitische gemeenschap tegen de wet in wel steun van lokale overheden.

Duitsland kent een officiële scheiding van kerk en staat. Verschillende deelstaten interpreteren deze strikt en weren publieke religieuze symbolen, terwijl andere daarmee geen moeite hebben. Restanten van de vroegere dominante positie van de christelijke kerk zijn echter gebleven. Daartoe behoort een systeem van automatische kerkbelasting voor alle burgers die zich niet aantoonbaar uit een kerkgenootschap lieten uitschrijven.

In Spanje bestaat een officiële scheiding tussen kerk en staat. Dat komt tot uiting in een vergaande liberalisering in de wetgeving, die de kerk niet kan verhinderen. Daar staat tegenover dat de staat de salarissen van alle rooms-katholieke geestelijken betaalt en kerkelijke gebouwen en instellingen sponsort. Wel ijvert de overheid ervoor om moslims en protestanten in dit opzicht meer gelijk te behandelen.

Wat in het kader van een opinieblad meer bij wijze van impressie plaatsvindt, kan ook wetenschappelijk worden gedaan. Zo verscheen in 1997 *The Challenge of Pluralism, Church and State in Five Democracies*.¹³ In dat boek wordt een typologie opgesteld van mogelijke verhoudingen tussen kerk en staat, waarvoor vijf westerse democratieën model staan. De Verenigde Staten kennen een strikte scheiding van beide ('Strict Separation'). Nederland vertoont een systeem van confessioneel pluralisme ('Principled Pluralism'). Ook Australië is pluralistisch ('Pragmatic Pluralism'). Engeland geldt als half theocratisch ('Partial establishment'). In Duitsland ten slotte werken kerk en staat nauw met elkaar samen vanuit een principiële onafhankelijkheid ('Partnership and Autonomy'). De verbinding met de zojuist gegeven typologie is eenvoudig te leggen. Engeland komt formeel het dichtst bij een 'theocratisch' model, al lijkt de situatie in de praktijk meer op een evenwicht tussen 'liberaal' en 'civil religion'. Amerika staat voor het 'liberale' patroon. Duitsland zit in de

¹³ Stephen V. Monsma, J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism, Church and State in Five Democracies*, Lanham, New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1997.

buurt van een 'civil religion'. Nederland is 'confessioneel pluraal', terwijl de situatie in Australië wat betreft de opstelling van christenen lijkt op het 'dubbel denken' van De Kruijf.

1.2.2 Leren van Amerika

De in de vorige paragraaf genoemde studie is om meerdere redenen nuttig voor de Nederlandse discussie. In de eerste plaats illustreert zij dat het binnen een democratisch kader kennelijk mogelijk is de relatie tussen religie, kerk en publieke samenleving op verschillende manieren in te richten. Dat kan de horizon verbreden en zorgen voor de nodige nuance en relativering in het eigen debat. De meeste posities in het debat blijken echt praktijk te kunnen zijn, terwijl tegelijk elke positie en bijpassende praktijk wel stuit op nadelen en problemen. In de tweede plaats is de intentie van deze studie juist binnen de Nederlandse context interessant. De auteurs willen met hun typologie de Amerikaanse problemen helpen verminderen. Het typisch Nederlandse model van confessioneel pluralisme biedt hun daarbij het belangrijkste instrument.¹⁴ Dit Nederlandse model ontkomt immers aan twee uitersten die in de Verenigde Staten met elkaar in debat zijn en die elk onvoldoende recht lijken te doen aan de actuele maatschappelijke context. Het liberalisme lijkt met haar strikte scheiding tussen religie en samenleving vast te lopen in de werkelijkheid van blijvende religiositeit, die bovendien voor de betrokkenen van belang is voor het hele leven en niet alleen voor de privé-sfeer. De benadering van een gedeelde religie ('civil religion') dreigt te verzanden in de praktijk, omdat niemand een 'algemene religiositeit' aanhangt, maar in plaats daarvan een bont geheel aan religieuze stromingen bestaat, die moeilijk op één noemer zijn te brengen. Ik constateerde dat juist liberalisme en 'civil religion' momenteel het beeld van de Nederlandse discussie bepalen. De genoemde analyse vanuit een Amerikaans perspectief zou daarom het spectrum van de actuele debatten minstens kunnen verbreden.

Daarom kijk ik op mijn beurt naar de Amerikaanse (breder: Angelsaksische) discussie om een dreigende impasse te helpen doorbreken. Ik stelde immers vast dat van een voluit theologisch debat op dit punt in Nederland momenteel weinig sprake is, laat staan dat theologische bijdragen doordringen in het bredere debat. Juist daarin is de Angelsaksische theologie voorbeeldig. Het debat rond de vraag naar de plaats van religie of christelijke traditie in de publieke samenleving is in de Angelsaksische wereld ook voluit een theologisch debat. De afstand tussen dit debat en het brede maatschappelijke en politieke debat is daar minder dan in Nederland.¹⁵

¹⁴ Monsma, Soper, *Challenge*, ix. x. 6. 12. 218.

¹⁵ Zie de grote plaats die Richard John Neuhaus inneemt met zijn tijdschrift *First Things* (www.firstthings.com) en de toenemende actieradius en publieke invloed van het kuyperiaans beïnvloede *Center for Public Justice* in Washington (www.cpjustice.org); vergelijk verder (al in 1984) Harvey Cox, *Religie in de stad van de mens* (vert. van *Religion in the Secular City*), Baarn: Ambo, 1984; Hans Krabbendam, Derek Rubin (eds.), *Religion in America, European and American Perspectives*, Amsterdam: VU University Press, 2004; Bolt, *Free*, 304vv. 351vv. 384vv.

1.2.3 Hauerwas over ‘christendom’

Een belangrijk forum waarbinnen het Angelsaksische theologische debat over de plaats van de (christelijke) religie in de westerse samenleving zich afspeelt, is het zogenaamde debat over ‘christendom’. Dit forum is vooral belangrijk omdat zich daarbinnen inmiddels twee theologische posities hebben ontwikkeld die in andere contexten nauwelijks bestaan. Zij vertegenwoordigen twee extra benaderingen ten opzichte van de vijf al genoemde, en stellen bovendien de vragen rond de plaats van de christelijke religie in de westerse wereld met een theologische kracht die verder veelal ontbreekt. Het gaat om de visie van Stanley Hauerwas, die het christendom-debat domineert en om de theorie van Oliver O’Donovan die nadrukkelijk in reactie op Hauerwas ontwikkeld is.

Hauerwas, die doceert aan Duke University, geldt als een van de belangrijkste theologisch-ethici van dit moment. Tegelijk is hij omstreden, omdat zijn werk zowel methodisch als inhoudelijk eigenzinnig en onaangepast is. Hauerwas behoort tot de methodistische stroming maar wil nadrukkelijk theologiseren in de bedding van de klassieke katholieke traditie. Tegelijk heeft hij sympathie voor de anabaptistische beweging, zelfs in de vaak als sektarisch of wereldmijdend getypeerde vorm van kleinere modelgemeenschappen die buiten de dominante publieke cultuur en samenleving verkeren. Zo wijst hij met waardering op de Amish.

Hauerwas’ opvatting met betrekking tot ‘christendom’ is voor Nederland vooral van belang, omdat hij de vraag centraal stelt die in de praktijk van de discussie vaak buiten beeld blijft. In het debat wordt er van uitgegaan dat christenen zelf vanzelfsprekend voorstander zijn van een publieke rol voor de religie. De vraag is slechts of deze rol wel past bij de huidige samenleving. Als christenen zichzelf die vraag stellen, kan dat betekenen dat zij zich ter wille van de samenleving vrijwillig aanpassen of van een publieke rol voor hun religie afzien (zoals bij Klop of De Kruijf). Wat hun religieuze opvattingen zelf betreft, zou zo’n rol echter geen probleem opleveren. Hauerwas meent daarentegen dat het *theologisch* niet verantwoord is om te streven naar een christelijk stempel in het publieke domein. Christenen moeten afzijdig blijven van de macht en het geweld, die onlosmakelijk zijn van politiek. Hun publieke betekenis bestaat er juist in dat zij een herkenbare, wervende gemeenschap van rondtrekkende vreemdelingen vormen. Ook als men Hauerwas’ opvatting niet volgt, bevat zij een sterke uitdaging. Als christenen zich begeven in het publieke debat over religie, kunnen zij niet heen om de prikkelende ‘dwarsligger’ van Hauerwas’ visie op ‘christendom’. Hij dwingt minstens tot diepgaande theologische bezinning rond de vraag naar de publieke verantwoordelijkheid van christenen.¹⁶

1.2.4 O’Donovan over Hauerwas

Dat van Hauerwas’ denken een uitdaging uitgaat, was ook de ervaring van de Engelse anglicaanse theoloog Oliver Michael Timothy O’Donovan. Hij is sinds 1982

¹⁶ Zie voor Hauerwas: John Berkman, Michael Cartwright (eds.), *The Hauerwas Reader*, Durham, London: Duke University Press, 2001 (daarin vooral pag 17-32: William Cavanaugh, ‘Stan the Man: A Thoroughly Biased Account of a Completely Unobjective Person’).

hoogleraar in de theologische ethiek en de pastorale theologie in Oxford. In 2006 nam hij een benoeming naar Edinburgh aan. Binnen de Anglicaanse Kerk neemt hij een vooraanstaande plaats in. In 1986 legde hij met zijn *Resurrection and Moral Order* een eigen concept van theologische ethiek neer. Dit boek trekt nog steeds de aandacht. In 1996 volgde *The Desire of the Nations*, een politieke theologie die tegelijk een hermeneutiek en een algemeen theologisch kader biedt. Dat werk is geprezen als een van de belangrijkste werken rond de relatie politiek en ethiek uit de 20^e eeuw. Het is zelfs vergeleken met Augustinus' *De Civitate Dei*. In 2005 volgde zijn *The Ways of Judgment* waarin hij zijn grondgedachten doortrekt in de richting van de politieke ethiek. Tussen deze hoofdwerken in schreef hij talloze artikelen en kleinere boeken, maar ook enkele omvangrijkere werken. Tot die laatste behoort een bijna 1000 pagina's tellende uitgave van theologische bronteksten rond de politieke roeping van de kerk vanaf de eerste tot en met de 17^e eeuw, *From Irenaeus to Grotius*. Verschillende van deze teksten zijn door hem zelf (hij is ook classicus) vertaald. Op alle teksten schreef hij samen met zijn vrouw Joan Lockwood O'Donovan introducties en toelichtingen. Ook dit werk is veelgeprezen, tot buiten de kring van de theologie. Het illustreert dat O'Donovan momenteel een centrale positie inneemt als het gaat om de theologische bezinning op politiek.¹⁷ Ook het recente standaardwerk over politieke theologie, *The Blackwell Companion to Political Theology*, besteedt aandacht aan hem.¹⁸ Deze theologische bezinning omvatte echter tot en met de 17^e eeuw ook wat nu wijsgerige of sociaal-wetenschappelijke bezinning heet. O'Donovan is met zijn door de traditie geïnformeerde theorie een auteur waar ook niet-theologische bezinning op politiek en samenleving, alleen tot haar schade aan voorbij kan gaan.

Op weg naar zijn christelijke politieke theologie en ethiek voor de actuele westerse context botste O'Donovan op de uitdagende dwarsliggers die zijn collega en goede bekende Hauerwas rond het thema 'christendom' had neergelegd. Ook hij meende dat hij niet om Hauerwas heen kon. Hauerwas dient minstens theologisch verwerkt en eventueel weersproken te worden wanneer men verantwoord wil participeren in het publieke debat rond de rol van religie in de samenleving. Daarom ontwikkelde O'Donovan ook zelf een theorie met betrekking tot 'christendom'.

Op zoek naar inspiratie om binnen de Nederlandse context het debat over religie in het publieke domein ook theologisch te voeren, kunnen wij dus goed terecht bij deze Angelsaksische discussie over 'christendom'. Daarin treffen wij twee posities aan

¹⁷ Tot 1977 was O'Donovan tutor van Wycliff Hall in Oxford en sinds 1977 tutor van Wycliff College in Toronto; zie over zijn theologie in het algemeen: Rufus Black, *Christian Moral Realism, Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*, Oxford: Oxford University Press, 2000; en met betrekking tot zijn politieke theologie: Nicholas Wolterstorff, 'A Discussion of Oliver O'Donovan's *The Desire of the Nations*', in: *Scottish Journal of Theology* 54, 1, Edinburgh: T&T Clark, 2001, 87-109, 100 ('...*The Desire of the Nations* is, in my judgement, the most important contribution to political theology in our century'); Gilbert Meilaender, 'Recovering Christendom', in: *First Things* 77 (November 1997), New York: Publishing Management Associates, 1997, 36-42; Louis J. Swift, 'Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan, editors *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought*.' (review), in: *Journal of Early Christian Studies* Volume 8, Number 4 (Winter 2000), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000, 609-611.

¹⁸ Peter Scott, William T. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004, 396-399. 403-405; gezien de bijbels-theologische methode van O'Donovan is het merkwaardig dat het oudtestamentische deel van dit werk hem niet noemt.

die wij in de eigen debatcontext niet of nauwelijks tegenkomen. Ik nummer door waar ik met mijn overzicht in de vorige paragraaf gebleven was:

- (6) Hauerwas' christendomskritiek: christenen moeten geen publieke plaats nastreven voor de christelijke religie en in het publieke domein een alternatieve gemeenschap vormen.
- (7) O'Donovans alternatief. Daaraan is deze studie gewijd.

Waarom koos ik niet voor een analyse van Hauerwas zelf? Om drie redenen heb ik die mogelijkheid bewust afgewezen. In de eerste plaats is Hauerwas' visie, ook op dit punt, al vaker in kaart gebracht, en die van O'Donovan niet.¹⁹ In de tweede plaats bevat O'Donovans theologie momenteel de meest recente theologische theorie rond 'christendom'. Daarin is Hauerwas wel geïntegreerd terwijl dit omgekeerd niet het geval is. In de derde plaats vormt de benadering van Hauerwas binnen de Nederlandse context een zwerfsteen, waarvan het niet bij voorbaat duidelijk is dat er voldoende affiniteit bestaat met gangbare opties om tot een vruchtbare uitwisseling te komen. O'Donovans theorie heeft juist wel raakvlakken met de bestaande opties, maar is daarin theologisch uitdagend, omdat hij anders dan zij de visie van Hauerwas nadrukkelijk verwerkt heeft.

1.3 Christendom

1.3.1 Het concept in oorsprong

Tot nu toe heb ik het christendomdebat benaderd als een gestalte van het hedendaagse debat over de religie in het publieke domein. Die gelijkstelling moet ik nu nader onderbouwen en ook verfijnen door het begrip 'christendom' te verhelderen. Bovendien moet ik de verschillende partijen benoemen, die aan dit christendomdebat deelnemen, voordat ik mij kan richten op de theorie van O'Donovan.

¹⁹ Bijvoorbeeld Arne Rasmusson, *The Church as Polis, From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Lund: Lund University Press, 1994; Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny, The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Carlisle: Paternoster Press, 1998; Kwang-Duk Chung, *Ecclesiology and Social Ethics, A Comparative Study of the Social and Ethical Life of the Church in the views of Abraham Kuyper and Stanley Hauerwas*, Kampen: Van den Berg, 1999; Mark Thiessen Nation, Samuel Wells (eds.), *Faithfulness & Fortitude, In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh: T&T Clark, 2000; Emmanuel Katongole, *Beyond Universal Reason, The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000; Birgit Rommel, *Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas, Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott*, Münster, Hamburg, London: Literatur Verlag, 2003; John B. Thomson, *The Ecclesiology of Stanley Hauerwas, A Christian Theology of Liberation*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2003; L. Gregory Jones, Reinhard Hütter, C. Rosalee Velloso Ewell (eds.), *God, Truth, and Witness, Engaging Stanley Hauerwas*, Grand Rapids: Brazos Press, 2005.

De term 'christendom' vormt in deze context een Engels woord. Voor Nederlandse oren lijkt het een leenwoord uit de eigen taal. Het gaat echter om een oorspronkelijk woord uit het Oudengels, dat afgewisseld werd met synoniemen als 'christdom' en 'christendie'. Andere Germaanse talen bezitten een vergelijkbare term: 'Christentum' in het Duits, 'kristendom' in het Deens en 'christendom' in het Nederlands. Waarschijnlijk ligt de oorsprong in het Engels. Judith Herrin spreekt van 'the Anglo-Saxon concept of Christendom'. De middeleeuwse vorst Alfred hanteerde het bij de Engelse vertaling van de werken van Augustinus, Boethius en Gregorius de Grote. Het vormde de weergave van de Latijnse term 'christianitas', waarin weer het Griekse begrip 'oikoumene' doorwerkte. 'Christendom' werd de aanduiding voor een vorm van christelijke universaliteit, ook aangeduid als *Res Publica Christiana*, die bestond in de eenheid van kerk en wereld. Met name in het rijk van Karel de Grote zag men deze universaliteit verwerkelijkt.

Deze christelijke universaliteit omvat verschillende aspecten, zodat het begrip 'christendom' gevarieerd gebruikt kon worden. Op weg naar de betekenis die het in de huidige discussie heeft, is evenwel vooral de invulling als 'de christenen of het christelijke als totaal' van belang. Daarmee werd soms 'de kerk' bedoeld maar het kon ook een meer geografische aanduiding zijn: 'the countries professing Christianity taken collectively' of 'the Christian domain'. Het kon ook een tijdsaanduiding vormen: 'the Christian era' verzamelt immers ook op een bepaalde manier al het christelijke. In beide gevallen ligt het hart van het concept in het dominerende element van het (orthodox-) christelijke. Het betreffende domein of de betreffende historische periode worden erdoor gekenmerkt dat het christelijke een bepalende of overheersende rol speelt. Etymologisch staat het begrip voor die betekenis open door het element 'dom', waarin een verkorting van 'dominion' kan worden gehoord.

Als wij vanuit onze concepten op die christelijke universaliteit terugzien, omvat zij werkelijkheden die wij nu veelal als terreinen onderscheiden maar die destijds in het ene grote geheel besloten lagen. Het 'christelijke' betreft in de kern de (orthodoxe) christelijke geloofsinhoud, ook waar deze vorm gaf aan daarvan afgeleide kenmerken. Dit christelijke domineerde wat wij vandaag de cultuur noemen, maar evenzeer wat wij vandaag als de samenleving typeren. Het gaf leiding aan de moraal maar ook aan de wetenschap. In beeld is de katholieke kerk die naar tijd en naar plaats onder geestelijke autoriteit één geheel vormde, maar ook de politieke gemeenschap onder de wereldlijke autoriteit, die wij als staat typeren. Ook wat vandaag het 'publieke domein' heet, stond onder leiding van deze christelijke geloofsinhoud. Wel moeten wij vaststellen dat wat wij vandaag de verhouding tussen kerk en staat noemen, in dit amalgaam bepalend was. Het feit dat het christelijke domein onder de gecombineerde en tegelijk onderscheiden christelijke autoriteit van de kerkelijke en de wereldlijke overheid stond, vormde de kern van deze christelijke universaliteit.²⁰

²⁰ Judith Herrin, *The Formation of Christendom*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, 8vv. 480; Philip Jenkins, *The Next Christendom, The Coming of Global Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 4v; Alan Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh: T&T Clark, 2001, viii; Hugh McLeod, Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 1; Mary Anne Perkins, *Christendom and European Identity, The legacy of a Grand Narrative since 1789*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004, 3. 283; Peter Robert Lamont Brown, *The Rise of Western Christendom, Triumph and Diversity, A.D. 200-1000, second edition*, Maldon/ Oxford/ Carlton: Blackwell Publishing Ltd., 2003; *The Compact Edition of the Oxford*

Tegen de achtergrond van deze oorspronkelijke compleetheid van het begrip staan ook latere uiteenlopende accenten in het gebruik ervan. In literatuur uit de periode voor de Verlichting overheerst de geografische betekenis. De andere betekenisnuances zitten daar onwillekeurig bij in. Nadat zich de 'christelijke wereld' gevormd had, werd het een punt van zorg dat dit grote geheel intact bleef. 'Christendom' moest tot elke prijs één zijn. Daarin stak ook een element van blokvorming tegenover de permanente uitdaging van de islamitische wereld. Ook markeerde het begrip de grens tussen de christelijke wereld en de landen en volken met andere religies. Tijdens de Honderdjarige oorlog zette de strijd tussen twee christelijke koninkrijken (Frankrijk en Engeland) de eenheid van 'christendom' op het spel en verzwakte daardoor de positie van 'het christelijke domein' ten opzichte van de islam. Rond de Reformatie werd het concept gebruikt in het kader van inspanningen om de eenheid met Rome en tussen de protestanten onderling te bewaren of te hervinden. Het kwam nadrukkelijk voor bij 'oecumenisch' ingestelde denkers als Desiderius Erasmus en Thomas More. Tegelijk vormden zich sinds die tijd de 'natiestaten'. Voor 'christendom' impliceerde deze nieuwe ontwikkeling dat het begrip voortaan ook een soort 'universaliteit in miniatuur' kon aanduiden, een realiteit die per natie bestaat. Daarbij sluit aan dat 'christendom' soms een technische term kan worden die ook buiten het klassieke geografische domein van het westerse of oosterse 'christendom' toegepast wordt. Zo kan Vigen Guroian de klassieke en recente claim van een christelijk Armenië typeren als 'een christendom'.²¹

English Dictionary, Complete Text Reproduced Micrographically, Volume I, A-O, Oxford: Oxford University Press, 1971, C 389; Peter A. Angeles, *Dictionary of Christian Theology*, New York: Harper & Row, 1985 s.v. Christendom; Sinclair B. Ferguson, David F. Wright (eds.), *New Dictionary of Theology*, Leicester: Inter-Varsity Press, 1988, 133v; Walter Kasper (hrsg.), *Lexicon für Theologie und Kirche, Zweiter Band*, Freiburg, Basel: Herder, 3-1994, 1105vv; John Milbank, *Theology and Social Theory, Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990, 9. 96. 419; Scott L. Waugh, Peter D. Diehl (eds.), *Christendom and its discontents, Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 2v. 338 ("Fundamental to any conception of *Christianitas*, whether as polity or order (including intellectual order) was the distinction between orthodoxy and heterodoxy and the role of authority in establishing and maintaining that distinction").

²¹ Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969, 7. 118. 158; Brian Gogan, *The Common Corps of Christendom, Ecclesiological Themes in the Writings of Sir Thomas More*, Leiden: E.J. Brill, 1982, 10v. 45. 153. 219. 242v ("Christendom is a name for that geographical region where Christians for the most part live; a habitation and a place. More than this, Christendom is a political reality which needs to be conserved, extended and protected"). 244v. 266. 299; Sander Griffioen, 'Christian Higher Education in Europe: A Catholic View', in: *Christian Higher Education* 1, 2-3 (2002) (Journal), Philadelphia: Taylor & Francis, 2002, 281-301, 285v; Peter Heylyn, *Aerius Redivivus or the History of the Presbyterians containing the Beginnings, Progress and Successes of that active Sect. Their Oppositions to Monarchical and Episcopal Government. Their Innovations in the Church, and Their Imbroylments of the Kingdoms and Estates of Christendom in the Pursuit of their Designes. From the Year 1536 to the Year 1647*, Oxford: Thomas Basset, 1670; Stuart Murray, *Post-Christendom, Church and Mission in a strange new World*, Carlisle: Paternoster Press, 2004, 149; J.J.N. Palmer, *England, France and Christendom, 1377-99*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972, 14. 182. 190; Waugh, Diel, *Christendom*, 1. 10. 12; Donald Weinstein, Rudolph Bell (eds.), *Saints & Society, The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 1; Vigen Guroian, *Ethics after Christendom: Toward an ecclesial Christian ethic*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994, 106.

1.3.2 'Christendom' sinds de Verlichting

Sinds de Verlichting raakten de verschillende aspecten uit het oorspronkelijke totaalconcept losser van elkaar. Behalve aan de al ingezette versnippering van het ene christelijke domein in meerdere christelijke naties lag dat vooral aan de zogenaamde 'scheiding tussen kerk en staat'. De as tussen beide vormde immers de kern van de vroegere universaliteit. Nu kon bijvoorbeeld de geografische invulling gebruikt blijven waar van politieke christelijke dominantie geen sprake meer was. 'Christendom' stond dan voor de gezamenlijke christelijke kerken of een groep van kerken, zoals in de uitdrukking 'evangelical christendom'. Het concept hield daarbij een oecumenische bijklank. Geografisch is ook de hantering van het concept in verband met westers kolonialisme. De 19^e-eeuwse expansie van westerse invloed in de wereld gold als uitbreiding van 'christendom'.²²

Na de Verlichting trad ook de temporele component afzonderlijk naar voren. De crisis rond de plaats van de christelijke traditie herinnerde eraan dat 'christendom' niet vanzelf sprak. Er was ooit een tijd geweest dat van 'christendom' nog geen sprake was. Het zou ook weer kunnen verdwijnen. Zo wordt 'christendom' de aanduiding voor een afgebakend historisch tijdvak.²³

Wat betreft de culturele, morele, maatschappelijke en politieke connotaties in 'christendom', markeert het begrip sinds de Verlichting een voortgaand debat. Restverschijnselen van het klassieke 'christendom' blijven bestaan. In de verzamelde westerse naties herkent men nog steeds het vroegere christelijke domein. Politiek, maatschappelijk en cultureel gezien blijft de westerse wereld vol herinneringen aan 'christendom'. Ook als mensen of maatschappelijke structuren losraken van kerk en geloof behouden zij onderdelen van de cultuur en de moraal die erbij hoorden. Ook deze 'restverschijnselen' gelden soms als 'christendom'.

Sommigen vinden dat dit resterende 'christendom' zo gauw mogelijk tot het verleden dient te behoren. Anderen zijn juist uit op herkerstening. Weer anderen streven naar een nieuwe vorm van dominerende christelijkheid die cultureel, maatschappelijk, moreel en politiek is aangepast aan de moderne tijd. Ook daarvoor wordt sindsdien de term 'christendom' gebruikt. Wij treffen het begrip aan bij de 19^e-eeuwse restauratiebewegingen als deze pleiten voor een nieuw 'christelijk Europa'. Zo ontstaat er rond dit begrip een soort cultuurstrijd.²⁴

²² David J. Bosch, *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991, 274-277; Allen C. Guelzo, *For the Union of Evangelical Christendom, The Irony of the Reformed Episcopalians*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994, 330; Douglas John Hall, *The End of Christendom and the Future of Christianity*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press, 1997, 13; David Smith, *Mission After Christendom*, London: Darton, Longman & Todd Ltd., 2003, 3. 4. 123; Edward Steane, *The Religious Condition of Christendom, Second Part*, Exhibited in a Series of Papers, prepared at the Instance of the Evangelical Alliance, and read at the Conference held in Paris, 1855, London: Office of the Evangelical Alliance, 1862, v. xii. xiii.

²³ Murray, *Post-Christendom*, 1; Hall, *End*, 4v. 19.

²⁴ Hall, *End*, 43; Milbank, *Theology*, 217. 224.; Murray, *Post-Christendom*, 19vv; Perkins, *Christendom*, 4v. 22v. 28. 49vv. 59; zie voor deze thematiek met een godsdienstfilosofische invalshoek H.J. Adriaanse, *Vom Christentum aus, Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen: Kok, 1995, 5. 7v. 97-109.

1.3.3 Begripsbepaling

In de verschillende opvattingen van 'christendom' werkt ook verschil in visie door op de relatie tussen cultuur, moraal, samenleving en politiek. Wie deze als onlosmakelijk geheel beschouwt, zal ook 'christendom' als een totaalbegrip blijven hanteren. 'Christendom' kan er dan alleen zijn op al die terreinen tegelijk. Zou een terrein uitvallen, dan kan van 'christendom' geen sprake zijn. Wie daarentegen de typisch 19^e-eeuwse differentiatie tussen politiek en samenleving omarmt (en daarbij de kerk veelal ziet als deel van de samenleving), kan bijvoorbeeld 'christendom' opvatten als betrokken op samenleving en cultuur, maar niet ook op politiek of kerk.

Rond de betekenis van 'christendom' in het christendomdebat is sprake van een matrix met vier betekeniscombinaties. 'Christendom' kan beperkt worden tot de kern: de verhouding tussen kerk en politiek of staat. Het begrip kan ook een brede culturele en maatschappelijke betekenis dragen. Dan gaat het om het christelijk-religieuze karakter van de samenleving. Dat kan de genoemde betrekking tussen kerk en staat omvatten maar ook bestaan bij een formele scheiding tussen kerk en staat. Bij deze tweedeling komt een volgende. 'Christendom' kan inhoudelijk worden gereserveerd voor een klassieke, premoderne stand van zaken met betrekking tot de relatie tussen christelijk geloof, samenleving en politiek. Het kan ook uitgebreid worden met moderne vormen van die relatie. Dat leidt tot de volgende matrix:

CHRISTENDOM	politiek/kerk-staat	samenleving/religie-cultuur
klassiek		
modern		

Het christendomdebat van deze studie betreft de maximale opvatting van het begrip. Voor Hauerwas, als spilfiguur in dat debat, is de bron van 'christendom' politiek van karakter. Het gaat om de synthese tussen kerk en staat zoals deze sinds Constantijn de Grote bestaat. Daarom gebruikt hij naast 'christendom' ook het begrip 'constantinianisme'. Iets breder is echter al zijn formulering 'wettelijke bevoorrechting van de christelijke traditie'. In de praktijk doelt hij bovendien evenzeer op de bredere synthese tussen een dominante vorm van christelijkheid en de samenleving en cultuur, ook in moderne vormen en in landen waar kerk en staat inmiddels gescheiden zijn, zoals de Verenigde Staten.²⁵ Met deze maximale opvatting van 'christendom', waarin het politieke een spilfunctie vervulde, kan het christendomdebat inderdaad worden beschouwd als een van de gestalten van het actuele debat over de relatie tussen religie en de westerse publieke samenleving.

O'Donovan hanteert het begrip smaller. Hij reserveert 'christendom' voor de klassieke politieke constellatie. Met deze methodische beperking evenwel wil hij juist Hauerwas beantwoorden en een positie innemen in het actuele christendomdebat.

²⁵ Stanley Hauerwas, *After Christendom, How the Church is to behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas*, Nashville: Abingdon Press, 1991, 16vv. 25; Stanley Hauerwas, James Fodor, 'Remaining in Babylon: Oliver O'Donovan's Defense of Christendom', in: *Studies in Christian Ethics* 11, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1998, 30-55, 30. 40; Stanley Hauerwas, 'A Christian Critique of Christian America' (oorspronkelijk 1986), in: Berkman, Cartwright, *Hauerwas*, 459-480, 459. 474vv. 477.

Daarom heeft ook zijn christendomtheorie alles te maken met het bredere debat over de plaats van de religie. Om dat te ontdekken moeten wij zijn methodisch beperkte invulling van 'christendom' nadrukkelijk plaatsen binnen het geheel van zijn politieke theologie en ethiek. Juist dan blijkt op welke manier hij voor vandaag de relatie ziet tussen de christelijke geloofsinhoud en de publieke samenleving. De context, namelijk zijn politieke theologie en ethiek, leert ons zien welke consequenties zijn 'smalle' theorie over 'christendom' bezit voor het nadenken over een 'bredere' invulling van het concept.

Het bovenstaande brengt mij tot een werkschrijving van het begrip 'christendom' zoals dit gehanteerd wordt in het actuele theologisch-ethische christendomdebat:

'Christendom' duidt een stand van zaken aan waarin de christelijke geloofsinhoud op de een of andere wijze publiek richting geeft aan samenleving en/of politiek.

Met opzet hanteer ik drie maal een open formulering: 'op de een of andere wijze', 'richting geeft aan', 'samenleving en/of politiek'. Daardoor wil ik voorkomen dat het debat te beperkt wordt opgevat en er denkmogelijkheden buiten beeld blijven die voor de actuele situatie belangrijk zijn. Andere omschrijvingen zijn soms meer toegespitst maar vallen wel binnen deze aanduiding.²⁶

²⁶ David Chidester formuleert: 'a polity united under dual sovereignty, temporal and spiritual', terwijl Perkins juist stelt dat het gaat om: 'an enduring idea and narrative of European culture and identity ... as infused with concepts, values and traditions stemming from the entwined roots of ancient Greece and Rome and Judeo-Christianity'. Concreet gaat het daarbij om 'a realm in which rationality, freedom and the development of individual personhood are fully developed'. Zij onderscheidt van dit 'Europese concept' een Angelsaksische invulling van 'christendom' als een gemeenschap van gelovigen met een allesbeslissende, exclusieve gedeelde religie en ethiek. Zij ziet de 'idee' 'christendom' als in de eerste plaats betrokken op een politieke en sociale sfeer, die voortkwam uit de historische constellatie tussen kerk en staat maar uiteindelijk in een nieuwe gesecculariseerde vorm voortbestaat. Daarmee verbonden is in de tweede plaats 'christendom' als 'realm of intellect', een uniek historisch bewustzijn dat niet los staat van de 'idee' 'Europa' (Perkins, *Christendom*, 3v. 5. 6. 115). Curry stelt: 'the system dating from the fourth century by which governments upheld and promoted Christianity' (Thomas J. Curry, *Farewell to Christendom, The Future of Church and State in America*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001, 7). Muggeridge spreekt van 'the administrative or power structure, based on the Christian religion' (Malcolm Muggeridge, *The end of Christendom*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980, 13). Murray spreekt van 'a society that has been definitively shaped by the Christian story' en 'institutions that have been developed to express Christian convictions'. Hij ziet 'christendom' als 'both a power structure and a mindset'. Later typeert hij 'christendom' als 'a Christian civilization that provided a framework for political, economic, social, military and cultural life'. Ook hij ziet de relatie tussen kerk en staat wel als centrum maar niet als allesomvattend: "The foundation of Christendom was a theocratic understanding of society and a close, though sometimes fraught, partnership between church and state, the two main pillars of society." (Post-Christendom, 19. 66. 84). Hall spreekt simpelweg over 'the dominion or sovereignty of the Christian religion' (Hall, *End*, ix); Guroian spreekt enerzijds van de 'doctrine of the two' (namelijk kerk en staat), ook 'constantinianisme' te noemen, maar typeert 'christendom' ook als 'the cultural establishment of Christianity' (Guroian, *Ethics*, 1. 2. 5). Van Engen reserveert het begrip strikt voor de middeleeuwse constellatie van een 'all-embracing Christian society'. Kreider behoudt deze breedte (contra de versmalling bij O'Donovan) maar formuleert opener: "...Christendom is a civilization in which (a) Christianity is the dominant religion and in which (b) this dominance has been backed up by social or legal compulsions" (Kreider, *Origins*, viii). McLeod geeft meer een historische impressie dan een zakelijke omschrijving: "...a society where there were close ties between the leaders of the church and those in positions of secular power, where the laws purported to be based on Christian principles, and where, apart from certain clearly defined outsider communities, every member of the society was assumed to be a Christian" (*Decline*, 1).

1.3.4 Een debat met vijf posities

In het Angelsaksische debat over dit 'christendom' bestonden al voor O'Donovans deelname eraan verschillende posities. Om zijn bijdrage naar waarde te schatten, moeten deze posities in beeld worden gebracht.

Zoals wij zagen, neemt Hauerwas een sleutelpositie binnen het debat in. Hij bouwt voort op het anticonstantinisme van de ethicus John Howard Yoder. Beiden richten hun pijlen op een duidelijke tegenstander. Daarbij gaat het om de dominante hoofdstroom binnen de Amerikaanse christelijk-ethische bezinning. Deze laat de grondwettelijke scheiding tussen kerk en staat in de Verenigde Staten samen gaan met een sterke religieuze factor in het publieke domein. Een algemene christelijke religiositeit is onmisbaar en vormt ook feitelijk het cement van de Amerikaanse samenleving. Christenen dienen daaraan van harte hun bijdrage te leveren. In een meer politieke vorm gaat het hier om religieus getinte waarden als individuele vrijheid, democratie en een historische roeping voor Amerika. Cultureel, maatschappelijk en moreel gaat het om een dominant christelijk-religieus stempel op het leven en samenleven van de meerderheid van de Amerikaanse burgers en op veel van hun instituties. Het Angelsaksische theologisch-ethische christendomdebat betreft in de kern de botsing tussen de christendomkritische benadering van Hauerwas en die van aanhangers van deze vorm van 'civil religion'.²⁷

Deze dominante benadering waarin de christelijke geloofsinhoud via een 'civil religion' doorwerkt in het moderne publieke domein vormt echter op haar beurt een derde weg in een debat tussen twee andere benaderingen. Ook zij zijn daarom in het Angelsaksische christendomdebat betrokken en vormen beide evenzeer tegenstanders tegen wie Hauerwas zich richt. Het gaat hier om de klassieke theocratische benadering tegenover de moderne liberale visie.

De klassieke theocratische benadering kan zich presenteren in de gedaante van voorstanders van een 'gevestigde kerk', vaak Rome of de Anglicana. Zij kan echter ook een meer fundamentalistische gedaante aannemen via een pleidooi voor een rechtstreekse handhaving van de geboden van God in het publieke domein, zoals in de beweging van 'Moral Majority'. De liberale benadering bepleit een strikte interpretatie van de scheiding tussen kerk en staat en vormt daarin juist een reactie op klassieke vormen van theocratie. Voor haar moet het publieke domein geheel vrij blijven van religieuze beïnvloeding. Religie is eventueel van waarde in de privé-sfeer. Het liberalisme is even kritisch op 'christendom' als Hauerwas, maar komt daarbij van de andere kant.²⁸

²⁷ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus, Vicit Agnus noster*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1972, 17v. 110. 155 nt 13; Hauerwas, 'Critique', 470. 472; Hauerwas, *After*, 15v. 18. 25. 72v. 88v; Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square, Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Mi.: William B. Eerdmans Company, 2-1986, 169. 172.

²⁸ Zie het exemplarische debat tussen de liberaal Jelen en de 'civil religion' aanhangster Segers (Mary C. Segers, Ted G. Jelen, *A Wall of Separation? Debating the Public Role of Religion*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998; Hauerwas, 'Critique', 460. 463. 471. 474. 478; Hauerwas, *After*, 33. 62 (in debat met de liberalen R. Rorty, J. Stout, J. Rawls en R. Nozick); Neuhaus, *Naked*, 156v. 176. 257. 260; Aidan Nichols, *Christendom Awake, On Reenergizing the Church in Culture*, Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Hauerwas' christendomkritiek brengt hem dus in conflict met drie andere benaderingen in het christendomdebat. Tegelijk bestaat daarin nog een vierde positie, namelijk het confessioneel pluralisme, dat wij ook in de Nederlandse context tegenkwamen. Deze benadering verschilt zowel van Hauerwas als van de drie andere opties.²⁹

Op het moment dat O'Donovan het christendomdebat binnentreedt, treft hij daar dus vijf posities aan: (1) 'civil religion', (2) christendomkritiek (Hauerwas), (3) liberalisme, (4) theocratie, en (5) confessioneel pluralisme. Zijn theorie is vooral een reactie op de uitdaging door Hauerwas maar raakt juist daarom ook elk van de andere posities. Daarom zal ik later in deze studie de waarde van zijn theorie binnen het christendomdebat evalueren door deze met elk van de genoemde posities te vergelijken.

Gedeeltelijk overlapt de structuur van dit Angelsaksische debat dat sterk theologisch gekleurd is, die van de eerder besproken Nederlandse discussie waarin de theologische component onderontwikkeld bleek. Liberalisme, religie als bindmiddel, theocratie en confessioneel pluralisme zijn benaderingen die in beide debatacircuits voorkomen. Een benadering uit de Nederlandse context die uniek is voor het Angelsaksische debat, vormt het 'dubbel' denken van De Kruijf. Omgekeerd levert het Angelsaksische debat in de visies van Hauerwas en O'Donovan extra input voor de Nederlandse debatgeving.

Dit veld van zeven benaderingen kan nog anders geordend worden. Sinds de Verlichting wordt het debat door drie verschillende benaderingen gedomineerd. Deze 'oude' opties betreffen de twee uitersten van theocratie en liberalisme en de middenweg van aangepaste religieuze dominantie ('civil religion'). In de loop van de tijd bleek het debat tussen deze drie 'oude' opties te verzanden in een herhaling van zetten die tot op vandaag voortduurt. Daarom ontwikkelden zich vier 'nieuwe' opties. De oudste daarvan is het confessioneel pluralisme, vervolgens kwam de christendomkritiek van Hauerwas c.s., daarna zien wij het 'dubbel denken' van De Kruijf, en het meest recent is O'Donovans politieke theologie.³⁰

1.4 Vraagstelling en methode

Met de voorgaande paragrafen heb ik de weg gebaad voor een behandeling van de O'Donovans christendomtheorie. De context van de hedendaagse Nederlandse discussie over de plaats van de religie in de publieke samenleving en de bescheiden plaats van theologische bezinning op die vraag, geven het belang van dit onderzoek

²⁹ Richard J. Mouw, Sander Griffioen, *Pluralisms and Horizons, An Essay in Christian Public Philosophy*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993, 9. 49v.

³⁰ Vergelijk Wieke Douma, *Hoe vrij is ons onderwijs nog?! Een analyse van het debat in Nederland over de vrijheid van onderwijs in de beginjaren van de 21^e eeuw* (ongepubliceerde Bachelorscriptie), Kampen: Theologische Universiteit (Broederweg), 2005, 5.

voldoende aan. Dat brengt mij bij de vraagstelling en de methode van onderzoek. Dit onderzoek vindt plaats onder de volgende vraagstelling:

“Wat houdt de theorie over ‘christendom’ in die Oliver O’Donovan ontwikkelde in het kader van het actuele theologisch-ethische christendomdebat en in dienst van zijn politieke theologie, en welke waarde kan deze hebben binnen het genoemde debat.”

Deze vraagstelling is descriptief. Het gaat mij met deze studie (nog) niet om mijn eigen visie op de waarheid van O’Donovans theorie of op het specifieke christendomdebat en het bredere debat over de plaats van religie in de samenleving. Mijn doel is om de discussie daarover te dienen door de presentatie van een theologisch gezaghebbende benadering die daarbinnen nog geen rol speelt, en om daarbij met name de theologische bijdrage aan het debat te stimuleren. Juist met het oog daarop is een descriptief onderzoek in dienst van het debat passender dan de presentatie van de zoveelste these in een aangroeiende reeks debatbijdragen, die bij nader inzien toch vaak blijven binnen de bandbreedte van al bestaande visies.

Deze descriptieve vraagstelling valt daarom in twee delen uiteen. In de eerste plaats is een analyse nodig van O’Donovans christendomtheorie. Daarbij moet vooral duidelijk worden welke achtergronden (theologisch en niet-theologisch) daarvoor beslissend zijn. Ook moet vanuit de bredere politieke theologie en ethiek van O’Donovan worden nagegaan met welke praktische positiebepalingen binnen de actuele context zijn christendomtheorie gepaard gaat. In de tweede plaats is een vergelijking nodig tussen O’Donovans theorie en de benadering van de genoemde andere deelnemers aan het christendomdebat. Alleen langs die weg valt iets te zeggen over de waarde ervan als debatbijdrage.

Ook die evaluatie blijft descriptief. Het gaat mij om de waarde van O’Donovans benadering als mogelijke theorie. Wetenschapstheoretisch gezien test ik zijn theorie niet op het inhoudelijke criterium van de ‘juistheid’ ervan. Evenmin besteed ik aandacht aan formele criteria van toetsbaarheid, vooronderstellingen en precisie. Wel is natuurlijk de consistentie ervan in beeld. Mijn test betreft echter vooral wat genoemd kan worden de ‘theoretische vruchtbaarheid’ van zijn christendomtheorie. Daarbij wordt nagegaan of zij in vergelijking met concurrerende benaderingen aan meer theologische en andere factoren weet recht te doen en meer onopgeloste vragen verheldert, of juist niet. Deze ‘theoretische vruchtbaarheid’ kan ertoe motiveren om een theorie serieus te nemen en in de debatten te betrekken en daarin meer of minder gewicht toe te kennen. Op weg naar een verbreding en verdieping van het actuele debat over de plaats van de religie in de samenleving kan deze invalshoek nuttig zijn. Simpelweg kan ik mijn doel ook zo verwoorden. B. Wannenwetsch heeft gesteld dat O’Donovan het christendomdebat heeft vlotgetrokken. Heeft O’Donovans christendomtheorie inderdaad die potentie?³¹

³¹ Met deze benadering sluit ik mij aan bij de manier waarop Nancey Murphy de wetenschapstheoretische inzichten van Imre Lakatos toepast op samengestelde theologische theorievorming. Concurrerende ‘research programs’ geven elk een min of meer plausibele benadering van dezelfde realiteit maar kunnen onderling verschillen wat betreft potentie of ‘probleemoplossend vermogen’ (Nancey Murphy, ‘John Howard Yoder’s Systematic Defense of Christian Pacifism’, in: Stanley Hauerwas, Chris K. Huebner,

In de komende hoofdstukken van deze studie leg ik methodisch de volgende weg af naar een antwoord op mijn vraagstelling. Eerst *reconstrueer* ik O'Donovans christendomopvatting. Daarbij doe ik meer dan de betreffende passages uit zijn werk beschrijvend samenvatten. Ik probeer zijn visie innerlijk te ordenen en daarmee te presenteren als een samenhangende theorie (hoofdstuk 2). Vervolgens *analyseer* ik zijn christendomtheorie. Ook een ordenende beschrijving vergt analyse, maar hier doel ik op het expliciteren van theologische en andere inzichten, die de theorie beslissend bepalen (hoofdstuk 3). Na deze analyse *concretiseer* ik O'Donovans christendomtheorie. Welke politiek-ethische implicaties heeft zij? Hoe werkt zij uit op de praktijk (hoofdstuk 4)? Daarna *interpreteer* ik zijn christendomtheorie. Ik ga na welke plaats deze theorie inneemt in zijn theologie als zodanig en ben daarbij ook in gesprek met bestaande interpretaties van zijn denken en met zijn zelfinterpretatie (hoofdstuk 5). Vervolgens *contextualiseer* ik O'Donovans christendomtheorie. Ik geef een impressie van ander onderzoek naar 'christendom', ook buiten de theologie. In het licht daarvan kan ik O'Donovans bijdrage plaatsen en al enigszins evalueren (hoofdstuk 6). In vervolg daarop *valueer* ik O'Donovans christendomtheorie door deze te vergelijken met de genoemde andere opties in het Angelsaksische christendomdebat (hoofdstuk 7). Daarna oogst ik de *conclusies* uit het voorafgaande onderzoek en buig ik deze op een schetsmatige manier weer terug naar de discussies binnen de Nederlandse context waarmee ik in dit hoofdstuk heb ingezet (hoofdstuk 8).³²

Mijn descriptieve vraagstelling is tweeledig. Het onderzoek wil zowel O'Donovans theorie in beeld brengen, analyseren en interpreteren als de vergelijkende waarde ervan bepalen binnen het debat. Vaak lopen er rechtstreekse lijnen tussen beide doelen. Zo ligt in het analysemateriaal uit hoofdstuk 3 en in een van de praktische toepassingen uit hoofdstuk 4 een verbinding met de vergelijking in hoofdstuk 7. Uit het interpreterende hoofdstuk 5 loopt daarheen evenwel geen directe lijn. Interpretatie vormt echter juist in het kader van de descriptie van O'Donovans theorie als zodanig een belangrijk element.

Harry J. Huebner, Mark Thiessen Nation (eds.), *The Wisdom of the Cross, Essays in Honor of John Howard Yoder*, Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 45-68, 45vv; zie ook: Nancey Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1990; en: Gijsbert van den Brink, *Een publieke zaak, Theologie tussen geloof en wetenschap*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2004, 75-88); een criterium van 'theoretische vruchtbaarheid' wordt ook gebruikt door Kars Veling, maar dan in verband met de waarde van 'principes' in theorieën. Ik gebruik het op een structureel verwante manier maar in een bredere context (*Methodologie en de grondslagen van een pluriforme sociologie*, Assen: Van Gorcum 1982, 100. 119. 122. 139vv); Bernd Wannenwetsch, *Gottesdienst als Lebensform, Ethik für Christenbürger*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1997, 259.

³² Deze methode is dus gedeeltelijk concentrisch. Daardoor komt soms hetzelfde materiaal meerdere keren aan de orde. Dat is onvermijdelijk en dient de analyse.

2 ‘Christendom’: een voorbeeldlezing

In dit hoofdstuk geef ik een reconstructie van O’Donovans theorie met betrekking tot ‘christendom’. Daarbij orden ik deze zo dat ook de innerlijke samenhang van die theorie naar voren komt.³³

2.1 Idee en periode

Met het concept ‘christendom’ doelt O’Donovan zowel op een ‘idee’ als op een periode uit de geschiedenis. Het gaat om de ‘idee’ dat de politieke orde een openlijk christelijk karakter dient te hebben en om het tijdvak uit de westerse geschiedenis waarin deze ‘idee’ richtingwijzend was.³⁴

Met deze invulling van het concept sluit hij zich grotendeels aan bij een betekenis die in de huidige discussies gangbaar is. Vooral de Amerikaanse ethici John Howard Yoder en Stanley Hauerwas gebruiken de term ‘christendom’ op een vergelijkbare manier. In hun denken ligt dan ook de aanleiding voor O’Donovans christendomtheorie. Bij de ontwikkeling van zijn politieke theologie wilde O’Donovan de these verdedigen dat er een positieve analogie bestaat tussen de kerk en de westerse samenleving. Met die stellingname komt hij in conflict met de scherpe kritiek van Yoder en Hauerwas op de correlatie tussen christelijk geloof en westerse politiek en samenleving. Die kritiek verwoordden zij in de vorm van een aanval op ‘christendom’. Om zijn stelling met betrekking tot die analogie hoog te kunnen houden, moet O’Donovan ook zelf wel ingaan op de problematiek rond ‘christendom’. Zijn christendomtheorie is in een polemische context geboren.³⁵

Toch zet O’Donovan in zijn definitie eigen accenten. Bij de invulling van ‘christendom’ als ‘idee’ komt dat onder meer uit in de nadruk op de *politieke* orde. O’Donovan beperkt ‘christendom’ tot een verschijnsel binnen de politieke sfeer. Anderen kennen vaak een bredere invulling waarin de gehele samenleving of cultuur gelden als openlijk door het christelijk geloof gestempeld. O’Donovan ontkent die realiteiten niet, maar concentreert zich op het politieke. Wij zullen zien dat daarach-

³³ Zie voor de materiële inhoud van dit hoofdstuk *DN*, 193-242. 243-284.

³⁴ “I use the term ‘Christendom’ (in keeping with a good deal of current discussion) to refer to a historical idea: that is to say, the idea of a professedly Christian secular political order, and the history of that idea in practice. Christendom is an *era*, an era in which the truth of Christianity was taken to be a truth of secular politics” (*DN*, 195).

³⁵ Oliver O’Donovan, ‘Response to Respondents: Behold, The Lamb!’, in: *Studies in Christian Ethics* 11, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1998, 91-110, 104.

ter een specifieke opvatting schuilt over de verhouding tussen politiek en samenleving. Tevens verklaart O'Donovan dat de politieke orde van 'christendom' openlijk christelijk is en tegelijk voluit 'seculier' blijft. Daarbij vat hij 'seculier' niet op in de moderne zin als 'onttrokken aan de invloed van geloof of kerk' maar in de klassieke zin als tijdsaanduiding. Christenen verwachten de 'nieuwe eeuw' van het koninkrijk van God. Tot het moment dat deze eschatologische werkelijkheid aanbreekt, leven zij echter nog in de 'oude eeuw', de huidige bedeling of het saeculum. Tegen deze achtergrond staat O'Donovans combinatie van 'openlijk christelijke' en 'seculiere' politiek. Daarmee doet hij twee beweringen tegelijk, die samenhangen met zijn politieke theologie. In de eerste plaats beperkt hij 'politiek' tot een verschijnsel dat thuis hoort binnen de huidige bedeling en geen plaats heeft in het komende koninkrijk van God. Tegelijk stelt hij dat het naderende koninkrijk van God deze seculiere werkelijkheid wel openlijk moet stempelen, zolang de geschiedenis nog voort duurt. Overigens ziet hij deze visie als een herneming van wat in de traditie van 'christendom' zelf ook gedacht werd. Juist de vroegere christelijke denkers zochten naar die combinatie van 'seculier' en 'openlijk christelijk'.³⁶

Ook in het element 'historisch tijdvak' uit O'Donovans omschrijving werken zijn eigen inzichten door. Hij bakent dit tijdvak af met de jaartallen 313 en 1791. Over 313 als begindatum voor de periode van 'christendom' bestaat consensus. De bekeering van Constantijn de Grote en de promotie van de christelijke godsdienst tot officiële religie van het Romeinse Rijk markeren de beginnende christianisering van de publieke orde. O'Donovans keuze voor een einddatum is echter specifiek. Velen noemen andere momenten: de godsdienstoorlogen sinds de 16^e eeuw, de Verlichting, de Franse Revolutie, de wereldoorlogen, de dekolonisatie of de culturele revolutie uit de jaren '60 van de twintigste eeuw. In het jaar 1791 zag het 'First Amendment' op de Amerikaanse grondwet het licht, waarin de strikte scheiding van kerk en staat werd vastgelegd. Dat O'Donovan die datum kiest, heeft dus te maken met zijn strikt politieke invulling van 'christendom'.³⁷

In O'Donovans omschrijving van 'christendom' werkt op nog een punt zijn eigen theologie al door. Hij spreekt namelijk over een 'historical idea' en de 'history of that idea in practice'. In een ander verband en veel vroeger in zijn ontwikkeling gebruikt hij een vergelijkbare combinatie. Hij typeert het concept van Israëls koningschap eveneens als een 'historische idee' en een 'geschiedenis van die idee in de praktijk'.³⁸ Deze parallel legt een bepaalde opvatting bloot over de verhouding tussen 'ideeën' en 'concrete geschiedenis'. Enerzijds vallen zulke ideeën nooit los te zien van de geschiedenis. Zij komen daarbinnen op en dragen de kenmerken van

³⁶ "...that centuries-long engagement with government which we call 'Christendom'..." (DN, 193); "...it is the idea of a confessionally Christian government, at once 'secular' (in the proper sense of that word, confined to the present age) and obedient to Christ, a promise of the age of his unhindered rule" (DN, 195); DN, 211; IG, 106.

³⁷ DN, 195, 244; Jonathan Chaplin, 'Political Eschatology and Responsible Government: Oliver O'Donovan's "Christian Liberalism"', in: Craig Bartholomew, Jonathan Chaplin, Robert Song, Al Wolters (eds.), *A Royal Priesthood: The Use of the Bible Ethically and Politically, A Dialogue with Oliver O'Donovan*, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2002, 265-308, 285; Scott Bader-Saye, *Church and Israel after Christendom, The Politics of Election*, Boulder Colorado: Westview Press, 1999, 157; zie 6.1.

³⁸ "...it is the record of an emerging theological idea, concretised and lived out in a society whose history is woven together with that of the idea" (TNA, 60).

menselijke historiciteit. Anderzijds kunnen zij vervolgens ook zelf ‘geschiedenis maken’ en vormen zij een verborgen drijfkracht in het gebeuren. Het verschil tussen het concept ‘koningschap’ en het concept ‘christendom’ ligt daarbij in het openbaringskarakter. ‘Koningschap’ komt op in het kader van de bijzondere geschiedenis van Israël waarbinnen God zichzelf openbaart. De geschiedenis die dat concept maakt, gebruikt God in zijn voorzienigheid in dienst van zijn verdergaande openbaring in Christus. ‘Christendom’ vormt als ‘historisch idee’ een historisch gekleurd antwoord van de kant van de kerk op Gods openbaring in Christus en staat dus niet aan de kant van die openbaring zelf. Toch vervult het een vergelijkbare rol in het kader van Gods voorzienigheid. God gebruikt dit concept om een concrete periode van de geschiedenis te vormen en te bepalen.³⁹

2.2 Historisch antwoord op het evangelie

2.2.1 Van kennen naar handelen

‘Christendom’ is volgens O’Donovan dus een ‘historisch idee’. In de loop van de kerkgeschiedenis is dit concept binnen de christelijke kerk gevormd om daarmee het handelen in de politieke werkelijkheid te kunnen sturen. Daarmee gaf zij antwoord op Gods openbaring in Christus. Volgens O’Donovan kan de christelijke bezinning op het handelen niet zonder zulke concepten. Om passend te kunnen handelen binnen een bepaald stuk werkelijkheid, moeten wij deze werkelijkheid eerst leren kennen. Deze kennis is christologisch bepaald. Daarin volgt hij Karl Barth. Anders dan Barth beperkt hij deze christologische nadruk echter tot de kenorde. In de zijnsorde ziet hij Gods schepping als beginpunt. Daarom is de christologisch bepaalde kennis niet alleen kennis van Gods openbaring over de werkelijkheid, maar ook kennis van die werkelijkheid zelf in het licht van Gods openbaring in Christus.

Concreet verloopt dat kenproces volgens O’Donovan in meerdere stappen, die met elkaar toch één samenhangende lijn van denken vormen. Hij gebruikt daarvoor al sinds het begin van zijn theologisch werk met regelmaat de typering ‘train of thought’. De eerste stap ligt in een christologische exegese van de bijbel en daarmee van de geschiedenis van Gods handelen in en rond Israël waarvan de bijbel getuigt. Met het Christusgebeuren als centrum en met oog voor het historisch verschil binnen de bijbel leest O’Donovan exegetisch de boodschap van de bijbel op een bepaald punt af.

Daarop volgt de tweede stap. Wil die boodschap geformuleerd en vervolgens verbonden kunnen worden met de te kennen werkelijkheid, dan heeft het menselijke denken ‘concepten’ nodig. Deze concepten zijn in staat om uit het geheel van de bijbel samenvattende gedachtelijnen te reconstrueren. Zij komen niet voort uit rechtstreekse exegese maar uit ons menselijk denken dat met de bijbel bezig is. Het vin-

³⁹ DN, 29.

den en herkennen ervan is een zaak van de 'common sense'. Dat neemt niet weg dat die concepten vaak wel kunnen aansluiten bij begrippen die wij aantreffen in de bijbel zelf.

Met deze concepten voltrekken wij kennend de derde stap. Wij verbinden deze met de te kennen werkelijkheid en komen zo tot theorievorming over die werkelijkheid in het licht van Gods openbaring. Waar de concepten nog met het gezicht naar die openbaring zelf staan, kent deze theorievorming een andere blikrichting. Zij behoort nadrukkelijk niet tot de openbaring maar tot de historisch bepaalde verwerking van die openbaring. Minder dan de concepten zijn zulke theorieën constant. Met wisselende historische contexten kan ook deze theorievorming variëren. Dat is zelfs nodig gezien het contingente en historische karakter van de te kennen werkelijkheden én van het menselijke kennen van die werkelijkheden zelf. Het laatste draagt altijd een voorlopig en feilbaar karakter. Deze nadruk op contingentie en voorlopigheid in de theorievorming gaat echter niet zo ver dat alle vastheid en constantie verdwijnen. Hoezeer de werkelijkheid ook is opgenomen in een geschiedenis, daarin blijft immers wel een vaste orde die door God geschapen is en die in zijn herschepping gehandhaafd en vervuld wordt. Het is de openbaring die ons oog voor die orde opent en die daardoor bij alle wisseling, verbetering en aanpassing in het licht van gewijzigde historische omstandigheden kan zorgen voor een vaste lijn in het menselijk kennen van de werkelijkheid.

Als de concepten ons hebben gebracht tot theorievorming over de betreffende werkelijkheid, komt het tot de vierde stap in de 'train of thought'. In het licht van deze door Gods openbaring opgeroepen kennis van een stuk werkelijkheid moeten wij nagaan welk handelen aan die werkelijkheid zoals wij die hebben leren kennen, recht doet en welk handelen juist niet. Op dit punt voltrekt zich volgens O'Donovan de ethische redenering, die al wikkend en wegend tot het juiste handelen probeert te concluderen. Waar in klassieke termen gesproken in het voorgaande vooral sprake was van de theoretische rede, hier is de praktische rationaliteit aan de orde. Het gaat hier niet meer om het denken over wat er is, maar om het denken op weg naar een beslissing over handelen. Tegelijk stelt O'Donovan – tegenover de hoofdstroom van de moderne ethiek – dat deze praktische ratio aan de theoretische rede gebonden moet blijven. Om adequaat in de geschapen werkelijkheid te kunnen handelen, moeten wij die werkelijkheid in haar eigen aard eerst kennen. Met zijn typering van één 'train of thought' stelt hij zich op tegenover de moderne scheiding van de theoretische en de praktische rede en de daaruit voortkomende verandering van het karakter van die praktische rede, zoals deze sinds Immanuel Kant gangbaar werden.⁴⁰

In het licht van deze visie op het kenproces kunnen wij ook O'Donovans concept 'christendom' plaatsen. Het hoort bij de derde stap van het genoemde kenproces. Kerk en christenen zagen zich in de loop van de kerkgeschiedenis geplaatst voor ethische vragen met betrekking tot het handelen in de politieke werkelijkheid. Om

⁴⁰ *TNA*, 23, 54, 115, 114; *RMO*, vii, viii, 79v, 81vv, 90v, 200; *DN*, ix (Preface paperback edition); *DN*, 15v, 21v, 29, 36, 40v, 46 (vorming van theorema's), 179, 250, 286; *IG*, xviii; *WJ*, x, 128; Oliver O'Donovan, *The Christian and the Unborn Child*, Bramcote: Grove Books, 1973, 3; Oliver O'Donovan, 'How Can Theology Be Moral?', in: *The Journal of Religious Ethics* 17, 2, Decatur, Georgia: Scholars Press, 1989, 81-94, 82, 91v; Oliver O'Donovan, 'Christian Moral Reasoning', in: D. Atkinson, D. Field (eds.), *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, Leicester: Inter-Varsity Press, 1995, 122-127; O'Donovan, *Behold*, 91.

op weg naar dat handelen adequaat te kunnen redeneren, is theorievorming nodig over die politieke werkelijkheid. Die theorievorming moet bepaald zijn door Gods openbaring in Christus met betrekking tot die politieke werkelijkheid, om daaraan werkelijk recht te doen. 'Christendom' is een 'idee' die mee kwam in het kader van die historisch bepaalde christelijke theorievorming. De gedachte dat de politieke orde enerzijds seculier is en anderzijds op een bepaalde manier toch openlijk christelijk van karakter moet zijn, vormt volgens O'Donovan dus geen rechtstreekse inhoud van de bijbel. Zij is niet exegetisch op te diepen. Zij behoort zelfs niet tot de samenvattende concepten, die noodzakelijk zijn om het geheel van de geschiedenis van Gods openbaring en daarmee de openbaringsinhoud van de bijbel op concrete punten te verwoorden. Zij vormt niet meer en niet minder dan een aspect van de christelijke theorievorming over de politieke werkelijkheid, die in de loop van de geschiedenis in antwoord op die openbaring is ontstaan.⁴¹

Deze visie op 'christendom' leidt tot een zekere relativisering. Als stuk theorievorming draagt de idee 'christendom' een feilbaar en voorlopig karakter. Misschien zijn er wel betere manieren om naar de politieke werkelijkheid te kijken in het licht van het evangelie. Bovendien vertoont 'christendom' de trekken van een bepaalde historische constellatie. Het is de manier van kijken naar de politieke werkelijkheid in de context van na Constantijn, waarin sprake is van regeerders die christen zijn en waarin de ethische vragen waarvoor christenen zich op het politieke terrein gesteld zien, sterk samenhangen met de mogelijkheid om als christen op een openlijk christelijke manier politieke verantwoordelijkheid te dragen. Het is waarschijnlijk dat in andere historische constellaties, waarbinnen daarvan geen sprake is, de theorievorming die uitkomt in de idee 'christendom' niet meer adequaat is of minstens aangepast moet worden.

Tegelijk leidt deze kijk op 'christendom' tot een zekere verplichting. De theorievorming in en rond 'christendom' vormde volgens O'Donovan immers een historisch gekleurd antwoord op bepaalde aspecten in het evangelie en het licht dat deze geven op de politieke werkelijkheid. Ook als 'christendom' als theorie een zekere relativiteit bezit, moeten die achterliggende aspecten van het evangelie waarop zij een antwoord wilde zijn, wel in beeld blijven. Of wij nu 'christendom' denken te moeten behouden of juist willen vervangen, in beide gevallen ontkomen wij er niet aan ook zelf antwoord te geven op die aspecten uit Gods openbaring in Christus, die tot de idee 'christendom' aanleiding gaven.⁴²

Daarbij gaat het in O'Donovans theorie om twee zaken. In de eerste plaats dragen in Gods openbaring Gods werk in Christus en Gods koninkrijk een politiek karakter. In de tweede plaats kent de missionaire boodschap waarmee de kerk in de wereld gezonden is, naast de gerichtheid op de bekering van mensen en samenlevingen een speciale adressering aan regeerders en politici. In het vervolg laat ik zien hoe 'christendom' op beide een antwoord vormt.

⁴¹ Oliver O'Donovan, 'Deliberation, History and Reading: A Response to Schweiker and Wolterstorff', in: *Scottish Journal of Theology* 54, 1, Edinburgh: T&T Clark, 2001, 127-144, 139.

⁴² DN, 194.

2.2.2 Gods eigen politiek

Een eerste aspect van het evangelie waarop de idee ‘christendom’ een mogelijk antwoord vormde, betreft het politieke karakter ervan. Daarbij gaat het om Gods politiek. Deze omvat wel meer dan de aardse politiek, maar niet minder en zij is evenmin volstrekt anders dan aardse politiek. Zij speelt zich niet uitsluitend af op een hoger plan, maar omvat ook het terrein van de aardse politiek. Als gevolg daarvan komt het tot een botsing tussen de aardse politiek en Gods politiek. De idee ‘christendom’ wil recht doen aan deze confrontatie.

2.2.2.1 Politieke conceptualiteit

Op het eerste gezicht lijkt het merkwaardig om te spreken over Gods politiek, zeker wanneer deze wordt beschouwd als een werkelijkheid die raakvlakken heeft met aardse politiek. Deze eerste indruk vormt volgens O'Donovan een signaal van de vervreemding tussen christelijke religie of theologie en politiek in de westerse wereld sinds de Verlichting. Die vervreemding was bedoeld om de belangen van beide te dienen maar heeft tot gevolg dat beide ook van hun eigen karakter vervreemd zijn. Religie werd beschouwd als een individuele geestelijke realiteit en zou er daarom wel bij varen als zij niet bedorven werd door de machtsstrijd van de aardse politiek, en in de privé-sfeer ongestoord beoefend kon worden. Politiek zag men juist als de kunst om onverbonden individuen of uiteenlopende groepen vreedzaam te doen samenleven. Zou religie met haar zekerheden, verschillen en veroordelingen daarop invloed hebben, dan verstoorde dat juist de vrede. Zegt bovendien Christus zelf niet dat zijn rijk niet van deze wereld is? Toch vindt O'Donovan juist dat de politiek van haar kern vervreemdt als zij de band met de theologie en de religie doorsnijdt. Tegelijk moet echte theologie, waarin de God van Israël en Jezus Christus centraal staan, altijd ook politieke theologie zijn.⁴³

De gewenning aan de context van de Verlichting heeft op dit punt geleid tot hermeneutische kortsluiting bij het lezen van de bijbel, want daarin domineren politieke begrippen bij de beschrijving van God en zijn werk. Zowel God als Jezus heten ‘koning’ en regeren over een ‘volk’. Er is sprake van oorlog en bevrijding, en van wet en recht. De nieuwe eschatologische orde geldt als een ‘koninkrijk’. Onder invloed echter van de verlichte scheiding tussen religie en politiek zijn westerse lezers geneigd al deze uitdrukkingen op te vatten als ‘oneigenlijk’. Eigenlijk zijn God en zijn rijk van een onvergelykelijke orde en slechts secundair worden zij vergeleken met de bekende menselijke werkelijkheid van het politieke. O'Donovan keert deze stelling juist om. Daarbij eert hij de bevrijdingstheologen. Hoewel hij op tal van punten met hen van mening verschilt, ziet hij hen als degenen die in de moderne tijd de verbinding tussen theologie en politiek weer hersteld hebben. God en zijn koninkrijk maken in de meest oorspronkelijke zin aanspraak op politieke conceptualiteit. De ons bekende aardse politieke werkelijkheid is afgeleid van die oorspronkelijke politiek en staat ook in dienst daarvan. In de christologie wordt dit inzicht con-

⁴³ DN, 6. 8v; Oliver O'Donovan, ‘Political theology, tradition and modernity’, in: Christopher Rowland (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 235-247, 241 (“Theology must be political if it is to be evangelical”).

creet. Enerzijds kunnen wij Jezus' persoon en werk alleen begrijpen door Hem te plaatsen in de lijst van Israëls politieke instituties. Zijn messiasschap erft de troon van Davids koningschap. Gods voorafgaande openbaring in de politieke geschiedenis van Israël is onmisbaar om Jezus te plaatsen. Hebben wij dat eenmaal gedaan, dan moet de omgekeerde beweging volgen. Dat God zichzelf openbaarde in de genoemde politieke instituties van een concreet aards volk en een aards koningschap, was niet willekeurig. In Christus wordt duidelijk dat God zelf in de meest oorspronkelijke zin een koning is, die een rijk vormt. Het koningschap onder Israël, dat volgens de profeten uitstraling zou krijgen naar alle volken, vormde een eerste uitdrukking van die fundamentele realiteit. De historische politieke structuren van Israël op weg naar de Messias ontsluiten de politieke werkelijkheid als zodanig. De concepten die daarin besloten liggen, bieden dan ook volgens O'Donovan de sleutel om die werkelijkheid van het politieke te leren kennen.⁴⁴

O'Donovan benadrukt vooral in zijn latere werk ook dat de kerk en Gods koninkrijk juist *niet* politiek zijn. Daarmee geeft hij echter niet terug wat hij eerst op de Verlichting veroverde. Zo wil hij evenwel enerzijds recht doen aan het feit dat in politiek een tijdelijk element schuilt, namelijk het moeten oordelen. Als dat typerend is voor politiek, kennen kerk en koninkrijk ook een 'counter-political moment'. Anderzijds wordt ook duidelijk dat het om 'Gods politiek' gaat. Deze betreft zich niet op een principieel andere werkelijkheid dan aardse politiek, maar ligt tegelijk ook niet aan de ketting van die aardse politiek. Wij zouden kunnen zeggen: Gods politiek is minstens aardse politiek, maar tegelijk is zij meer. Waarschijnlijk mogen wij hiermee eveneens verbinden dat O'Donovans latere werk in reactie op kritiek meer oog lijkt te hebben voor de betekenis van andere bijbelse metafoorvelden, zoals het veld van relaties en familieverhoudingen (huwelijk, vriendschap). Critici verweten hem dat de keus voor de politieke metaforen om Gods werk in zijn eigenheid te typeren willekeurig zou zijn en dat deze in de bijbel niet belangrijker zijn dan andere beelden. O'Donovan houdt staande dat de politieke concepten daarvoor toch te zeer domineren. Op een bijzondere manier geldt daarvan: 'de Heer heeft ze nodig'. Tegelijk erkent hij met zijn aandacht voor die andere beelden wel dat Gods politiek meer omvat dan aardse politiek. Er is sprake van een 'analogische relatie'.⁴⁵

⁴⁴ DN, 3v. 9. 12v. 21vv. 27. 30. 35v. 45 ("The unique covenant of Yhwh and Israel can be seen as a point of disclosure from which the nature of all political authority comes into view"). 82 ("...to rediscover politics not as a self-enclosed field of human endeavour but as the theatre of the divine self-disclosure"). 117 ("Faith in the coming of the Kingdom, then, implied an act of political recognition directed to Jesus himself"). 119 ("The problem is with the assumption that we move from 'core' political concepts to the Kingdom of God as from the known to the unknown. Precisely the opposite movement is called for"); WJ, x; O'Donovan, 'Political', 239; Oliver O'Donovan, 'Response to Gordon McConville', in: Bartholomew, *Royal*, 89-90, 89; Oliver O'Donovan, *The Truth Shall Make You Free: Confrontations*, by Gustavo Gutierrez. Maryknoll NY, Orbis, 1990. xii + 204 pp. (review), in: *Studies in Christian Ethics* 4, 1, Edinburgh: T&T Clark, 1991, 96-98, 98 (over Gutierrez: 'a great soul in the service of the word of God'); Oliver O'Donovan, 'Response to Peter Scott', in: Bartholomew, *Royal*, 374-376, 374 (Gutierrez opende hem de ogen).

⁴⁵ DN, 2 ("The Kingdom of God is not a mere kingdom, but it is a real kingdom"); Meilaender, 'Recovering'; Oliver O'Donovan, 'Deliberation', 127-144, 132 ("This use of 'political' is not, for me, a metaphor, but an analogically proper application of the term to a law-governed social reality which structures social relations and consequently restricts the boundaries of secular political authority within hitherto unknown limits"). 140; Oliver O'Donovan, 'Response to Walter Moberley', in: Bartholomew, *Royal* 65-68, 89; WJ, 240. 319 ("In the kingdom of heaven, when rulers of the nations cast their crowns before the throne of the

2.2.2.2 Groeiende confrontatie

Zodra het politieke karakter van Gods koninkrijk mede betrekking blijkt te hebben op de gewone aardse politieke werkelijkheid, kan een botsing tussen die beide niet uitblijven. O'Donovan tekent vanuit de voortgaande geschiedenis van het koningschap onder Israël en onder de volken hoe de confrontatie groeit.

Binnen de volksgemeenschap van Israël staat Gods eigen koningschap centraal. Hij oefent zijn autoriteit uit via bemiddelende, representerende instanties. Daarbij gaat het om de aardse koningen van Israël. Daarnaast biedt de Thora van Mozes een onafhankelijke bemiddeling van Gods autoriteit. In dienst daarvan staan profeet en priester. Zowel de koning als het volk is aan deze onafhankelijke autoriteit onderworpen. Overigens representeren deze bemiddelende instanties niet alleen de autoriteit van God maar ook de collectieve identiteit van Israël. Via deze representanten vormt Israël één volk.⁴⁶

De situatie in Israël verschilt op meerdere punten van die bij de andere volken. Met name het absolute en goddelijke karakter van de politieke autoriteit van de heidense vorsten is anders. Een relativisering van hun representerende functie, zoals wij bij Israël tegenkwamen, ontbreekt. Nu ontsluit volgens O'Donovan de geschiedenis van Israël Gods bedoelingen met wereld en mensheid, ook waar het gaat om het terrein van het politieke. Daarom zijn de regelingen voor Israël niet zonder betekenis voor de politieke constellatie onder de volken. In beginsel laten zij ook Gods basisprincipes zien voor politieke autoriteit in de rest van de wereld. Israël was immers geroepen om de volken te zegenen met wat het zelf van God ontving. Hoe dat werkt op politiek terrein, blijkt bijvoorbeeld in het optreden van Daniël en Ester. Een eerste moment van confrontatie tussen de aardse politieke machthebbers en Gods politiek komt dan ook naar voren in de vijandschap van de andere volken ten opzichte van Israël, en van de heidense vorsten jegens Gods gezalfde.

In de ballingschap raakt deze politieke realiteit van Israël echter in een crisis. De troon staat leeg en zal pas weer worden bezet door de eschatologische koning die God belooft. Toch blijft God zijn volk regeren en ook blijft de gezamenlijke identiteit van Israël. Het brandpunt voor beide wordt echter vanaf dat moment gevormd door de Thora, als enig resterende bemiddelende instantie voor Gods autoriteit en als representatie van Israëls collectieve identiteit. Behalve deze Thora hanteert God als koning van Israël ook de politieke macht van de vreemde koningen en volken. Hij plaatst zijn volk onder vreemd gezag. In deze fase van Gods geschiedenis met Israël is dus sprake van een duale autoriteit en van twee rijken in dienst van God: rechtstreeks via de Thora en indirect via de aardse machthebbers. Gods voorzienigheid, waarmee Hij de wereld als koning regeert, vormt van deze tweede bemiddeling de achtergrond.

Lamb, the institutions of judgment will be redundant"); O'Donovan, 'Deliberation', 132. 140; Josh Pater, 'Interview: Oliver O'Donovan', in: *Chimes, The Newspaper of Calvin College*, Grand Rapids: Calvin College, <http://www-stu.calvin.edu/chimes/2001.11.09/ess.html> ("...all spheres of life belong under the sway of Christ, and the Bible proclaims quite particularly the subordination of the political powers under the rule of Christ"); James W. Skillen, 'Acting Politically in Biblical Obedience?', in: Bartholomew, *Royal*, 398-417, 408.

⁴⁶ *DN*, 49. 52. 75.

Het uitzonderlijke van deze politieke constellatie blijft echter in beeld, want de andere volken met hun regeerders zijn in beginsel vijanden van Gods volk en van Davids koningshuis. In de manier waarop zij hun representerende functie uitoefenen, schuilt openlijke of verborgen opstand tegen God. Israël zelf leeft met de belofte van een eschatologische koning. Die belofte kent aardse politieke dimensies. Hij zal Davids koningschap hernemen en Gods autoriteit over Israël exclusief bemiddelen. Hij zal echter ook de verder reikende functie van Israël waarmaken. Vanuit Jeruzalem wordt Hij ook de regeerder van de andere volken. In plaats van de verborgen dienst aan God die hun vorsten in het kader van de voorzienigheid verrichten, zal Hij ook voor hen de openlijke representant van Gods gezag worden in het kader van een wereldomspannend eschatologisch koninkrijk. Ondanks deze belofte moet Israël zich echter in deze fase van de geschiedenis, zolang de eschatologische koning niet verschenen is, loyaal schikken onder het vreemde gezag van de aardse regeerders.⁴⁷

Met het voorgaande zijn de stukken zo gepositioneerd op het schaakbord van de geschiedenis dat een confrontatie niet meer kan uitblijven.⁴⁸ De verschijning van Gods eschatologische koning, Israëls Messias, moet wel daartoe leiden. Hij wordt de exclusieve representant van Gods gezag. Alleen in Hem mag voortaan de collectieve identiteit van mensen en volken bestaan. In het licht van de voorgeschiedenis is duidelijk dat het daarbij niet gaat om een eigensoortige werkelijkheid die los staat van de aardse politiek. Integendeel: de Messias erft de troon van David. Hij wordt de blijvende opvolger van de aardse menselijke regeerders van Israël. Rond Hem ontstaat de definitieve politieke samenleving van de toekomst. Gezien de functie die God tijdelijk aan de machthebbers van de andere volken gaf en de beloften voor het koningschap over Israël, heeft zijn regering ook betrekking op de concrete politieke werkelijkheid van de andere volken in de wereld. Hij volgt niet alleen Israëls aardse koningen op, maar zijn koningschap impliceert ook de aflossing van al het andere politieke gezag in de wereld. Namens God als koning regeert Hij als de enige representant van diens autoriteit op aarde voortaan ook over alle andere volken. De verschijning van de Messias moet dus wel voeren tot een confrontatie tussen Gods politiek en de bestaande aardse politiek. Met zijn komst heeft de fase waarin God tijdelijk gebruikt maakte van aardse regeerders in beginsel afgedaan. Een nieuwe 'aeon' vangt aan, waarin Christus namens God de volken op aarde leidt.⁴⁹

Wanneer wij dit op ons laten inwerken, moeten wij Nicholas P. Wolterstorff bijvalen. In zijn analyse van de beschouwingen van O'Donovan constateert hij dat daarin een 'subversief' element schuilt. Inderdaad botst het evangelie hier in beginsel zo op de bestaande aardse regeerders dat deze hun troon moeten prijsgeven.⁵⁰

⁴⁷ TNA, 77v. DN, 66-73. 83. 86v.

⁴⁸ DN, 158v; al in 1977 sprak O'Donovan over "...a contradiction between Christianity and political relationships which cannot be escaped..." (Oliver O'Donovan, *In Pursuit of a Christian View of War*, Bramcote: Grove Books, 1977, 9).

⁴⁹ DN, 90. 92v ("The Two Cities, with their concomitant Two Rules expressing Israel's alienation from its calling, gave way to the Two Eras. The coming era of God's rule held the passing era in suspension"). 117 ("The Two Kingdoms period, in which Temple without power and praetorium without worship coexisted in some kind of parallel, was declared closed"); 148 ("Membership in Christ replaced all other political identities by which communities knew themselves").

⁵⁰ DN, 151 ("No government has a right to exist, no nation has a right to defend itself"); WJ, 292 (over Christus als ware representant van Gods koninkrijk zegt hij "...before which the authorities and powers

Toch moet ik in deze beschrijving steeds een slag om de arm houden. Wat in principe subversief is, pakt in de praktijk van de werkelijke geschiedenis toch anders uit. Dat is een gevolg van het bijzondere karakter van de komst van Christus. Zijn komst, en daarmee de aanvang van het koninkrijk van God, valt in twee fasen uiteen. Beslissend is het Christusgebeuren, waaraan O'Donovan een voortgang afleest van vier momenten: van advent gaat het via dood en opstanding naar exaltatie. Nadat Gods exclusieve representant verschijnt, ontstaat het conflict tussen Hem en de machten van deze wereld. In zijn dood voltrekt God het negatieve oordeel over die machten, terwijl zijn opstanding Hem legitimeert als Gods representant en tegelijk als degene in wie mens en schepping in hun eigen aard worden bevestigd en alsnog tot hun bestemming worden gevoerd. De exaltatie luidt vervolgens het begin van zijn daadwerkelijke regering in, als een werkelijkheid die het leven van heel de mensheid en van de schepping bepaalt. Deze nieuwe werkelijkheid blijft echter voorlopig verborgen. Pas bij zijn parousie aan het eind van de tijden wordt zij voluit onthuld. Tot dat moment draagt zij een hemels karakter en kan zij alleen in geloof worden gezien.⁵¹

Het gevolg daarvan is dat er een interim ontstaat in de geschiedenis van de wereld. Enerzijds is de nieuwe eeuw van Gods koninkrijk aangebroken, waarin Gods autoriteit op aarde exclusief gerepresenteerd wordt door Christus. Op een verborgen manier is het Christusgebeuren als eschaton daarom ook verbonden met alle eeuwen die daarna zullen volgen. O'Donovan spreekt in dat verband met Søren Kierkegaard van de gelijktijdigheid van de tijd van Christus met elke andere tijd. Daarbij vult hij zijn christologische accent aan met de pneumatologie. Het is het werk van de Heilige Geest om vanuit het apostolisch getuigenis aangaande het Christusgebeuren die gelijktijdigheid te concretiseren en de verbinding tussen de verhoogde Christus en de voortgaande aardse geschiedenis te leggen. Anderzijds impliceert dit gefaseerde karakter van het eschaton dat de oude geschiedenis van de bedeling die aan de komst van Christus voorafgaat, in zekere zin nog voortduurt. Terwijl de nieuwe eeuw in beginsel is aangebroken, is tegelijk de oude eeuw nog niet metterdaad verleden tijd. Met die oude eeuw bestaan ook de regeerders van de oude eeuw voorlopig nog voort. Weliswaar hebben zij ten diepste hun rechten verloren, maar omdat de regering van Gods nieuwe koning nog een verborgen werkelijkheid is, blijft deze voorlopig nog gebruik maken van deze gedateerde instrumenten van Gods voorzienigheid. De 'hogere menselijke goederen' komen nu geheel voor rekening van Christus. Alleen met betrekking tot de 'lagere' houden de regeerders een voorbijgaand nut. Op weg naar zijn definitieve oordeel en het definitieve nieuwe begin in de parousie moeten zij Hem nog steeds dienen door op aarde een zekere gerechtigheid te handhaven en daarin iets van zijn herstellend oordeel te weerspiegelen. Daarin blijken de mildheid en algemene genade van God. Zo ontstaat in de oude geschiedenis ruimte voor de missionaire taak van de kerk en ook ruimte voor mensen en volken om zich aan Christus gewonnen te geven. Tegelijk impliceert deze beperkte resttaak dat veel andere aspecten van hun politieke autoriteit hen in beginsel ontnomen zijn. Alleen voorzover zij deze resttaak van het voorlopig rechtzetten van het kwaad in het kader

of this world must cast down their crowns never to pick them up again"); Wolterstorff, 'Discussion', 92v. 96; Jonathan Chaplin, 'Political', 301.

⁵¹ *DN*, 120-157.

van Gods oordeel in Christus dienen, zijn zij nog geautoriseerd. Hier wordt duidelijk dat de revolutionaire inzet van O'Donovans christologische politieke theologie toch gematigd wordt en in de praktijk juist samengaat met een bevestigende visie op de bestaande politieke orde.⁵²

2.2.2.3 De kerk en de politieke samenleving

Evenals aan de regeerders van de oude eeuw laat Christus' regering ook aan de politieke gemeenschappen van de oude eeuw nog een beperkte maar tegelijk onmisbare functie. In principe is er met de komst van Christus nog maar één politieke gemeenschap mogelijk, namelijk de samenleving die haar collectieve identiteit in Christus vindt. Daarbij gaat het om de kerk, maar niet alleen om haar. Ook Israël behoort daartoe.

Volgens de profeten zou de regering van Gods Messias immers Israël betreffen en via Israël alle volken. O'Donovan beschouwt de kerk niet als de vervanging van Israël en evenmin als de oorspronkelijke realiteit waarvan Israël een bepaalde historische vormgeving was. De kerk vormt Israëls uitgestoken hand naar de wereld. Zij is het instrument dat in Israël ontstond om namens Israël de volken te verzamelen voor de nieuwe samenleving van het koninkrijk van God. Het was in het licht van de profeten 'normaal' geweest als naast deze gemeente uit de volken ook de politieke traditie van Israël bleef voortbestaan, maar dan getransformeerd door de erkenning van Gods representant Jezus Christus. Evenals Paulus in Romeinen 11 worstelt O'Donovan met het feit dat deze erkenning grotendeels is uitgebleven. Daaruit mag niet worden geconcludeerd dat de kerk deze karakteristieken van Israël nu alsnog naar zichzelf kan toetrekken. Zij is wel de politieke samenleving van de toekomst, maar evenals bij de regering van Christus gaat het daarbij om een verborgen werkelijkheid die alleen voor het geloof valt waar te nemen. Pas in het eschaton, als ook de publieke traditie van Israël hersteld is, kan de kerk samen met Israël openbaar worden als de politieke samenleving van de toekomst.

Voor de huidige bedeling impliceert dit dat de aflossing van de bestaande politieke gemeenschappen door de kerk nog niet volledig is. Zij houden ook onder Christus' koningschap hun plaats in Gods voorzienigheid. De kerk is voor haar concrete aarde bestaan ook aangewezen op deze resterende politieke gemeenschappen. Daarin moet zij participeren en hun structuren heeft zij nodig. De kerk vormt in deze bedeling al wel een herkenbare nieuwe gemeenschap. Het karakter daarvan is echter sacrameentel-liturgisch. Dat de kerk de eigenlijke politieke samenleving vormt, is op het eerste gezicht niet duidelijk. Zij mag geen eigen politieke structuren scheppen en deze presenteren als rechtstreekse gestalten van het koninkrijk van God. Ondanks het feit dat zij een herkenbare gemeenschap vormt en daarmee sociale ruimte inneemt, mag zij zich daardoor niet isoleren van de bestaande politieke samenlevingen en zich daarbinnen niet presenteren als tegensamenleving.⁵³

⁵² *RMO*, 101-104; *TNA*, 42vv; *DN*, 145v; *WJ*, 1 ("The authority of secular government resides in the practice of judgment"). 4.

⁵³ *DN*, 130-133. 159. 162v. 166. 171v; *WJ*, 88 ("The church is not yet manifest as the self-standing political society it is destined to be, acting together with the free obedience of all mankind in the worship of God. Its political character is worked out through engagement with the secular political societies among whom it lives, witnessing to the risen Christ and claiming their judgments in obedience to him");

O'Donovan onderbouwt deze visie onder meer met een waarneming in de Openbaring van Johannes. In de Openbaring is sprake van de 'grote stad'. Daarmee wordt in de eerste plaats de bestaande politieke gemeenschap aangeduid die de wereld domineert, dus Rome. Tegelijk gebruikt Johannes voor deze stad de naam 'Babylon' als symbool voor het feit dat deze politieke gemeenschap in andere vormen altijd al bestond en zal voortbestaan tot aan het einde van de geschiedenis. Bij 'grote stad' suggereert de Openbaring evenwel onmiskenbaar ook associaties met de 'heilige' stad, 'Jeruzalem' en dus met de politieke gemeenschap van Israël. Op een bepaalde manier bestaat er dus overeenkomst tussen die beide. Tot aan het eschaton leeft de kerk in deze 'grote stad', maar niet in een eigen politieke gedaante. Zij vormt in de Openbaring een gemeenschap van getuigen, die eigenlijk bestaat rond de hemelse troon van God. Op aarde profileert zij zich in liturgie en profetie en deelt zij in het lijden van haar koning. Aan het eind van de Openbaring daalt Jeruzalem echter neer uit de hemel en komt de stad van God bij de mensen. Dan wordt de definitieve politieke werkelijkheid openbaar, die de 'grote stad' Babylon aflost en die tegelijk de 'heilige stad' Jeruzalem vervult. Pas dan komt ook de kerk uit in haar politieke karakter. Tot aan dat moment moet zij op de aarde geen afzonderlijke 'stad' willen zijn, maar is het haar rol om in de bestaande 'grote stad' de tempel van God te zijn. Concreet betekent dit dat de kerk zich geroepen moet weten tot liturgie en profetie. De vrijheid daartoe mag zij zich niet laten ontnemen en daarin houdt zij hoog dat zij principieel vrij staat ten opzichte van de politieke structuren van de oude eeuw. De kerk mag deze vrijheid echter niet op een politieke manier poneren. Integendeel, zij moet zich juist ter wille van de regering van Christus op weg naar de parousie schikken in de bestaande patronen en menselijke instellingen van de oude eeuw. Zij moet verder de voorlopige gerechtigheid die Christus via deze instellingen handhaaft, dankbaar begroeten als genadige ruimte voor de wereld en tegelijk voor haar eigen bestaan en missie in die wereld.⁵⁴

2.2.2.4 'Christendom' als antwoord

In het voorgaande hebben wij gelet op een eerste aspect van de openbaring van God in Christus dat in de kerkgeschiedenis aanleiding gaf tot de vorming van de idee 'christendom'. Typerend voor deze idee bleek, dat zij een politieke orde uitdenkt die enerzijds openlijk christelijk is, anderzijds niet rechtstreeks tot het koninkrijk van God behoort en juist een 'seculier' karakter draagt. Met die combinatie past de idee 'christendom' inderdaad bij het gegeven dat de aardse politieke autoriteit principieel behoort tot deze bedeling en het veld moet ruimen als de eschatologische eeuw aanbreekt. Tegelijk doet de idee 'christendom' recht aan het gegeven dat ook als Christus' regering al is begonnen, de oude politieke autoriteiten een tijdelijke functie in zijn dienst houden. Daardoor ontvangen zij, terwijl zij behoren tot de oude eeuw, toch een 'christelijk' stempel.

Met het politieke karakter van Gods koninkrijk hangt in Gods openbaring echter nog een tweede aspect samen dat voor de vorming van 'christendom' als idee sturend is geweest. Aan dat tweede aspect besteed ik nu aandacht.

O'Donovan, 'Behold', 108; Oliver O'Donovan, *Liturgy and Ethics*, Bramcote: Grove Books Ltd., 1993, 16v.

⁵⁴ *DN*, 153-157; *BI*, 4. 42-46.

2.2.3 ‘Kust de zoon’

In het Christusgebeuren breekt het eschaton aan voor de geschiedenis van de wereld. Dat betekent dat het Christusgebeuren eigenlijk het eindpunt is van alle tijden, ook van de eeuwen die nog volgen. Wij zagen hoe O'Donovan dit inzicht verwoordt met behulp van de categorie 'gelijktijdigheid', die hij ontleent aan Kierkegaard. Op weg naar het eindoordeel verbindt de Geest dit Christusgebeuren aan de volgende tijden en aan de mensen die daarin leven. Hij stelt het gezagvol present in het evangelie en roept op tot gehoorzaamheid aan de verhoogde Christus. Als mensen zich gewonnen geven, krijgen zij deel aan de verborgen werkelijkheid van het koninkrijk. Vanuit de dood en de opstanding van Christus transformeert de Geest hun leven en samenleven. Dat wordt concreet in de nieuwe samenleving van de gemeente die bestaat in de oude structuren van deze wereld en daarbinnen een nieuw leven begint. Het evangelie kent hiermee een missionaire gerichtheid op mensen, persoonlijk en als gemeenschap.

Uit O'Donovans opvatting met betrekking tot het politieke karakter van Gods rijk volgt echter nog een tweede adres voor de missionaire beweging van het evangelie van Christus. Draggers van politieke verantwoordelijkheid worden daarin op een speciale manier aangesproken. Zij moeten niet alleen als persoon hun leven laten herscheppen in de overgave aan Christus, maar ook hun politieke autoriteit aan Hem overdragen. Het evangelie kent een speciale missionaire spits in de richting van regeerders en heeft voor hen een eigen boodschap. Zij moeten de autoriteit en regering van Christus openlijk erkennen. Komen zij daartoe, dan zweren zij daarmee hun eigen gezag af en doen zij ook daadwerkelijk afstand van die elementen eruit die Christus nu al aan zich trok. Tegelijk zullen zij hun beperkte resttaak, het zorgen voor een zekere voorlopige gerechtigheid op weg naar zijn koninkrijk en in dienst van de missie van zijn kerk, ootmoedig van Hem ontvangen en onder zijn gezag leren invullen.

Deze afzonderlijke missionaire adressering van het evangelie valt volgens O'Donovan ook met zoveel woorden af te lezen uit de bijbel. Hij constateert deze dubbele spits bijvoorbeeld in het parallellisme van Jesaja 60:3. Ook wijst hij op de politieke tonen in de evangeliën, met name in Lucas. Daarnaast schetst Lucas' tweede boek, Handelingen, deze dubbele missionaire beweging. Dit boek beschrijft een toenemende confrontatie tussen het evangelie en de 'koningen' van deze aarde. Op een nog dieper niveau is hier sprake van een trinitarische werkelijkheid. Volgens psalm 2 doet God een tweeledige belofte aan zijn 'zoon': Hij zal de volken maken tot zijn erfdeel en de koningen aan Hem onderwerpen. De Geest stelt zich met het evangelie dienstbaar aan de uitvoering van die belofte en in de geschiedenis van de zending van de kerk sinds de hemelvaart zien wij hoe God haar metterdaad verwezenlijkt. In het licht van psalm 2 kent het evangelie een speciale oproep voor de regeerders van de aarde: 'kust de zoon'!⁵⁵

Ook hier ligt de samenhang tussen deze openbaringsinhoud en 'christendom' als 'idee' voor de hand. Gezien de genoemde belofte mag verwacht worden dat hiervan

⁵⁵ DN, 117v. 212-215. 234. 243.

in de loop van de geschiedenis ook sprake zal zijn. Niet alleen losse mensen en hun samenlevingsverbanden maar ook regeerders zullen buigen voor Christus. Zodra dat laatste plaatsvindt, moet het karakter van de regering van zo'n politicus wel veranderen. De aard van die verandering kan worden aangeduid met precies de combinatie van woorden die de idee 'christendom' typeert. Enerzijds zal zo'n bekeerde regeerder nu de relativiteit van zijn politieke autoriteit erkennen. Als mens mag hij behoren tot de nieuwe eeuw van het koninkrijk. Anderzijds blijft hij als regeerder achter in het 'saeculum'. Typerend in dit verband is het feit dat O'Donovan de regeerders uit de periode van 'christendom' blijft typeren als de 'heidense heren'. Al zijn zij als persoon christen, hun politieke autoriteit spreekt van hun 'seculiere', 'voorchristelijke' karakter. In samenhang met deze ootmoed zal een bekeerde regeerder op de een of andere manier publiek de nieuwe politieke autoriteit van Christus erkennen. Behalve deze 'christelijkheid' in een meer formele zin, zal zijn regering ook inhoudelijk veranderen onder invloed van het feit dat hij persoonlijk christen is en deel uitmaakt van de nieuwe samenleving van de kerk. Zo zal hij zicht krijgen op de nieuwe kerntaak die onder Christus resteert voor aardse politieke autoriteiten. Hij leert zijn politieke verantwoordelijkheid opnieuw te concipiëren en in te vullen vanuit de roeping om een voorlopige gerechtigheid te handhaven. Bovendien zal de uitoefening van die gerechtigheid in een zeker evangelisch licht komen te staan. In de gerechtigheid mengen zich barmhartigheid en billijkheid. Ook zal de wijsheid uit de Thora, als wet voor een aardse politieke samenleving in de setting van de oude eeuw, doorwerken in de wetgeving en de politieke beslissingen. Ten slotte zal een bekeerde regeerder inzien dat Christus via zijn regering ruimte wil scheppen voor de missie van de kerk. Zonder zelf in die missie te delen en de kaders van het saeculum achter zich te laten, zal hij met zijn politieke autoriteit deze missie wel naar vermogen dienen en bevorderen. Zo komt het tot een wederzijdse dienst van kerk en overheid ten opzichte van elkaar. Naast de kerkelijke missionaire roeping in de richting van de overheid en wat daarbij meekomt, staat de dienst aan de missie van diezelfde kerk door de overheid. Deze wederzijdse dienst noemt O'Donovan typerend voor 'christendom' als 'idee'.⁵⁶ Ook deze specifiek-missionaire spits van het evangelie in de richting van regeerders kan dus voeren tot de tweeheid van 'seculariteit' en 'christelijkheid' die van de idee 'christendom' het centrum vormt.

⁵⁶ *DN*, 25v. 194 ("...this 'Christendom', this millennium and a half of respectfulness on the part of the Gentile Lords"). 195 ("Christendom is *response* to mission, and as such a sign that God has blessed it"). 207 ("The Christendom idea describes a *mutual service* between the two authorities, predicated on the difference and balance of their roles"). 146-151. 212 ("This witness of the secular is the central core of Christendom"); *WJ*, 100.

2.3 Idee in actie

Onder ‘christendom’ verstond O’Donovan, zoals wij zagen, een bepaalde ‘idee’ én de geschiedenis van die idee in de praktijk. In het voorgaande heb ik zijn visie rond de ‘idee’ uitgewerkt. Nu volgt het tweede element uit zijn omschrijving.

2.3.1 Zes fasen

De periode van ‘christendom’ valt volgens O’Donovan tussen de regering van Constantijn de Grote én het First Amendment op de Amerikaanse grondwet. In sommige, vooral latere uitlatingen toont O’Donovan zich overigens ontvankelijk voor bijstellingen van deze einddatum. Omdat het daarbij hoogstens gaat om enkele tientallen jaren en hij die alternatieven nergens heeft uitgewerkt, houd ik mij aan zijn eerste opvatting in dezen. Binnen deze periode van ‘christendom’ in de geschiedenis van de (westerse) wereld onderscheidt O’Donovan vervolgens zes fasen. In deze paragraaf beschrijf ik ze kort.⁵⁷

(a) De periode die aanvangt met Constantijn de Grote typeert O’Donovan als die van de overwinning op de demonen. Hij ontleent deze karakteristiek aan de manier waarop christenen uit die tijd zelf interpreteerden wat er gebeurde toen het Romeinse Rijk christelijk werd. Tot dat moment stonden de machten die Rome beheersten aan de kant van de tegenstander van Christus. Christenen verwachtten ook toen al dat die machten zich vroeg of laat aan Hem zouden moeten onderwerpen. Met de bekering van de keizer en de christianisering van het wereldrijk zagen zij dat metterdaad gebeuren.

(b) De fase daarna laat zien hoe een nieuw evenwicht gezocht wordt tussen de kerk en het nu christelijk geworden imperium. In deze periode domineert de opvatting dat het blijft gaan om twee verschillende samenlevingen: de oude samenleving van deze wereld en de nieuwe van het komende koninkrijk. Ze bestaan alleen niet meer tegenover elkaar maar door elkaar heen. Het niet-christelijke domein van de gewone samenleving en de keizerlijke regeermacht wordt daarbij vanuit het christelijke domein beïnvloed en hervormd. De keizer geldt als een ‘christelijke spion’ in een niet-christelijke context. Typerend voor deze visie is het denken van zowel Ambrosius als Augustinus. In het licht van de beschrijving van de idee ‘christendom’ uit het voorgaande, herkennen wij in deze opvatting ook verschillende inzichten van O’Donovan zelf.

(c) Een ingrijpende wijziging van het beeld ontstaat als deze polariteit tussen twee samenlevingen die ook in de periode van ‘christendom’ voortduurt, op de achtergrond raakt. In plaats daarvan ziet men nu twee brandpunten van regering, die samen één christelijke samenleving verzorgen: kerk en overheid. In navolging van zowel de situatie onder Israël als de constellatie in veel heidense samenlevingen staan daarvoor de twee instituten van priesterschap en koningschap model. Christus

⁵⁷ *DN*, 195. 244; Oliver O’Donovan, ‘Response to Jonathan Chaplin’, in: Bartholomew, *Royal*, 309-313, 312.

verenigt die beide functies, maar juist daarom moeten zij in de aardse samenleving verdeeld blijven. Gevolg van deze nieuwe situatie is dat kerkelijk gezag en overheidsgezag in de onderlinge evenwichtsconstructie op elkaar gaan lijken. Beide regeren dezelfde werkelijkheid. Dat betekent dat de kerk mee regeert over de samenleving en dat de overheid ook gezag uitoefent in de kerk. Voor het ontstaan van deze situatie was Gelasius belangrijk.

(d) De spanning die in dit evenwicht besloten ligt, blijkt in de vierde fase. De kerkelijke autoriteit poneert dat haar gezag een eigen karakter heeft en daarmee de norm is en dat het wereldlijk domein aan haar ondergeschikt dient te zijn. Er ontstaat een kerkelijke judiciële structuur die ook de seculiere samenleving leidt. Gregorius VII bevorderde deze ontwikkeling.

(e) In de volgende fase keert dit beeld om. De natuurlijke politieke autoriteit eist haar rechten op en emancipeert zich van het kerkelijk gezag. Bovendien komt het binnen de kerk tot scherpe kritiek op het verwereldlijkte karakter van dat gezag. Als geestelijke werkelijkheid dient het zich volgens de critici juist ver te houden van concrete aardse politiek. Zelfs binnen het bestaan van de kerk behoren zulke aardse aspecten tot de bevoegdheid van de overheid. Deze gedachtelijnen treffen wij aan bij Marsilius.

(f) De laatste fase van de periode waarin de idee 'christendom' geschiedenis maakte, brengt een nieuw herstel van evenwicht. Weliswaar niet meer in de context van één christelijk imperium, maar in die van verschillende christelijke landen en stadsstaten, komt het opnieuw tot een model waarbinnen één christelijke samenleving geleid wordt door twee autoriteiten die elk hun eigen karakter mogen vertonen: kerk en overheid. Voor de rooms-katholieke wereld ontwikkelden de denkers uit de school van Salamanca (Vitoria en Suárez) dit evenwicht, terwijl dit binnen protestantse kring gebeurde door de calvinisten en door Hugo Grotius.⁵⁸

2.3.2 Het beeld scherper

Voor een goed begrip van O'Donovans opvatting over 'christendom' in de historische betekenis van dat concept, moeten wij op enkele aspecten van zijn visie nader ingaan.

2.3.2.1 Geschiedenis van een idee

In de eerste plaats roep ik de formulering van O'Donovans typering van 'christendom' in herinnering. Daarin is niet zonder meer sprake van een 'idee' en de *verwerkelijking* van die idee in de praktijk. Hij spreekt voorzichtiger over de *geschiedenis* van die idee in de praktijk. Op zijn visie is de kritiek gekomen dat hij teveel bleef steken op het niveau van 'ideeën' en 'concepten' en te weinig deed met de werkelijke, 'empirische' geschiedenis. Hoewel het mogelijk is dat deze laatste O'Donovans visie zou falsifiëren, mag niet vergeten worden dat het hem juist om die 'ideeën' gaat.⁵⁹

⁵⁸ DN, 197-211, 204 ("The history of the Christendom idea shows differentiation being sacrificed to equilibrium...").

⁵⁹ Tim Gorrige, 'Authority, Plebs and Patricians', in: *Studies in Christian Ethics* 11, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1998, 24-29, 27; Colin J.D. Greene, 'Revisiting Christendom: A Crisis of Legitimation', in: Bar-

O'Donovan is van mening dat zich op een bepaald moment in de geschiedenis de gedachte heeft gevormd van een christelijke seculiere politieke orde en dat deze gedachte daarna voor een lange periode in de geschiedenis centraal gestaan heeft. Dat is evenwel iets anders dan dat de inhoud van deze gedachte ook altijd praktijk geweest is. O'Donovan erkent met zijn afgewogen formulering juist dat dit niet altijd het geval geweest is. Ook als een christelijke seculiere politieke orde geen praktijk was, speelde echter de idee daarvan nog wel een rol. Waar de een deze idee probeerde door te zetten, wist de ander deze met succes te verhinderen. O'Donovans tekening van de geschiedenis in zes fasen laat zien dat er rond die centrale gedachte van 'christendom' uiteenlopende praktische werkelijkheden ontstonden. Bij bepaalde aspecten stonden ze zelfs lijnrecht tegenover elkaar. Toch waren ze in die variatie en contrasten wel allemaal afhankelijk van die eenmaal in de geschiedenis opgekomen conceptie. Zelfs stromingen waarvan vandaag veelal gezegd wordt dat ze buiten 'christendom' stonden, en die ook zichzelf destijds zo begrepen, ontkomen volgens O'Donovan niet aan de sturende functie van deze 'idee'. Van donatisten tot anabaptisten waren zij mee afhankelijk van het concept dat zij nadrukkelijk afwezen. Zo stempelde dat concept hen toch. Ook de kritiek op 'christendom' staat dus binnen de context van deze 'idee'.

Het verschil tussen de periode van de genoemde zes fasen en de tijdvakken daarvoor en daarna ontstaat dus niet rond de vraag of er al dan niet sprake was een gevestigde kerk of christelijke staat. Na 1791 bijvoorbeeld treffen wij beide op meerdere plaatsen nog steeds aan. Ook gaat het er niet in de eerste plaats om of mensen visies propageerden waarin een christelijke seculiere publieke orde centraal stond. Die visies ontkiemden al voor Constantijn en overleefden het einde van de 18^e eeuw. Van dit alles is O'Donovan zich ook bewust. Wij zullen zijn opvatting dan ook zo moeten begrijpen dat hij meent dat tijdens de genoemde zes fasen de idee 'christendom' de coördinaten uitzette voor denken en leven in de publieke samenleving. Voor die tijd was dat vanzelfsprekend nog niet het geval en na de afloop van 'christendom' gingen andere gedachtecomplexen de discussie bepalen. Hoewel de idee 'christendom' nog steeds bestond en zelfs praktische vormgevingen vond, neemt zij in de moderne tijd een plaats in aan de zijlijn van het speelveld van de publieke discussie. In die zin moet O'Donovan het bedoelen als hij van 'christendom' verklaart: het is vandaag niet meer onze traditie. Hij houdt zelf namelijk verwantschap met 'christendom' en er zijn meerderen die dat doen. Toch domineert deze idee het publieke debat niet meer.

Illustratief op dit punt is ook O'Donovans opvatting met betrekking tot de periodisering van de geschiedenis. In navolging van de Canadese filosoof George Grant stelt hij dat historische tijdvakken niet in de eerste plaats worden afgebakend en getypeerd door opvattingen waarover iedereen het eens is. Van zulke opvattingen zijn er meestal niet zoveel. Het gaat eerder om de 'manier waarop men de onderlinge verschillen concipieert'. Dat gebeurt binnen een conceptueel raam, dat gedurende een

tholomew, *Royal*, 314-340, 333v; Richard John Neuhaus, 'Commentary on *The Desire of the Nations*', in: *Studies in Christian Ethics* 11, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1998, 56-61, 58.

bepaalde periode het speelveld afbakent. Naar mijn overtuiging bedoelt O'Donovan op deze manier zijn spreken over 'christendom' als historische periode.⁶⁰

2.3.2.2 Twee samenlevingen en de 'christian era'

Behalve O'Donovans visie op de periodisering vragen nog twee aspecten van zijn visie op de historische dimensie van het concept 'christendom' nadere aandacht. In de eerste plaats betreft dit zijn invulling van het feit dat het bij 'christendom' gaat om de 'doctrine of the two'. De 'doctrine of the two' is een aanduiding die min of meer samenvalt met wat ook wel bekend staat als de leer van de 'twee rijken'. Zowel in de periode van 'christendom' zelf als daarna werd deze gedachte meestal ingekleurd als een leer van 'twee autoriteiten', de geestelijke en de wereldlijke. Gangbaar is daarbij bovendien de verbinding met priesterschap en koningschap. Deze verbinding geeft aan de 'twee rijken' een antropologische of sociologische basis. Van belang is dat O'Donovan in zijn tekening van de historische gang van de 'christendomidee' tot tweemaal toe wijst op het secundaire karakter van deze invulling. Zowel in de fase van Gelasius als in die van Salamanca en het calvinisme wordt een evenwicht gewonnen uit een voorafgaande periode van spanning en conflict. Volgens O'Donovan gaat het bij de 'two' uit de 'doctrine of the two' oorspronkelijk niet slechts om twee autoriteiten binnen dezelfde samenleving, maar om twee samenlevingen. Waar autoriteiten binnen dezelfde samenleving een evenwicht kunnen vinden, blijven twee samenlevingen, ook waar ze tijdelijk door elkaar heen bestaan, uiteindelijk incompatibel met elkaar. Elk van die samenlevingen brengt haar eigen autoriteit mee, die als gevolg daarvan eveneens in een spanningsverhouding tot elkaar blijven bestaan.

Deze visie komt dicht bij O'Donovans eigen opvatting met betrekking tot het politieke karakter van Gods koninkrijk. Zijn reconstructie van de geschiedenis van de 'christendomidee' bevestigt hem daarin. In de eerste fasen bleef in het concept van een christelijke seculiere politieke orde een spanning aanwezig die in de latere evenwichtsconstructie niet werkelijk overwonnen werd. Een eerste signaal daarvoor vormt de eeuwenlange strijd tussen Paus en Keizer, terwijl het einde van 'christendom' na de Verlichting een tweede signaal laat zien. Kennelijk kan binnen het bestek van de aardse geschiedenis de dualiteit van twee samenlevingen niet blijvend overwonnen worden.⁶¹

Voor een goed begrip van 'christendom' bij O'Donovan is in de tweede plaats het onderscheid tussen de idee 'christendom' en de werkelijkheid van de 'christian era'

⁶⁰ DN, 194 ("We now have little continuity with Christendom; it is not our tradition any more; its assumptions are alien to us ... Even our refusal of Christendom has been learned from Christendom"); Pater, 'Interview' ("If they've got a good criticism of Christendom, they will probably find they've got it from the thinkers of Christendom, that they are actually not breaking with it but continuing the critical dialectic that helps constitute the era..."); O'Donovan, 'Behold', 105; DN, 9 ("For epochs are characterised not by positions but by debates; it is the way they state their disagreements rather than their agreements that binds the thinkers of any age together"); Oliver O'Donovan, 'Response to Christopher Rowland', in: Bartholomew, *Royal*, 255-258, 258; Oliver O'Donovan, Oliver, 'Response to Colin Greene', in: Bartholomew, *Royal*, 341-343, 342v; Oliver O'Donovan, 'Civil Peace and Sacred Order. Limits and Renewals', in: Stephen Clark, Pp. x + 198. Oxford: Clarendon Press, 1989' (review), in: *The Journal of Theological Studies*, 42, 1, Oxford: Clarendon Press, 1991, 441-444, 444.

⁶¹ DN, 203v.

van belang. Wel geeft O'Donovan zelf af en toe aanleiding voor het ontstaan van een minder helder beeld op dit punt. In een enkele formulering lijkt hij het begin van de 'christian era' te laten samenvallen met het begin van 'christendom', dus met de bekering van de Romeinse keizer. Bij een nadere beschouwing verandert echter het beeld. Volgens O'Donovan begon met het Christusgebeuren een nieuwe fase in de geschiedenis van de wereld. Al is het op een verborgen manier, sinds dat moment is de eschatologische koning aanwezig en regeert Hij metterdaad de geschiedenis. Zo bepaalt Hij van achter de schermen de gehele publieke existentie. Dat leidt tot een nieuwe fase van de seculiere geschiedenis, de laatste, een fase met een 'christelijk' karakter.

Veel christenen uit verleden en heden zullen met dit inzicht automatisch aanhangers van 'christendom' worden. Dat wordt immers gekenmerkt door die combinatie van 'christelijk' en 'seculier'. Zo ontstaat de visie dat de publieke orde in deze 'christian era' christelijk moet zijn en dat het 'normaal' is als het zover komt. De bekering van Constantijn en het daarop volgende 'christendom' was volgens deze visie min of meer historisch noodzakelijk. Nu 'christendom' geen realiteit meer is, kunnen christenen niet anders dan op restauratie uit zijn.

O'Donovan onderscheidt evenwel nadrukkelijk tussen de 'christian era' en 'christendom'. De 'christian era' is eerder begonnen en kan, anders dan 'christendom', ook niet voor het eschaton eindigen. Gedurende die 'era' stempelt de regering van Christus de gehele werkelijkheid. Dat zal ook steeds weer duidelijk worden. Het is voor O'Donovan echter een realiteit die in het geloof waargenomen moet worden, en niet altijd evident zichtbaar is. Bovendien kan dit stempel van Christus' regering ook andere en meer verborgen gestalten aannemen dan die van een christelijke publieke orde waarmee iedereen te maken heeft. 'Christendom' in de historische betekenis vormt dus een afgebakende fase binnen de 'christian era'. Enerzijds kan deze fase herkend en gewaardeerd worden als een spoor van die 'christian era'. Anderzijds draagt zij geen noodzakelijk karakter en mogen christenen haar niet verabsoluteren. Ook zonder 'christendom' blijft de 'christian era'.⁶²

2.4 'Christendom' en het heden

In het voorgaande heb ik de contouren getekend van O'Donovans invulling van de 'idee' 'christendom' en de geschiedenis van die 'idee' in de praktijk. In het licht daarvan keer ik nu terug naar de functie die deze theorie rond 'christendom' in zijn politieke theologie vervult. Wij constateerden immers dat hij deze theorievorming nodig had met het oog op zijn thesen rond de aard van de huidige westerse samenleving en de plaats van christenen daar binnen. Omdat de christendomkritiek van

⁶² TNA, 63v; PC, 118; vergelijk het naast elkaar en in wisselende betekenissen gebruiken van 'christian epoch', 'christian era', en 'christian centuries' (DN, 216v. 220), maar ook "...the era between Ascension and Parousia..." (DN, 284); IG, xvi; COL, 70; O'Donovan, 'Political', 237.

denkers als Yoder en Hauerwas deze bij voorbaat weersprak, ontwikkelde hij zijn eigen visie op 'christendom'.

2.4.1 Antinomieën in de laatmoderne samenleving

2.4.1.1 Samenleving als doel, regering als sleutel

Wie wil inspreken op de actuele vragen in de westerse wereld staat volgens O'Donovan vooral voor vragen rond de aard van de samenleving. Deze dienen zich aan als het meest urgent. Als christelijke theologie en ethiek daarop ingaan, moeten zij de huidige maatschappelijke werkelijkheid leren kennen in het licht van het evangelie om vervolgens in het licht van die kennis tot concrete deliberatie en concreet handelen te kunnen komen. Met het oog op dat kennen van de maatschappelijke realiteit is volgens O'Donovan de 'idee' 'christendom' onmisbaar.

Hier verloopt zijn gedachtegang enigszins gecompliceerd. Hij wijst namelijk op een tweevoudige erfenis van 'christendom' die nog steeds onze laatmoderne westerse wereld stempelt: een erfenis op het vlak van de regeerders en een erfenis in de context van de samenleving. Toch zouden wij hem geen recht doen als wij die simpelweg naast elkaar zetten. Het punt dat hij met dit inzicht wil maken ligt volgens mij in het feit dat deze twee erfenissen aan elkaar verbonden zijn. Tot de erfenis op het vlak van de samenleving zou het niet gekomen zijn zonder 'christendom' als regeerstructuur en de erfenis daarvan. Wij moeten de denkbeweging van O'Donovan zo begrijpen dat hij vooral wil ingaan op de identiteit van de laatmoderne samenleving. De vragen daaromtrent bleken immers het meest urgent. Hij laat daarom zien hoe het christelijke verleden die identiteit kleurt zowel bij een positieve verwerking als bij een negatieve vertekening. Tegelijk poneert hij dat dit inzicht pas zal doordringen en ook alleen tot mogelijke oplossingen kan voeren, als wij de politieke erfenis van 'christendom' niet verwaarlozen. Daartoe zouden hedendaagse, laatmoderne, mensen zomaar geneigd kunnen zijn. 'Christendom' is immers volgens de meesten achterhaald en moet zo snel mogelijk vergeten worden. Toch kan volgens O'Donovan alleen een bewuste bezinning op dit onderdeel van de westerse traditie leiden tot werkelijk begrip van wat er op het vlak van de samenleving nodig is. Verder kan alleen hernieuwde inzet in de sfeer van de politiek de vragen op het terrein van de samenleving dichter bij een oplossing brengen. De spits van O'Donovans hantering van het concept 'christendom' is dus gericht op een hernieuwing van de theorievorming en de daarmee samenhangende praktijk op het vlak van de regering. Alleen zo kan zijn verder liggende ambitie, namelijk dat hij wil inspreken op de impasses van de huidige samenleving, worden verwerkelijkt.⁶³

Bij de beschrijving van de erfenis van 'christendom' in het heden moeten wij dit inzicht in de intentie van O'Donovan in gedachten houden.

⁶³ DN, 193 ("Our present situation, conveniently called 'post-Christendom', requires us to address especially the challenge of society; it has as its backdrop that centuries-long engagement with government which we call 'Christendom'"). 243 ("And so the first and the last frontier in the Gentile mission is the social frontier. The conversion of Constantine... was only an intermediate frontier..."); DN, 246. 249.

2.4.1.2 Van Christusgebeuren naar antichrist

Volgens O'Donovan is de moderne westerse samenleving diepgaand gestempeld door de eeuwenlange aanwezigheid van de kerk in haar midden. Dat kan een eenvoudige, evidente empirische conclusie lijken. Bij O'Donovan echter zit er een diepere dimensie in die samenhangt met zijn achterliggende theologische overtuigingen. Wij constateerden immers dat de kerk volgens hem ook een politieke samenleving is, en zelfs de eigenlijke en blijvende samenleving. Zij vindt haar identiteit in Christus, Gods eschatologische koning en haar representant. Ook stelden wij vast dat Christus sinds het Christusgebeuren de publieke existentie van de wereld bepaalt. Hij doet dat juist via de kerk als begin van die nieuwe samenleving die op aarde leeft met een missie in dienst van het evangelie.

Er vindt dan een dubbele weerkaatsing plaats. Enerzijds weerkaatst de kerk de identiteit van Christus en zijn werk. Anderzijds weerkaatst de oude samenleving, in meerdere of mindere mate en verborgen of meer publiek, de identiteit van de kerk die in haar midden bestaat. Naarmate het bestaan van de kerk en dat van de oude samenleving meer met elkaar verweven zijn, zoals onder 'christendom', wordt deze weerkaatsing duidelijker. Als de seculiere samenleving dit 'christelijke' stempel gaat vertonen, kleurt dus niet alleen de kerk haar identiteit, want de kerk zelf reflecteert de identiteit van Christus. Ten diepste oefent dus Christus zelf via de kerk invloed uit op de oude samenleving en zet Hij deze in het licht van zijn eschatologische werk.⁶⁴

Als wij dit beseffen, kunnen wij een aspect uit O'Donovans theorieën plaatsen, dat zonder deze belichting gemakkelijk gekunsteld overkomt. Tot viermaal toe biedt O'Donovan een beschrijving van een narratieve identiteit die bestaat uit vier momenten. Eerst gaat het om de identiteit van Christus en zijn werk, zoals deze vast ligt in het Christusgebeuren. Vervolgens komt de identiteit van de kerk in beeld, die weer in Christus bestaat. Daarna beschrijft O'Donovan de identiteit van de moderne samenleving die gestempeld is door de kerk in haar midden. Ten slotte komt de laatmoderne samenleving in beeld, die juist getypeerd wordt door het afscheid van kerk en evangelie en door het vergeten van de historische verwevenheid met de christelijke waarheid. O'Donovan herkent daarin het bijbelse symbool van de 'antichrist'. Steeds corresponderen de vier momenten met elkaar. Dat lijkt een gekunstelde constructie. Als wij de parallelle opsommingen begrijpen in het licht van de dubbele weerkaatsing, wordt het minstens plausibeler. Zelf spreekt O'Donovan van 'een getuigenis van een getuigenis'. Zoals de narratieve identiteit van de kerk getuigt van Christus, getuigt de door de kerk beïnvloede samenleving (zowel positief als negatief) van de identiteit van de kerk, en daarmee indirect van de realiteit van de verhoogde Christus.⁶⁵

2.4.1.3 Van advent naar massamedia

De identiteit van Christus komt uit in de gang van het zogenaamde Christusgebeuren. Wij constateerden hoe O'Donovan daaraan een voortgang afleest van vier mo-

⁶⁴ DN, 145v. 250.

⁶⁵ WJ, 88; Oliver O'Donovan, 'Gerechtigkeit und Urteil', in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 40, 1, Berlin: Walter de Gruyter, 1998, 1-16, 14.

menten: van advent via dood en opstanding naar hemelvaart. Tijdens zijn gang langs deze momenten representeert Christus Israël en de volken, dus ook zijn gemeente. Wat de momenten over Hem zeggen, raakt daarom ook de identiteit van de kerk. Omdat de kerk op haar beurt de samenleving representeert, mag de lijn tevens worden doorgetrokken naar die samenleving. In het vervolg ga ik anders te werk dan O'Donovan zelf. Hij beschrijft achtereenvolgens de identiteiten van Christus, de kerk en de samenleving en ordent zijn beschrijving telkens met de vier genoemde momenten. Ik reorganiseer zijn betooglijn door uit te gaan van die momenten. Ik volg ze stuk voor stuk van Christusgebeuren tot laatmoderne samenleving. Zo kan ik laten uitkomen hoe Christus volgens O'Donovan in elk ervan de identiteit van de moderne samenleving stempelt.

In Christus' *advent* begint de nieuwe orde van het koninkrijk de oude geschiedenis te raken en komt zij deze aflossen. God presenteert zijn eschatologische koning, die zijn exclusieve representant is en in wie alleen de samenlevingen van Israël en de volken hun ware identiteit kunnen vinden. Deze advent stempelt dan ook de identiteit van de kerk, als de gemeenschap van mensen die willen delen in deze representant. Zij maakt van de kerk een verzamelende gemeenschap. In de doop wordt duidelijk dat mensen los moeten komen uit de bestaande autoriteitsstructuren en zich moeten stellen onder het gezag van Christus. Zo groeit de nieuwe samenleving van de toekomst. Deze trek van de kerk brengt in de westerse samenleving een ingrijpende verandering. Hier ligt volgens O'Donovan de oorsprong van het westerse, vroegliberale vrijheidsconcept. Wie in Christus de echte persoonlijke en gemeenschappelijke identiteit vindt, wordt daarmee in beginsel vrij van alle bestaande autoriteiten. Met de doorwerking van het evangelie in de samenleving nemen, overeenkomstig de bijbelse profetie, echter ook de tegenkrachten toe. Met de opkomst van deze vrijheid gaat daarom ook een antichristelijke vertekening ervan gepaard. Juist waar de samenleving afscheid neemt van kerk en evangelie is dat het geval. Deze neemt O'Donovan waar in wat hij typeert als het laatmoderne individualistische voluntarisme. De vorming van gemeenschap wordt daarbinnen afhankelijk van een willekeurig en autonoom vrijheidsconcept. Het individu weet zich niet langer gebonden aan Christus en via Hem aan de orde van Gods werken. In de gemeenschapsvorming domineert daarom het individu. Er ontstaan gemeenschappen die geen recht doen aan de oorspronkelijke orde, pseudo-kerken in O'Donovans terminologie. Ook de gerechtigheid die het samenleven mogelijk maakt, raakt los van het kader van Gods werken in Christus en verwordt tot een procedurele werkelijkheid. Daarmee houdt zij niet meer in dan de regulering van de belangen van de samenlevende individuen. Ook op economisch terrein ontmoeten wij deze ongeordende vrijheid in het 'anarchistisch' beginsel van het kapitalisme.⁶⁶

Christus' *lijden en dood* beschouwt O'Donovan als het beginnende oordeel van God. De oude autoriteit aanvaardt Gods representant niet, en onthult haar ware aard in het lijden dat zij Hem aandoet. Aan het kruis voltrekt zich de scheiding tussen de onschuldige en de schuldigen. Daarbij trekt de onschuldige als representant van Israël en de volken dit oordeel over de schuldigen naar zichzelf toe. God oordeelt hen in Hem. Het kruis betekent daarom Gods triomf over de machten, maar het is een tri-

⁶⁶ DN, 133-136. 174-178. 252-256. 275v; TNA, 126-130 (over sacramenten en identiteit van de kerk).

omf waarin tegelijk verzoening besloten ligt. De kerk deelt in dit lijden van haar representant en dat maakt ook haar tot een lijdende gemeenschap in de wereld. De eucharistie profileert dit aspect van haar identiteit. Als nieuwe samenleving van de toekomst raakt zij in conflict met de oude machten. Delend in Gods oordeel over de wereld verheft zij zich echter niet machtig boven deze wereld maar verkeert zij lijdend in haar omgeving. Deze representerende trek van de kerk beïnvloedt vervolgens de samenleving. Ook daarin is telkens weer een oordeel nodig over het kwaad. In dat oordeel mengen zich nu deugden als nederigheid en barmhartigheid en de bereidheid om te delen in het lijden. Ook hier komt het parallel daaraan tot een vertekening van deze representerende trek. In de laatmoderne samenleving, die afscheid neemt van de kerk, weet men geen raad meer met het lijden. Het vermogen tot meelijden verandert in opstand tegen het lijden, 'compassie op armlengte' en de poging om kwaad en lijden door eigen technisch kunnen uit te roeien. Ook de barmhartigheid, die zich mengde in het oordelen, raakt vertekend. Los van kerk en Christus verdringen deze barmhartigheid en nederigheid de vrijmoedigheid tot oordelen en komt het tot een onvermogen om te straffen.⁶⁷

Christus' *opstanding* vormt de tweede fase van Gods oordeel. In en via het oordeel waarmee God het kwaad onmaskert en weg doet, handhaaft Hij de orde van zijn schepping en brengt Hij deze langs een historische weg tot haar bestemming. Dat wordt duidelijk als Jezus de dood te boven komt en lichamelijk hersteld en verheerlijkt wordt. De kerk vormt de gemeenschap van mensen die ook op dit punt delen in hun representant. Zij wordt daardoor tot een blijde gemeenschap, waarvan de viering van de zondag het sacrament vormt. Het gaat daarbij om blijdschap in Christus en in Gods werk via Hem. Tegelijk ligt daarin blijdschap besloten om de gehandhaafde orde van Gods schepping en de eschatologische voltooiing daarvan. Zo vormt deze blijdschap de wortel van het ethische leven van de kerk. Zij zegt op een diep affectief niveau 'ja' tegen God en zijn orde. Dat 'ja' beweegt haar om zich denkend en handelend te voegen naar die orde. Als deze kerk de samenleving beïnvloedt, ontstaat in die samenleving een nieuw vertrouwen in de schepping en in het natuurlijk recht van God waarmee Hij de orde van de schepping handhaaft en regeert op weg naar haar doel. Dat vertrouwen durft te rekenen op een zekere stabiliteit in de structuren van de samenleving en op de mogelijkheid van een zekere vreedzame coëxistentie in de gemeenschap van de naties. De laatmoderne vertekening van dit vertrouwen, die ontstaat als de band met evangelie en kerk wordt doorgesneden, ontkracht dit vertrouwen in een voorgegeven orde en een onafhankelijk natuurlijk recht van God. In plaats van dat enkelvoudige recht dat boven de mens uitgaat, zoekt zij een meervoud van rechten die elk mens individueel bezit. Wanneer de orde niet langer geldt als voorgegeven, wordt zij door de collectieve menselijke wil opgelegd. Zo komt het tot de gedachte van een maakbare samenleving en tot de dominantie van de sociale wetenschappen met hun constructivistische trekken. In de internationale sfeer verdwijnt het besef van een voorgegeven rechtsstructuur die de relaties van landen regelt. Daardoor resteert slechts het realisme waarin elke natie de eigen belangen nastreeft en langs die weg hoopt op een zeker evenwicht.⁶⁸

⁶⁷ DN, 136-141. 178-181. 256-261. 276vv.

⁶⁸ DN, 141-144. 181-184. 262-268. 278-281.

Het vierde en laatste moment in het Christusgebeuren is de *exaltatie*. Daarmee maakt God de werkelijkheid die besloten ligt in de momenten van advent, dood en opstanding effectief. De eschatologische koning begint daadwerkelijk te regeren. Gods kritische en tegelijk bevestigende oordeel gaat metterdaad de geschiedenis bepalen tot het moment dat deze werkelijkheid in de parousie helemaal onthuld zal worden. Voor de kerk betekent dit kenmerk van haar representant dat zij geautoriseerd wordt als een profetisch sprekende gemeenschap. Zij moet op zo'n manier getuigen van het werk van God in Christus dat daardoor de werkelijkheid van het leven van mensen en volken onder het beslag van zijn regering komt en in haar ware karakter onthuld wordt. Dit profetisch spreken kenmerkt de kerk als geheel maar is tegelijk een recht dat ieder kerklid ook persoonlijk bezit, zoals met Pinksteren duidelijk wordt. De kerk mag zich dit recht tot spreken tot geen enkele prijs laten ontzeggen. Symbool voor deze autorisatie vormt de handoplegging. De samenleving ondergaat van deze sprekende gemeenschap in haar midden sterke invloed. O'Donovan wijst bijvoorbeeld op de ruimte voor het vrije woord binnen westerse samenlevingen en op de parlementaire democratie. Als kern van de parlementaire democratie beschouwt hij niet het individuele stemrecht, zoals velen doen, maar het individuele spreekrecht. Zoals in de kerk zelfs de slaven en slavinnen mogen profeteren, mag in het publieke debat over het 'common good' ieders stem gehoord worden. De politieke autoriteit dient daarmee te rekenen. Ook van deze erfenis van het evangelie ontstaat een vertekening doordat de band met het kerkelijke verleden wordt doorgesneden. Juist het verschijnsel 'communicatie' binnen de westerse samenleving raakt verstoord. Vanuit de visie dat het individu met zijn keuzevrijheid fundamenteel is voor de samenleving geldt een inhoudelijk debat op weg naar een 'common good' voor velen als onaanvaardbare dwang. Het recht tot meespreken verwordt daardoor tot recht op machtsuitoefening, vooral via de stembus. In de plaats van een inhoudelijke consensus als doel van politiek debat treedt een spel waarin uiteenlopende individuele belangen worden geponeerd en vervolgens via machtsbalansen met elkaar in evenwicht worden gebracht. Totalitarisme of sektarisme bederven bovendien een vrije en gemeenschappelijke communicatie. O'Donovan ziet de massamedia het vrije spreken annexeren.⁶⁹

Hij betoogt met deze analyse dus dat centrale kenmerken van de huidige westerse samenleving alleen begrepen kunnen worden als erfenis van de rol die de kerk en de christelijke waarheid in de westerse wereld hebben gespeeld. Ook poneert hij dat enkele door velen geconstateerde impasses binnen de westerse samenleving samenhangen met het doorsnijden van die band met dit vormende verleden. Daarbij maakt hij onderscheid tussen een vroege en een late gestalte van liberalisme en moderniteit. In de vroege gestalte zien wij de positieve erfenis van 'christendom', terwijl de late moderniteit juist vastloopt in de door hem als 'antichristelijk' getypeerde vertekening daarvan. Onmiskenbaar is zijn boodschap dat de huidige laatmoderne samenleving niet uit de problemen zal komen als zij niet minstens van 'christendom' leert om de lijn naar de kerk en haar boodschap open te houden.

⁶⁹ DN, 144vv. 186-192. 268-271. 281-284.

2.4.2 Goed zicht op politieke autoriteit

Het gaat O'Donovan volgens mijn analyse dus vooral om de actuele vragen rond de samenleving. Daarmee deelt hij in wat ook het hedendaagse publieke debat domineert. De eigenlijk problematiek in de westerse wereld betreft echter de autoriteitsvraag. Om zijn bijdrage te kunnen leveren in de bezinning op de samenleving, moet hij in zijn politieke theologie juist een analyse geven van de politieke autoriteit. Waarom? In het voorgaande bleken de kenmerken van de samenleving samen te hangen met de centrale plaats die de kerk eeuwenlang in haar midden innam. Welnu, dat de kerk die centrale plaats kon innemen, was een gevolg van de speciale verhouding tussen geestelijke en seculiere autoriteit die bestond in het kader van 'christendom'. De verhouding tot de geestelijke autoriteit veranderde het karakter van de seculiere autoriteit, waarna de ruimte voor de kerk ontstond om de identiteit van de samenleving te beïnvloeden.

Dit 'christendom' liet eerst duidelijke politieke erfenissen na. Een daarvan bestaat volgens O'Donovan in de onderschikking van politieke autoriteit aan de wet. In de traditie van het Westen ontstaat het verschijnsel van een 'grondwet', waaraan ook de regering gebonden is. In samenhang daarmee staat ook het beginsel van de zogenaamde 'scheiding van de machten' in de westerse wereld. In andere culturen heeft politieke autoriteit vaak openlijk of bedekt goddelijke pretenties. De wil van de regeerder zelf vormt de wet. Dankzij 'christendom' vormen wetten in de westerse context juist de neerslag van een hogere wet, die ook boven de politieke autoriteit uitgaat.

In 'christendom' erkennen de regeerders immers Christus' koningschap. Hun autoriteit is ten diepste overgegaan op Hem en met wat hen daarvan nog rest, dienen zij zijn recht. Dat daarbij de vorm van een 'wet' in beeld komt, hangt samen met de plaats voor Israël's Thora. Al in Israël zorgde God immers voor een onafhankelijke bemiddeling van zijn gezag in de Thora van Mozes, naast de politieke autoriteit. Anders dan bij de omringende volken waren de koningen daaraan gebonden. De komst van Christus verandert de functie van die Thora. Zij blijft horen bij de identiteit van Israël als concrete aardse politieke samenleving, al had zij daarbij de tweede plaats moeten innemen na Christus. Zij bepaalt niet meer de identiteit van de nieuwe samenleving die zich vormt, de gemeente uit de volken. Deze nieuwe samenleving vindt haar leven in Christus, in wie de Thora vervuld is. Omdat zij echter nog bestaat te midden van de oude seculiere samenleving en deze zelfs kan vernieuwen, krijgt de Thora binnen die politieke context toch weer een functie. Als wet voor een concrete aardse samenleving onder Gods autoriteit, namelijk Israël, wordt zij ook richtingwijzend voor deze seculiere maar tegelijk 'christelijke' politieke samenleving. De wijsheid uit de Thora helpt bij de vormgeving van een seculiere orde die tegelijk 'christelijk' moet zijn. Zowel onderdanen als regeerders leren onder 'christendom' van het voorbeeld van Israël. Zij moeten zich samen gebonden weten aan de autoriteit van Gods wet. Zo komt het tot de typerende westerse onderschikking van politieke autoriteit aan een onafhankelijke wet.⁷⁰

⁷⁰ TNA, 63. 99; DN, 25v. 65. 233vv. 240 ("The legal-constitutional conception is the essence of Christendom's legacy"). 249 ("The demoralized conception of society which follows from viewing it in abstrac-

Deze relativering van politieke autoriteit spreekt ook uit de tweede politieke erfenis van 'christendom' die O'Donovan aanwijst. In de westerse politieke traditie ontstond het verschijnsel 'staat'. 'Staat' is iets anders dan 'politieke gemeenschap', 'volk', 'natie' of 'regering'. 'Staat' duidt op de permanente regeerstructuur, die blijft ook waar concrete regeringen wisselen. Met dit concept wordt de politieke autoriteit eigenlijk losgeweekt van de regeerders zelf en in een van hen onafhankelijke realiteit gelegd. Zij vervullen een functie binnen een realiteit die boven hen zelf uitgaat. Deze realiteit wordt bepaald door Gods voorzienigheid en door de politieke autoriteit van Christus. 'Staat' voorkomt de verabsolutering van politieke macht. Volgens O'Donovan komt het begrip 'staat' van de uitdrukking 'status regni'. Daaruit spreekt een onderscheid tussen de structuur zelf en degene die de structuur invult. Daarom vindt hij het ook anachronistisch om te spreken over 'staat' of 'verhouding tussen kerk en staat' in een premoderne context.⁷¹

Deze gerelativeerde politieke autoriteit beseft onder 'christendom' dat zij dienstbaar moest zijn aan de kerk en haar getuigenis. Dat besef leidde tot een vorm van 'establishment' voor de kerk binnen de samenleving. Soms in de vergaande constellatie van een kerk die zelf politieke autoriteit uitoefende, soms als staatskerk of bevoorrechte kerk, maar soms ook alleen maar doordat de kerk in haar eigenheid erkend en gerespecteerd werd en de politieke autoriteit tot een soort zakelijke dienstbaarheid kwam. Juist deze erkenning van de kerk met haar missie door de politieke autoriteit zorgde voor haar centrale positie binnen de westerse samenleving. Via deze *politieke* constellatie kon het vervolgens komen tot de zojuist geschetste invloed van de kerk op de identiteit van de moderne westerse *samenleving*.

Zo wordt duidelijk wat ik eerder betoogde. Juist om zijn bijdrage te kunnen leveren aan de bezinning op de hedendaagse samenleving heeft O'Donovan zijn theorie over 'christendom' als politieke realiteit nodig. Wij kunnen de huidige realiteit in de westerse samenleving niet adequaat kennen en zullen dus ook niet in staat zijn tot passend moreel handelen daarbinnen als wij ons radicaal losmaken van deze traditie van 'christendom' en blijven steken in het mechanisme van collectief vergeten en verwaarlozen van deze realiteit. Het goede van de moderne samenleving kan niet worden behouden en de impasses erbinnen kunnen niet worden doorbroken zonder bewuste verwerking van 'christendom'. De goed bedoelde radicale 'christendomskritiek' van denkers als Yoder en Hauerwas beneemt ons dus juist het zicht op wat wij vandaag zo hard nodig hebben.

Op dit punt ontstaat ook een verbinding met de centrale stelling in O'Donovans politieke theologie. Deze stelling houdt in dat de impasses van de huidige maatschappelijke en politieke situatie in de westerse wereld alleen kunnen worden doorbroken als de notie van politieke *autoriteit* weer in ere hersteld wordt. Met zijn politieke theologie wil hij ten diepste niets anders dan komen tot een bijbels-theologisch geïnspireerde vernieuwing van dit concept 'politieke autoriteit'. Daarbij is 'christen-

tion from government ... What is at stake here is the exercise of authority itself, under Christ's authority..."); O'Donovan, 'Political', 245v.

⁷¹ DN, 231vv; BI, 278, 282; Chaplin betwijfelt overigens of 'staat' inderdaad pas een vroegmodern concept is ('Political', 277v); zie echter P.E.L.H. Taylor, 'The state in Western history', in: H. Hart e.a., *Confessing Christ in Doing Politics, Essays on Christian political thought and action*, Orientation, Potchefstroom: International Circular of the Potchefstroom University for Higher Christian Education, Jan - Dec (75-78), 1995, 230-248, 230.

dom' onmisbaar. In de eerste plaats op een positieve manier. Juist 'christendom' gaf antwoord op Gods openbaring door te komen tot een ander concept van politieke autoriteit. Dit concept is ook feitelijk sterk verweven geraakt met de westerse samenleving. Voor een bij de westerse wereld passende actualisering van het concept 'politieke autoriteit' kunnen wij niet om 'christendom' heen, ook niet als wij het vandaag anders zouden willen doen. In de tweede plaats is er ook een negatieve reden voor de onmisbaarheid van 'christendom' vandaag. Volgens O'Donovan is het in bepaalde opzichten begrijpelijk dat de late moderniteit de band met kerk en religie doorsneed en zo in allerlei impasses terecht kwam. 'Christendom' kende ook ernstige tekorten, met name in haar concept van politieke autoriteit. Bij het vernieuwen daarvan is dus ook oog voor 'christendom' in deze negatieve trekken nodig. Overigens bleek O'Donovan van mening dat de meeste kritiek die op 'christendom' uitgeoefend moet worden, bij nader inzien ook al geklonken heeft binnen de traditie van 'christendom' zelf. Ook uit dat gezichtspunt zou radicale christendomskritiek onnodig veel stukmaken en mogelijkheden tot bijbels-theologische vernieuwing buiten beeld duwen.⁷²

2.5 'Christendom' en onze roeping

Met de vorige paragraaf heb ik de brug tussen O'Donovans visie op 'christendom' en zijn visie op de actuele situatie gelegd. In deze paragraaf werk ik die verbinding verder uit. Staat O'Donovan ook voor vandaag een vorm van 'christendom' voor?

2.5.1 Afgewezen kritiek op 'christendom'

De indruk dat O'Donovan 'christendom' bepleit, ontstaat zomaar bij zijn werk. Op minstens vier punten neemt hij 'christendom' namelijk in bescherming tegen kritiek. Het *eerste punt* betreft de positieve verstandhouding tussen de kerk en de politieke macht. Velen zien de geschiedenis uit de rails lopen zodra deze ontstaat, bij Constantijn de Grote. Pas vandaag zou het goede spoor weer teruggevonden worden. 'Christendom' betekent volgens deze critici dat de kerk zich compromitteert met wereldlijke macht. O'Donovan erkent dat dit vaak gebeurde. Hij ziet dit evenwel niet als automatisch verbonden aan 'christendom'. Dat was immers een bijproduct van de missie van de kerk, die ook speciaal op regeerders gericht is. De kritiek laat deze regeerders na het horen van het evangelie eigenlijk in de kou staan. De kritiek impliceert voor hen op dat moment immers drie mogelijkheden. Zij worden simpelweg ongeschikt verklaard tot gehoorzaamheid aan het evangelie. O'Donovan ziet dat als de consequentie van de 'First Amendment' op de Amerikaanse grondwet. Een regeerder heeft *als regeerder* niets te maken met het evangelie. Hij kan daaraan *als regeerder* dus niet gehoorzamen.

⁷² DN, 249.

Een alternatief zou zijn dat regeerders hun autoriteit moeten afleggen. Volgens sommige christendomcritici kunnen christenen geen overheidsverantwoordelijkheid dragen. Als de missionaire boodschap hem overtuigt, moet hij zijn regeermacht prijsgeven. Dat zou echter geen recht doen aan de positieve restfunctie voor aardse autoriteit in het saeculum. Bovendien geeft in zo'n geval eigenlijk alleen de persoon van de regeerder zich gewonnen. Zijn regeerambt verdwijnt en ondergaat geen christelijke beïnvloeding.

Een derde mogelijkheid ligt in de conclusie dat de christendomkritiek de vraag hoe regeerders na een eventuele bekering verder moeten, negeert. O'Donovan verwijt de critici die mogelijkheid gewoon buiten beeld te houden. Hij vindt dat dit niet kan. Lesslie Newbigin vroeg al: 'Wat had Constantijn dan gemoeten?'. O'Donovan herkent zich in die vraag. Wie speciaal als regeerder aangesproken wordt en zich gewonnen geeft, moet een begaanbare weg gewezen krijgen om nu ook als regeerder aan Christus gehoorzaam te zijn. Niet voor niets noemt O'Donovan in *Ways* de pastorale taak van kerk en theologie in de richting van hen die politieke verantwoordelijkheid dragen als een van de redenen voor het beoefenen van politieke theologie. Dat 'christendom' zo'n weg zoekt, vormt geen reden voor kritiek maar is juist voorbeeldig.⁷³

Aan deze kritiek verbonden is de stelling dat 'christendom' samenging met inhoudelijke verzwakkingen van christelijke overtuigingen en levenspraktijken. Behalve O'Donovans al genoemde antwoord hierop dat deze eventuele feitelijke werkelijkheid nog niets zegt over de 'idee' van 'christendom', is hij ook geneigd deze feiten te relativiseren of zelfs te betwijfelen. Daarbij beroept hij zich op zijn eigen kennis van de klassieke theologen. Bijvoorbeeld de stelling dat de omgang met bezit na de Constantijnse wending heel anders werd, weersprekt hij met de waarneming dat sommige auteurs voor Constantijn op dit punt 'wereldser' spraken dan andere auteurs na Constantijn.⁷⁴

Het *tweede punt* van kritiek dat O'Donovan afwijst, zegt dat 'christendom' automatisch leidt tot dwang en geweld op het terrein van geloof en overtuiging. Ook hier erkent O'Donovan dat daarvan vaak sprake was, maar hij bestrijdt dat dit inherent is aan de idee 'christendom'. Dwang is verbonden aan de gedachte dat de staat de kerk moet verdedigen. Deze gedachte vormt echter een ontsporing van de authentieke christendomidee. Een christelijke seculiere politieke orde, die in de praktijk geschiedenis maakt, heeft geen geloofsdwang nodig. Natuurlijk zal bij 'christendom' de wetgeving in het publieke domein een christelijk stempel vertonen en is zij als wetgeving dwingend. Volgens O'Donovan zal dat soort 'dwang' echter elke politieke samenleving typeren die bestaat rond een inhoudelijke consensus. Altijd zullen er leden van zo'n samenleving overblijven die de consensus niet delen en toch de wetten moeten gehoorzamen. Zolang christelijke elementen in het publieke domein tot stand kwamen langs een legitieme weg, bijvoorbeeld via de meerderheid van een volk, zijn zij niet extra dwingend. Nu wil het laatliberalisme juist om deze reden afzien van elke inhoudelijke consensus. Volgens O'Donovan is dit feitelijk onmogelijk.

⁷³ DN, 212. 215v. 244v; WJ, xi.; Greene, 'Revisiting', 332; O'Donovan, 'Response Greene', 341.

⁷⁴ O'Donovan, 'Response Greene', 341v.

lijk en des te gevaarlijker als het toch gepretendeerd wordt. In de suggestie van objectiviteit en algemeenheid sluipt dan een verborgen dwang.⁷⁵

Het *derde punt* van kritiek betreft het verschijnsel van een gevestigde kerk ('establishment'), dat 'christendom' typeerde. Dit berooft de kerk van haar vrijheid en leidt tot discriminatie van andere kerken, religies en levensbeschouwingen. Alleen een scheiding tussen kerk en staat voorkomt deze nadelen. O'Donovan keurt een constellatie van 'establishment' echter niet principieel af en waardeert deze zelfs. Hij ziet haar als een van de mogelijkheden om de relatie tussen kerk en staat te organiseren. Bovendien meent hij dat ook binnen 'christendom' al gepleit is voor een scheiding van kerk en staat. Ook bij een situatie van 'establishment' kunnen de taken van kerk en staat strikt verdeeld blijven over verschillende domeinen. Daarin ziet hij dus niet het typerende van de tijd sinds de Verlichting. Wel typerend is de principiële uitsluiting van het domein van staat en politiek uit de invloedssfeer van het evangelie. De staat moet niet alleen van de kerk onderscheiden of gescheiden worden, maar dient neutraal te zijn. Zij mag niet openlijk aan Christus gehoorzamen. Zoals wij zagen wijst O'Donovan dat af vanuit zijn politieke theologie. In de 'christian era' kan geen regeerder neutraal blijven. Wie neutraliteit onmogelijk acht, beoogt als vanzelf een vorm van erkenning van Christus door de staat. Erkenning van Christus betekent tegelijk een soort erkenning van zijn kerk.

Tegelijk kan de ambitie om overheidsdiscriminatie tussen kerken onderling te voorkomen, niet voldoende argumentatie vormen tegen 'establishment'. Dat er immers meer kerken zijn, is abnormaal in het licht van het evangelie. De nood van de verdeeldheid mag volgens O'Donovan niet overgaan in de deugd van de pluraliteit. Stel je voor, zegt O'Donovan, dat er in een land maar één kerk zou zijn die de meerderheid van de bevolking zou omvatten. Dat zou 'normaal' zijn in het licht van het evangelie. In die situatie zouden een eventuele bekering en erkenning van Christus bij de overheid als vanzelf leiden tot een vorm van erkenning van en dienst aan die ene kerk in haar missie. Daarmee ontstaat een begin van 'establishment'. Nu er wel sprake is van verdeeldheid, moeten wij volgens O'Donovan dit beginsel niet aanpassen. Zijn oplossing ligt niet bij een terugtrekkende beweging aan de kant van de staat, maar in een oecumenische gezamenlijkheid aan de kant van de kerken.

Zelfs over de rol die de staat bij een situatie van 'establishment' kan spelen in de kerk, oordeelt O'Donovan niet negatief. De erkenning van de kerk door de overheid kan leiden tot de dienst van het regeren binnen die kerk door de overheid. Als aardse samenleving was die kerk volgens hem immers aangewezen op de bestaande seculiere politieke gemeenschappen. Zij mocht nog geen eschatologische tegensamenleving vormen. Ook een kerk moet bestuurd worden en heeft te maken met recht en economie. De typisch Engelse praktijk dat de premier bisschoppen benoemt, kan dan ook gezien worden als een lekdienst op het terrein van dit aardse regeren binnen de kerk. Dat bisschoppen zitting hebben in het Engelse Hogerhuis, houdt de

⁷⁵ DN, 220-224; Oliver O'Donovan, 'Response Greene', 343; Travis Kroeker typeert O'Donovans positie daarom terecht als 'wel *christendom*, geen *constantinianisme*', al brengt hij niet in rekening dat ook O'Donovans uitspraken over dit laatste verschijnsel waarvoor Eusebius model staat, niet uitsluitend negatief zijn (P. Travis Kroeker, 'Why O'Donovan's Christendom is not Constantinian and Yoder's Voluntarism is not Hobbesian: A Debate in Theological Politics Re-defined', *Annual of the Society of Christian Ethics*, 20 (2000), Collegeville: The Society of Christian Ethics, 2000, 41-64); DN, 197; IG, 2.

kerk betrokken bij de wetgeving. Het waarborgt haar eigenheid in het publieke domein. Van belang daarbij is het feit dat de overheid als dienst aan de kerk voor haar een eigen recht creëert. In landen waar de scheiding tussen kerk en staat strikt is, kan de kerk met haar intern vastgestelde recht, onderworpen worden aan het seculiere recht. Als gevolg daarvan kunnen rechters op een schadelijke manier in haar bestaan ingrijpen. Een situatie van 'establishment' voorkomt dat.

Het voorgaande lijkt echter niet zomaar toepasbaar op levensbeschouwelijke en religieuze pluraliteit *rond* de kerken? Daar is voor O'Donovan met zijn christologische accent geen 'oecumene' mogelijk. Een situatie van 'establishment' doorkruist toch de gelijke rechten van andere religies en levensbeschouwingen binnen de samenleving? Volgens O'Donovan hoeft dat niet bij voorbaat zo te zijn. Het hangt af van de inhoud van de democratische consensus. Zolang 'establishment' daarbij gedragen wordt, hoeft het bestaan van andere levensbeschouwingen niet tot een voortijdig prijsgeven ervan te leiden. Mocht dit niet langer zo zijn, dan wordt het tijd om een nieuw model te zoeken. Ook als er een 'gevestigde kerk' is, kan en moet de overheid zorgvuldig luisteren naar en rekenen met de vertegenwoordigers van andere religies binnen een samenleving.⁷⁶

Een *laatste punt* van kritiek op 'christendom' dat O'Donovan weerspreekt, betreft de minderheidstatus van christenen. De bijbel tekent de kerk principieel als een lijdende minderheid, zeggen de critici. Zij zal verdrukt worden en geen macht bezitten. Als de kerk 'gevestigd' raakt, neemt zij een meerderheidsperspectief aan. De prijs daarvoor is altijd dat zij tot christelijk verklaart wat het niet is. Ook bij O'Donovan bleek de kerk onder meer een lijdende gemeenschap. Daarom wijst hij de bekende sociologische typologie van Ernst Troeltsch af. Die typologie rekent de verdrukte kerk tot het 'sekte-type', terwijl de 'gevestigde kerk' van het katholieke 'kerktype' is. De verdrukte kerk van de catacomben was echter geen sekte maar de katholieke kerk van dat moment. Toch zegt het evangelie volgens O'Donovan nergens dat de kerk altijd een verdrukte minderheid moet zijn. Wie dat toch meent, loopt het risico zijn vooropgezette mening te bevestigen door zelf het lijden over zich af te roepen. O'Donovan constateert dit bij verschillende christendomcritici. Zij maken van de kerk van de catacomben het model voor de kerk vandaag. In samenhang daarmee stellen zij zich in het publieke domein zo op dat zij indirect een vorm van vervolging ensceneren. Volgens O'Donovan wijst het beeld van de twee getuigen uit Openbaring 11 in een andere richting. Zij worden geveld, maar staan weer op. In het profiel van de kerk tijdens de geschiedenis valt niet alleen lijden te zien maar ook een spoor van opstanding. Daarom moet de kerk ook inspelen op omstandigheden waarin zij de meerderheid van een samenleving beïnvloedt. In overeenstemming met de getuigen uit Openbaring 11 moet zij daarbij wel trouw blijven aan haar profetische roeping.⁷⁷

⁷⁶ DN, 217v; Oliver O'Donovan, 'Response to James W. Skillen', in: Bartholomew, *Royal*, 418-420, 418; Oliver O'Donovan, 'Establishment. Submitted to the Commission of Inquiry on Faith and Nation', London: Evangelical Alliance, z.j., <http://www.eauk.org/commission/evidence> (17-10-2005), par. 6; Oliver O'Donovan, 'Oral witness', Transcriptions from the Theological Sub-Group Plenary 26th September 2003, London: Evangelical Alliance, 2003, <http://www.eauk.org/commission/odonnovan.htm> (17-10-2005).

⁷⁷ DN, 215v; Pater, 'Interview'.

2.5.2 O'Donovans kritiek op 'christendom'

Toch maakt deze stevige verdediging van 'christendom' O'Donovan niet tot een propagandist daarvan. Daarvoor is zijn eigen kritiek erop te ingrijpend.⁷⁸

In de *eerste* plaats dreigde de missionaire kleur van 'christendom' steeds weer te vervagen. O'Donovan ziet de voortdurende conflicten tussen kerk en seculiere autoriteit als een gevecht om het missionaire 'tegenover' van de kerk. Dat ging echter schuil onder deze competentiestrijd. Te vaak ook verloor 'christendom' de noodzakelijke missionaire context. Dat leidt tot samenlevingen die 'christelijk' heten, maar waarin het evangelie niet diep is doorgedrongen. Het leidt volgens hem ook tot enkele typerende strategieën van christenen uit de periode na 'christendom'. Zij proberen veelal op anonieme manier de vruchten van 'christendom' te behouden of het 'christelijke' karakter van de samenleving te herstellen. Het gaat daarbij om restanten. Dit 'manna' kan evenwel niet zomaar bewaard worden zonder te bederven. Alleen een nieuwe openlijk missionaire inbedding kan eventueel tot nieuwe maatschappelijke vruchten voeren.

Dat wordt ook vergeten door hen die de christianisering van politiek en samenleving als een 'project' benaderen. Losgemaakt uit de missionaire context proberen kerken of christenen met andere middelen dan het evangelie en eventueel zelfs met 'geweld' een christelijk stempel te bewerken. Een realiteit die past bij 'christendom' kan echter alleen maar ontstaan als bijkomende zegen op de vervulling van de missionaire roeping van de kerk en mag niet op zichzelf staan.⁷⁹

Een *tweede* punt van kritiek betreft de theocratische invulling die 'christendom' veelal kreeg. Met 'theocratie' bedoelt O'Donovan hier niet de algemene erkenning dat Gods autoriteit ook geldt in het publieke domein en daar erkend moet worden. Die mening deelt hij. Hij heeft echter de gedachte op het oog dat het koninkrijk van God twee uitgangen gebruikt: kerk en staat. De staat geldt dan als gestalte van dat rijk en de christelijke overheidstaak vormt een ambt in dienst van Christus. Deze theocratische benadering miskent het seculiere karakter van de aardse politiek en overschat de mogelijkheden van christelijke regeerders. Tegelijk geeft zij ook aan de kerk voortijdig een openlijk politieke gestalte. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de vermenging van kerkelijke tucht en politieke maatregelen die zomaar optreedt. Overheidsverantwoordelijkheid vormt geen ambt maar een historische 'vocatio'. Dat is een plek binnen de bestaande geschiedenis die Gods voorzienigheid de mens toebeedde en waarop hij zichzelf geroepen weet om Christus te dienen.

De kritiek op de gebruikelijke theocratische invulling van 'christendom' leidt als vanzelf tot kritiek op vormen van 'civil religion'. Theocratie maakt in de combinatie van twee gestalten van Gods koninkrijk de christelijke staat dienstbaar aan de kerk. 'Civil religion' keert de verhouding om. De christelijke staat beschouwt zichzelf als voornaamste gestalte van Gods rijk en vraagt om de dienst van de kerk. Daardoor krijgt de christelijke godsdienst de functie van een burgerlijke religie die het welzijn

⁷⁸ Hij ziet de geschiedenis van de westerse politiek sinds Christus (dus ook 'christendom') als een mengproduct van trouw aan en vertekening van het evangelie (WJ, 232: "True followers and false imitators of the cross have between them changed the shape of earthly politics...").

⁷⁹ DN, 195v. 213 ("The peril of the Christendom idea ... was that of negative collusion: the pretence that there was no further challenge to be issued to the rulers in the name of the ruling Christ").

van de staat bevordert. Zoals in Rome en in veel pagane samenlevingen dient de priester de koning en zorgt de religie voor stabiliteit van de samenleving. O'Donovan aarzelt niet hier het bijbelse symbool van de 'antichrist' toe te passen. Hij doelt daarmee ook op een stuk van de historische realiteit onder 'christendom'. Ook deze werkt door in de tijd na 'christendom'. Op een aangepaste manier proberen politici, kerken en christenen telkens weer om de plaats van de christelijke godsdienst of de religie in het algemeen binnen de samenleving langs dit spoor te behouden of te herwinnen. De (christelijke) religie helpt bijvoorbeeld mensen op te voeden tot goed burgerschap of een adequate morele levenshouding. Of zij vormt het cement dat de samenleving bijeen houdt. Volgens O'Donovan maakt dit het koninkrijk van God onderhorig aan de belangen van de oude samenleving.⁸⁰

Het *derde* punt van kritiek is het belangrijkste. Vrijwel alle kritiekpunten tot nu toe raken niet de hele werkelijkheid van 'christendom'. Er blijven steeds gunstige uitzonderingen te noemen. De kernfout van 'christendom' bestond evenwel al vanaf het begin en is zelfs bij Augustinus (die O'Donovan vaak volgt) aanwezig. Zij bestaat uit de veronachtzaming van Israël. De kerk heeft de blijvende publieke traditie van Israël vergeten en wat van Israël was naar zichzelf toe getrokken. Dat bracht haar in de verzoeking om voortijdig in het heden een volwaardige politieke gestalte te zoeken en haar verborgen identiteit publiek vorm te willen geven. Dat bewerkte weer dat zij de christelijke staat en samenleving ging zien als de erfgenaam van dit deel van Israëls identiteit en daarmee als rechtstreekse politieke uitingsvorm van Gods koninkrijk. Dat verzwakte het missionaire tegenover tussen kerk en samenleving principieel en het leidde als vanzelf tot een herneming van de analogie van 'staat en kerk' met 'koning en priester' en de tendens naar een 'civil religion'. Het leidde ook tot theocratische posities, waarin de Thora gehanteerd werd als rechtstreekse norm voor het publieke domein in plaats van leverancier van wijsheid om in het publieke domein op een afgeleide manier toe te passen.⁸¹

Ten slotte constateert O'Donovan systematisch-theologische zwakheden in 'christendom'. In zijn eigen politieke theologie staan christologie, heilsgeschiedenis en eschatologie centraal. Tijdens de geschiedenis van 'christendom' raakten deze accenten, na een veelbelovend begin bij Augustinus, op de achtergrond. Een statische ontologie schoof voor deze dynamische, historische categorieën. Pas in de 20^e eeuw herwint de theologie deze denkmogelijkheden, vooral onder invloed van Karl Barth en door een herwaardering van de betekenis van de opstanding. Dat moet wel leiden tot een kritische evaluatie van 'christendom'. Bij O'Donovan wordt dat bijvoorbeeld concreet als hij wel van 'christendom' wil leren dat de categorie 'politieke autoriteit' centraal moet staan in ons denken over politiek, maar tegelijk de invulling van die categorie binnen 'christendom' niet overneemt. Hij vindt het autoriteitsconcept te onhistorisch en het schriftberoep erbij te atomistisch. Zijn eigen politieke theologie mobiliseert de 20^e-eeuwse bijbelse theologie om tot een beter concept van 'politieke autoriteit' te komen, dat is afgeleid van Gods koningschap.⁸²

⁸⁰ DN, 218. 219 ("The most truly Christian state understands itself most thoroughly as 'secular'"). 224v; O'Donovan, 'Behold', 105.

⁸¹ DN, 162v. 201. 220v. 287.

⁸² DN, 22. 165 ("...the key element, which made sense of the Christendom idea is missing: the eschatology..."); O'Donovan, 'Gerechtigheid', 13.

2.5.3 'Christendom' als voorbeeldlezing

Ondanks zijn krachtige verdediging van 'christendom' verhindert O'Donovans kritiek erop dat wij hem zien als pleitbezorger van 'christendom' voor vandaag. Hij stelt vast dat deze 'idee' niet meer de context van de actuele politieke en maatschappelijke debatten vormt. Omdat 'christendom' niet behoort tot de inhoud van de openbaring en dus geen normatief karakter draagt, moeten wij daarin niet *het* model van christelijke publieke verantwoordelijkheid zoeken. Wel kan iets als 'christendom' zich weer voordoen, maar alleen als bijeffect van de missionaire boodschap van de kerk. Zodra regeerders en samenlevingen zich gewonnen geven aan het evangelie, komt het tot soortgelijke keuzen als bij de aanvang van 'christendom'. Zelfs dan gaat het niet om hetzelfde verschijnsel, want de geschiedenis is contingent en dus onherhaalbaar. Wat hetzelfde lijkt, is altijd ook anders. Het gaat om nieuwe historische werkelijkheid onder Gods voorzienigheid. Wij moeten ons niet uitleveren aan een model van vroeger maar het nieuwe in de geschiedenis leren kennen om in het licht daarvan te handelen. Tegelijk kan dat alleen doordat het blijft gaan om dezelfde orde van Gods schepping op weg naar haar bestemming in het koninkrijk. Dat zorgt ook voor continuïteit en geeft de mogelijkheid van een vergelijking met eerdere fasen.

'Christendom' vervult in O'Donovans politieke theologie en ethiek de functie van een onmisbare 'voorbeeldlezing'. Ook vandaag zijn wij geroepen om Gods openbaring rond politiek en samenleving te verstaan, en om de werkelijkheid van de huidige westerse context te kennen. Bij deze dubbele roeping kunnen wij niet zonder 'christendom', want dat geeft ons een voorbeeldlezing van de politieke concepten in de bijbel. Ook als wij het anders willen doen, moet ons antwoord daarop minstens het niveau van 'christendom' bereiken. Tegelijk biedt 'christendom' ons een voorbeeldlezing van onszelf en onze laatmoderne situatie. Het confronteert ons met de erfenis die nog steeds de identiteit van de samenleving stempelt. Om vandaag adequaat politiek te handelen, is 'christendom' voor christen en niet-christen onmisbaar. Wie in de actuele context anders zou willen 'lezen', kan dat niet doen zonder op gelijk niveau in te gaan op de voorbeeldlezing van 'christendom'.⁸³

Een voorbeeldlezing beoogt geen repristinatie. Hauerwas en James Fodor stellen terecht dat zij onze eigen morele verbeelding wil stimuleren.⁸⁴ Precies dat gebeurt in de politieke theologie van O'Donovan. Op de schouders staande van de denkers van 'christendom' en gestimuleerd door hun voorbeeld biedt hij een eigen benadering aan. Met deze benadering wil hij 'christendom' maximaal verwerken en er waar nodig tegelijk bovenuit gaan. Daarom is een radicale deconstructie van 'christendom', zoals Hauerwas die onderneemt, onbedoeld schadelijk. Op een indirecte manier blijkt 'christendom' juist onmisbaar om de nieuwe historische werkelijkheid van vandaag adequaat te kennen en daarbinnen passend te handelen.

⁸³ DN, 194v; O'Donovan, 'Deliberation', 139v ("Christendom has proved *sufficient* for the historical self-understanding of Western political society; but it is not *necessary*, except in the trivial sense that what has actually transpired is necessary by virtue of sheer actuality ... its importance to us, as I tried to argue in *Desire*, is that of Christian witness").

⁸⁴ Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 30.

3 Beslissende coördinaten

In het voorgaande hoofdstuk heb ik O'Donovans theorie over 'christendom' reconstruerend samengevat. Aan die theorie liggen enkele fundamentele theologische en wijsgerige beslissingen ten grondslag. In dit hoofdstuk haal ik bij wijze van analyse de belangrijkste daarvan naar voren.

Als het meest beslissend voor O'Donovans theorie en daarom het meest verhelderend in het kader van een analyse beschouw ik een zevental clusters van thema's. Ik behandel achtereenvolgens: zijn eschatologische christologie (3.1), zijn visie op schepping en geschiedenis (3.2), zijn opvatting over de relatie kerk en wereld met zijn denken rond Israël (3.3), zijn bijbels-theologische inzichten (3.4), zijn verwerking van voorgaande denkers (3.5), zijn politieke theorie (3.6), en zijn visie op de moderniteit (3.7).

3.1 Eschatologische christologie

3.1.1 Christusgebeuren en geschiedenis

O'Donovans theologie is sterk christologisch bepaald. Hetzelfde geldt van zijn theorie over 'christendom'. Daarbij vervult zijn interpretatie van het Christusgebeuren een spilfunctie. In navolging van Karl Barth beschouwt hij dit als allesbeslissend voor de gehele geschiedenis. Het Christusgebeuren draagt een eschatologisch karakter.

Dat is zo vanwege het unieke karakter van de persoon van Jezus Christus zelf. O'Donovan hangt de klassieke christologie aan, waarin Christus erkend wordt als tegelijk God en mens. Hij keert echter de daarbij gangbare verhouding tussen universaliteit en particulariteit om. Christus' goddelijke natuur spreekt niet van zijn algemene betekenis, maar duidt op zijn unieke historische particulariteit. Zijn menselijke natuur verbindt Hem juist met Israël en met de mensheid. Door zijn twee naturen vormt Jezus tegelijk de exclusieve bemiddelaar van Gods autoriteit op aarde én de inclusieve representant van Israël en de mensheid. Als God op aarde handelt via Hem, handelt God daarom definitief. Hij brengt het einde van de geschiedenis en maakt met zijn optreden alle verdere bemiddeling van Gods handelen overbodig. Tegelijk is wat Christus doet en wat er met Hem gebeurt, op een afgeleide manier van toepassing op heel Israël en op de totale mensheid. Die verbinding wordt pas effectief wanneer Israël en de volken Hem erkennen als Gods bemiddelaar en hun eigen representant. Zo zullen zij daadwerkelijk in Hem delen en in Hem hun nieuwe, echte identiteit vinden. Zowel Gods werk in de geschiedenis als de weg van Israël en

de volken mondt dus uit in Hem. Niet voor niets stelt O'Donovan Hem in die hoedanigheid centraal in de titel van zijn politieke theologie: Hij is het naar wie alle volken verlangen.⁸⁵

Het Christusgebeuren is dan ook in beginsel het gehele eschaton. Daarom draagt dit gebeuren dat al heeft plaatsgevonden, tegelijk een gedeeltelijk toekomstig karakter. Het is niet zo dat het Christusgebeuren de eerste fase van het eschaton vormt, waarna aan het eind van de geschiedenis de tweede volgt. Evenmin beschouwt O'Donovan het Christusgebeuren als een anticipatie op het eschaton, dat daarbij zelf nog toekomstig zou zijn. Met het Christusgebeuren is het eschaton compleet. Wat volgt bij de parousie, is de onthulling van wat nu al realiteit is. O'Donovan wijst in dit verband op een verschil tussen Jezus en de apostelen. Jezus kondigde de komst van het koninkrijk nog aan, maar de apostelen melden ons dat en hoe het rijk gekomen is. De nieuwe realiteit is er al. O'Donovan kan zelfs schrijven dat de tijdsspanne tussen hemelvaart en parousie ten diepste geen betekenis meer heeft. Weliswaar is die uitlating in het licht van andere passages in zijn werk te eenzijdig, maar zij maakt wel duidelijk hoe alle betekenis volgens hem in het Christusgebeuren besloten ligt. Alleen draagt dit Christusgebeuren zelf vanuit het perspectief van onze geschiedenis nog een gedeeltelijk toekomstig karakter. Het koninkrijk is er, maar het is nog niet *op aarde*. Het is 'half transcendent' ten opzichte van de geschiedenis en staat met één been in onze tijd en met één been daarbuiten. Dit eschatologische karakter van het Christusgebeuren onderscheidt het kwalitatief van alle andere tijden. Het is de beslissende uitkomst van elke fase van de geschiedenis. Alles loopt uit op het Christusgebeuren. Dat gebeuren geeft dus de ware betekenis aan elke fase uit de geschiedenis. Hierop doelt O'Donovans overname van Kierkegaards begrip 'gelijktijdigheid'.⁸⁶

Als eschatologisch gebeuren bepaalt de geschiedenis van Christus alle voorafgaande en volgende eeuwen. De verbinding tussen dit gebeuren en die eeuwen legt O'Donovan via de viervoudige narratieve structuur van het Christusgebeuren zelf.⁸⁷

Al in zijn analyse en actualisering van de anglicaanse confessie, uit 1986, *The Thirty Nine Articles*, komen wij deze structuur tegen. Naast geboorte, lijden, opstanding en hemelvaart onderscheidt hij daar nog als vijfde moment de gang naar de hel. Hij leidt deze structuur van het Christusgebeuren af uit de confessie, maar rechtvaardigt haar tegelijk als een exegetisch evident hulpmiddel.⁸⁸

⁸⁵ *RMO*, 143v; *DN*, 123vv; Oliver O'Donovan, 'Response to Daniel Carroll R.', in: Bartholomew, *Royal*, 144-146, 145 (beroep op de Ketib-tekst van Haggai).

⁸⁶ *TNA*, 28. 33. 38v; *DN*, 120 ("...the apostolic church ... told the story of what happened when the Kingdom came..."). 143v ("The Christ-event, though accomplished, is still an event for the future..."); *WJ*, 227 ("...while the kingdom of God is not present on earth...").

⁸⁷ Daarom kan De Kruijf constateren dat O'Donovan de geschiedenis van Gods daden zo vertelt dat ook de eeuwen na het Christusgebeuren daarvan deel uitmaken (Gerrit de Kruijf, 'The Function of Romans 13 in Christian Ethics', in: Bartholomew, *Royal*, 225-237, 225).

⁸⁸ *DN*, 133; *TNA*, 27; O'Donovan, 'Behold', 98; in zijn inaugurele oratie blijkt een verband met zijn visie op de identiteitvormende kracht van de liturgie en de sacramenten in de kerk (Oliver O'Donovan, *Principles in the Public Realm, The Dilemma of Christian Moral Witness*, An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 24 May 1983, Oxford: Clarendon Press, 1984, 19).

3.1.2 Advent en oordeel

Met deze nadere analyse van het Christusgebeuren corrigeert hij bovendien Barth. Barth ordende zijn christologisch bepaalde theologie via de historische drieslag van 'schepping, verzoening en verlossing'. O'Donovan wil de geschiedenis nog consequenter begrijpen vanuit de christologie. Met zijn analyse van het Christusgebeuren kan hij Barths drieslag verhelderen en tegelijk aanvullen. Barths 'verzoening' komt overeen met het moment 'lijden', zijn 'schepping' met 'opstanding' en 'verlossing' staat parallel aan 'exaltatie'. Voor de 'advent' echter wist Barth geen plaats in te ruimen. Als gevolg daarvan schiet zijn visie op de relatie tussen eschatologisch Christusgebeuren en geschiedenis tekort. Barths visie op het eschaton houdt te weinig ruimte voor de gewone geschiedenis. Het eschaton slokt deze als het ware op. De advent vormt juist het werkelijke en historische punt van contact tussen de gewone geschiedenis en het eschatologische Christusgebeuren. Daarom kan O'Donovan de incarnatie kortweg gelijkstellen aan de 'komst van het koninkrijk'. Overigens vindt hij dat ook de 'Articles' deze tekort doen.⁸⁹

Volgens O'Donovan maakt het verschil of men de advent als afzonderlijk moment honoreert. Christus heeft niet alleen ons verzoend door zijn dood, onze schepselmatigheid hoog gehouden door zijn opstanding en ons doen delen in zijn regering. Hij is in de eerste plaats in deze wereld *gekomen* om erkend te worden in een gemeenschap van mensen die Hij rond zichzelf verzamelt. De advent valt niet samen met de parousie. Daardoor breekt het Christusgebeuren de geschiedenis van de wereld in tweeën. In beginsel gaat de tijd van verwachten over in de tijd van vervulling. De oude eeuw wordt de nieuwe eeuw. Het zelfstandige moment van de advent creëert evenwel tussen Christusgebeuren en parousie een tijdspanne met een geheel eigen karakter. In die periode van de wereldgeschiedenis bestaan beide tijden naast elkaar en overlappen zij elkaar. De periode van de wereldgeschiedenis tussen Christusgebeuren en parousie heeft inderdaad geen *zelfstandige* betekenis. Zij vormt immers de resultante van die twee overlappende tijden. Juist als resultante is zij vol betekenis. Zij biedt aan mensheid en wereld ruimte om zich in te stellen op de nieuwe eeuw. Zij laat al in de oude eeuw sporen van de nieuwe eeuw herkennen. Zij laat daarmee zien dat het eschaton als eind van de geschiedenis van de schepping niet haaks staat op schepping en geschiedenis (zoals bij Barth dreigt). De schepping wordt juist bevestigd en verheerlijkt. Dat zij nieuwe ruimte ontvangt, wordt duidelijk uit de continuering van haar geschiedenis na het Christusgebeuren. Het eschaton brengt crisis maar ook bevestiging. Deze nieuwe fase van de geschiedenis wordt in werking gesteld door Jezus' exaltatie. Deze op haar beurt bevat de oogst van de advent. Jezus' verhoging bewerkt daadwerkelijk contact tussen de tijden die elkaar overlappen. In de periode van de geschiedenis die daarna volgt, wordt de oude eeuw oververvuld voor de nieuwe.⁹⁰

Hier ligt de theologische achtergrond van de interactie tussen het Christusgebeuren en de daarna volgende geschiedenis van kerk en samenleving, die ik in het vorige hoofdstuk beschreven heb. Elk van de vier bepalende momenten uit het Christusge-

⁸⁹ *RMO*, xvii; *DN*, 136; *TNA*, 34; *BI*, 260.

⁹⁰ *DN*, 211; *BI*, 260; al in Oliver O'Donovan, *Measure for Measure: Justice in Punishment and the Sentence of Death*, Bramcote: Grove Books, 1977, 9.

beuren gaat een stempel drukken op de geschiedenis. Jezus is de representant en dat betekent concreet dat de hele reeks daden die het Christusgebeuren uitmaken, representatief is. Zo komt de geschiedenis onder het beslag van het eschaton zelf. Enerzijds levert dat beginnende gestalten van de nieuwe eeuw op, anderzijds kleurt het zelfs de nog voortdurende oude eeuw.⁹¹

In het vorige hoofdstuk heb ik deze doorwerking van de vier momenten uit het Christusgebeuren in beeld gebracht. Nu voeg ik eraan toe dat twee van die vier momenten de 'eschatologische kern' ervan vormen: dood en opstanding. In hun samenlijkheid laten zij zien wat het karakter is van het eschaton. Het is ten diepste een oordelend handelen van God over de schepping en haar geschiedenis. Gods oordelen is tweezijdig. Het wijst terug en het bevestigt. Jezus' dood is Gods 'nee' tegen de machten van de oude eeuw. Dit 'nee' bleek evenwel tegelijk verzoenend. Daarom is Jezus' opstanding Gods 'ja' tegen Hemzelf en tegen de mensheid. Omdat dit 'ja' de vorm ontvangt van een lichamelijke opstanding uit de doden en een verheerlijking van het aangetaste mensenleven, impliceert het tegelijk een bevestiging van de schepping. De tweezijdigheid van Gods oordeel bestaat in het rechtzetten van het kwaad en het openen van een nieuwe context van leven. Daarop lopen alle tijden uit. Dat is het einde van de geschiedenis, het eschaton.⁹²

Van dit oordeel geldt dus dat het enerzijds voluit gegeven is in Christus, terwijl het anderzijds nog toekomst is en bij de parousie onthuld en openlijk verbonden zal worden met alle tijden. Dat bewerkt in het tijdvak van de geschiedenis dat resultante vormt van de twee overlappende 'eeuwen', een dubbel effect. Wie Christus in zijn advent erkennen en zich door Hem laten verzamelen in de gemeente, leren leven uit het oordeel dat in Hem gegeven is. Zo kijken zij uit naar het komende oordeel, niet als een tweede gericht maar als datzelfde oordeel in zijn toekomstige dimensie. Daarom zien zij gedurende de verdere geschiedenis van al het oordelen af en leggen zij dit in de hand van Christus.

Omdat de oude eeuw echter ook voortduurt, komt de verbinding tussen het gegeven eschaton en deze oude eeuw in veel opzichten nog niet merkbaar uit. In de geschiedenis van de schepping lijken de oude machten, die door Jezus' dood verslagen zijn, nog vrij spel te hebben. Omdat God met de geschiedenis een positief doel heeft, houdt Hij ook nog de voorgestalte van het eschatologische oordeel aan, waarmee Hij vanouds in het kader van zijn voorzienigheid historisch antwoordde op het kwaad en zorgde voor een provisorische rechtzetting daarvan. In dit nieuwe tijdvak verandert wel het karakter van deze door Gods voorzienigheid bepaalde realiteit. Jezus bewerkt een positieve verbinding tussen de christelijke gemeenschap, die door het geloof al leeft in de werkelijkheid van de nieuwe eeuw, en deze aloude historische realiteit. Ook daarin werkt dus indirect het al aanwezige eschaton door.⁹³

3.1.3 Christologie en 'christendom'

Op dit punt in de analyse wordt ons duidelijk hoe diepgaand O'Donovans eschatologische christologie samenhangt met de grondstructuur van zijn christendomtheorie.

⁹¹ DN, 128. 145v.

⁹² DN, 136; hij spreekt van een 'sequence of judgment' (TNA, 31); O'Donovan, 'Gerechtigheid', 11.

⁹³ RMO, 173 ("...a life under the shadow of divine judgment"); DN, 150.

Daarin ging het immers om een seculiere orde, die toch christelijk van karakter kon zijn. Zij heeft betekenis in christologisch perspectief en zij wordt zelfs door Christus positief beïnvloed. Precies die twee elementen bleken in het voorgaande de concrete vrucht te vormen van de verbinding tussen het gekomen eschaton en de voortgaande oude geschiedenis.

Hoezeer O'Donovans christendomtheorie door deze christologie bepaald wordt, kan ik ook duidelijk maken door andere eschatologische of christologische opvattingen erbij te betrekken. Deze leiden haast als vanzelf tot een andere christendomtheorie. O'Donovans visie is getypeerd als een vorm van 'partially realized eschatology'. Daarin ligt een middenweg tussen meer 'eschatologisch' en meer 'realised'. Een meer eschatologische benadering verplaatst de komst van het koninkrijk naar de toekomst. Dat veroorzaakt grotere terughoudendheid in het aanwijzen van 'christelijke' gestalten in het heden, in de nieuwe samenleving van de kerk, in een christelijke kleuring van het saeculum of in beide. Een meer 'realized' benadering leidt als vanzelf tot een minder 'omslachtige' manier om nu al een christelijke samenleving te verwachten.⁹⁴

Het contrast tussen 'realized' en 'eschatologisch' maakt echter de eigen plaats van O'Donovans concept nog niet in alle opzichten duidelijk.⁹⁵ Er zijn namelijk ook verschillende visies mogelijk rond de vraag naar de verhouding tussen het Christusgebeuren en de rest van de geschiedenis. Op dit punt bestaan drie mogelijkheden. De eerste mogelijkheid ziet het Christusgebeuren als het 'midden' van de geschiedenis. Volgens de tweede mogelijkheid vormt het een anticipatie op het einde van de geschiedenis. De derde mogelijkheid beschouwt het Christusgebeuren als eschatologisch einde van de geschiedenis. Positieve evaluaties van 'christendom' gaan bij *dit* theologisch verschilpunt samen met de opvatting dat het Christusgebeuren als 'midden' een nieuwe fase van de geschiedenis inluidt. Nu lijkt ook O'Donovan dat te zeggen, maar bij nader inzien is zijn visie subtieler. Zijn 'nieuwe eeuw' vormt niet de tweede helft van de gewone geschiedenis, maar slaat juist op haar eschatologische afloop. Volgens hem is het einde der tijden aangebroken en loopt de geschiedenis, ook als nog zij voortduurt, op haar eind. Daarin komt zijn opvatting dus overeen met die waarin het Christusgebeuren als anticipatie op het eschaton geldt. Verschillend blijft echter het feit dat het volgens O'Donovan niet gaat om een 'anticipatie' maar om het eschaton zelf. Daardoor draagt het restant van de geschiedenis bij beiden een verschillend karakter. De 'anticipatie'-opvatting beschouwt dit als 'gewone' geschiedenis, terwijl O'Donovan deze restfase een bijzonder 'christelijk' karakter

⁹⁴ O'Donovan spreekt inderdaad zowel op de manier van 'al reeds' als van 'nog niet' (*DN*, 107v); Bijvoorbeeld Neuhaus ('Commentary', 58) vindt O'Donovan te weinig eschatologisch; M. Daniel Carroll R., 'The Power of the Future in the Present: Eschatology and Ethics in O'Donovan and Beyond', in: Bartholomew, *Royal*, 116-143, 123. 130v. 139; meer 'realised' bijvoorbeeld de neocalvinisten: H. Ridderbos ('The Kingdom of God and our life in the world' in: H. Hart e.a., *Confessing*, 10-24) en B. Zylstra ('The Kingdom of God: its foundations and implications' in: Hart, *Confessing*, 25-46); zie voor verschillende visies op eschatologie: Hans Friedrich Geisser, 'Grundtendenzen der Eschatologie im 20. Jahrhundert', in: Konrad Stock (hrsg.), *Die Zukunft der Erlösung, Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus, 1994, 13-48; G.C. den Hertog, *Hoop die leven doet, Over de samenhang van eschatologie en ethiek*, Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2003; Hans Schwarz, *Eschatology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Company, 2000 (m.n. 107-172).

⁹⁵ Travis Kroeker wijst om een andere reden aan waarom dit onderscheid met het oog op de interpretatie van O'Donovan niet volstaat (Kroeker, 'Why', 58).

toekent als resultante van oude en nieuwe eeuw. Hij spreekt met enige nadruk van de 'christian era'. Met dat bijzondere karakter komt hij op dit punt in de buurt van de 'midden van de geschiedenis'-visie.⁹⁶

Een tweede gevolg van zijn eschatologische christologie voor zijn christendomopvatting is verbonden aan de gedachte van 'gelijktijdigheid'. Als de Geest het eschaton niet present stelde, zouden wij dit alleen maar kennen als verleden en als toekomst. Dan zou het niet op dezelfde manier het heden kunnen stempelen. 'Christendom' zou dan op het eerste gezicht onmogelijk zijn. Tegelijk zou het in een andere vorm kunnen terugkeren. De historische werkelijkheid van de institutionele kerk zou immers de noodzakelijke bemiddeling tussen Christus en de voortgaande geschiedenis vormen. Daarmee komt de klassiek roomse kerkelijke samenleving of het modern-protestantse cultuurchristendom in beeld. Die beide wijst O'Donovan juist af.⁹⁷ Het is voor mij niet meer noodzakelijk om na het voorgaande hoofdstuk het derde kenmerk van O'Donovans eschatologische christologie dat zijn christendomtheorie bepaalt, uit te werken. In het kader van de analyse signaleer ik het nog wel even. Het gaat om het politieke karakter van Gods koninkrijk, en dus van eschaton en nieuwe eeuw. Met dat accent past hij binnen een tendens in de bijbelwetenschappen.⁹⁸ Zou hij de politieke termen in de bijbelse christologie opvatten als een van de vele mogelijke metafoorvelden, dan zouden Christus' koninkrijk en de aardse politieke werkelijkheid elkaar ongelijkvloers kruisen en harmonieus naast elkaar bestaan. Dat kan in de verlichte vorm van twee domeinen die elkaar niets in de weg leggen. Het kan ook in de vorm van een apart politiek terrein dat als scheppingswerkelijkheid een eigen plek ontvangt in Gods koninkrijk en behoort tot de structuren van de nieuwe eeuw.

3.2 Schepping, geschiedenis en politieke autoriteit

3.2.1 Historisme en contingentie

In het verlengde van O'Donovans eschatologische christologie vraagt zijn opvatting over schepping en geschiedenis aandacht. Deze opvatting houdt weer verband met zijn visie op politiek als een historische realiteit.

O'Donovan strijdt al gedurende zijn gehele loopbaan tegen het historisme. Hij acht dat in navolging van Grant typerend voor de laatmoderne cultuur. Volgens hem ondergraaft het de kenbaarheid en zelfs het bestaan van een vaste natuurlijke orde. Er is niet meer dan de voortgaande, contingente geschiedenis. Elk moment daarin is nieuw en kan het voorgaande ontkennen. Er bestaat geen vast punt buiten deze histo-

⁹⁶ Vergelijk Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit, Die urchristliche Zeits- und Geschichtsauffassung*, Zürich: Evangelischer Verlag, 2-1948; H. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk: Callenbach, 1966; Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 5-1964.

⁹⁷ *TNA*, 42vv.

⁹⁸ N.T. Wright, 'Paul and Caesar: A New Reading of Romans', in: Bartholomew, *Royal*, 173-193, 173.

rische beweging. Als gevolg daarvan verdwijnt elke normativiteit of geldt het historische proces zelf als normatief, hetzij op een conservatieve hetzij op een progressieve manier. Aanvankelijk is O'Donovans opstelling hier tegen defensief. Later erkent hij ook waarheidsmomenten, zoals het feit dat de geschiedenis contingent is en dat daarbinnen werkelijk iets 'nieuws' kan opkomen. Juist zijn eschatologische christologie helpt hem aan een weerwoord.⁹⁹

Als eschaton biedt het Christusgebeuren vastheid en zin aan heel de geschiedenis. Aangezien Gods tweevoudige oordeel de kern van het eschaton vormde, kleurt dat ook de geschiedenis. 'Geschiedenis' ontstaat doordat God met zijn schepping op weg is naar het oordeel. Het Christusgebeuren leert dat dit oordeel uitmondt in de handhaving en voltooiing van de orde van Gods schepping. Deze orde gaat principieel aan de geschiedenis vooraf en kan binnen die geschiedenis niet werkelijk ter discussie staan. 'Geschiedenis' betekent dus dat God zijn schepping tot haar bestemming voert. Daarin ligt een vast punt voor de contingente geschiedenis, waaraan zij ook te meten valt.¹⁰⁰

Op dit punt ontstaat een circulaire beweging, waaraan niet te ontkomen valt. In de zijnsorde gaat de schepping immers vooraf en moet de latere geschiedenis begrepen worden in het licht van de eerdere. Daarom benadert O'Donovan het Christusgebeuren vanuit de voorgeschiedenis in Israël. In de kenorde gaat echter de christologie voorop. Wat schepping is en hoe de eerdere geschiedenis gewogen moet worden, blijkt pas definitief via het Christusgebeuren. O'Donovan gelooft niet dat de scheppingsorde voor ons zomaar toegankelijk is, noch via de natuur, noch via een speculatieve reconstructie van een begintijd. Dit circulaire moment bleek al doordat Christus enerzijds begrepen moet worden in het licht van Israëls politieke categorieën, terwijl anderzijds het feit dat deze categorieën een speciale lading hebben, pas duidelijk wordt vanuit het Christusgebeuren.¹⁰¹

Bij deze verhouding tussen geschiedenis en schepping krijgt de leer van de voorzienigheid groot gewicht. Anders dan in de hedendaagse theologie gebruikelijk is, onderscheidt O'Donovan strikt tussen schepping en voorzienigheid. Weliswaar komt de kennis van de schepping alleen naar ons toe in het kader van de voorzienigheid, maar wij kennen langs deze weg de orde die van alle geschiedenis onafhankelijk blijft. Anders dan in de moderne context gebruikelijk is, beschouwt O'Donovan deze scheppingswerkelijkheid als teleologisch gestructureerd. Gods voorzienigheid is de regering waarmee God zijn scheppingsorde handhaaft én voltooit door deze tot haar doel te brengen. Zij bepaalt de geschiedenis. Als regeringswerkelijkheid is de voorzienigheid dus koninklijk van karakter. Het is een politieke realiteit.¹⁰²

⁹⁹ TNA, 23v. 60; RMO, 59v; DN, 279 (contra conservatisme); O'Donovan, 'Behold', 99; O.M.T. O'Donovan, 'Ethics. By Wolfhart Pannenberg. Translated by K.Crim. Pp. 220. Philadelphia: Westminster Press; London: Search Press, 1982' (review), in: *The Journal of Theological Studies*, 34, 1, Oxford: Clarendon Press, 1983, 358-364; Oliver O'Donovan, 'Grundlagen der Ethik: philosophische-theologische Perspektive, by Wolfhart Pannenberg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 159 pp.' (review), in: *Studies in Christian Ethics* 10, 2, Edinburgh: T&T Clark, 111-116, 115 ("For my own part, I have learned to entertain some propositions about history of which in 1982 I was suspicious").

¹⁰⁰ TNA, 26; DN, 287; Oliver M.T. O'Donovan, "'Where were you...?'" in: R.J. Berry (ed.), *The care of creation, Focusing concern and action*, Leicester: Inter-Varsity Press, 2000, 90-93, 93.

¹⁰¹ TNA, 23. 59v.

¹⁰² PSL, 158v; BM, 12v; TNA, 66; RMO, 53-75; DN, 143 (contra de gedachte van 'creatio continua'); Craig Bartholomew, 'A Time for War and a Time for Peace: Old Testament Wisdom, Creation and

Nu is de geschiedenis principieel contingent. Toch stelt Gods voorzienigheid daaraan een grens. Gods rechtzettende oordeel, waarom de geschiedenis draait, impliceert immers dat de orde van de schepping bevestigd blijft. Aantastingen van die orde zijn er vele, maar op een voor ons verborgen manier beantwoordt God deze aantastingen in de regering van zijn schepping telkens weer. Zo bewaart Hij de schepping tot het definitieve rechtzettende oordeel van het eschaton. Op een verborgen manier bepaalt hiermee Gods 'gerechtigheid' de geschiedenis. 'Gerechtigheid' duidt namelijk op een reactie op aantastingen van de orde, en wel op zo'n manier dat deze worden teruggewezen en er een nieuwe ruimte van leven binnen die orde ontstaat. Gedurende de geschiedenis blijft deze gerechtigheid provisorisch. Het kwaad wordt nooit helemaal rechtgezet en uitgeroeid. In die provisorische gerechtigheid staan wij evenwel voor Gods algemene genade, die Hij in dienst stelt van zijn eschatologische, definitieve antwoord op zonde en kwaad. O'Donovan kan spreken over de 'providentiële gave' van een eerlijk oordeel.¹⁰³

Als eschaton moet het Christusgebeuren het karakter van Gods voorzienigheid wel veranderen. De genoemde verborgen regering van God bereikt immers nu haar doel. Sinds de exaltatie kan Gods voorzienigheid niet meer bestaan dan alleen als uitgevoerd door Christus. Zo komt het tot een echte verbinding tussen zijn regering en de voortgaande geschiedenis. O'Donovan wijst op de eenheid en voortgang in de hoofdstukken vier en vijf van de Openbaring aan Johannes. Gods koninklijke macht waarmee Hij zijn schepping regeert en tot haar bestemming brengt, legt Hij daar exclusief in de handen van het Lam. Christus leidt nu de geschiedenis. Door het geloof kan dat gezien worden. Tegelijk blijft zijn regering principieel nog verborgen. Daarom resteren er nog typerende trekken van de voorzienigheid uit de fase van de geschiedenis voor Christus. In dit verband speelt ook Gods verborgen rechtzettend regeren van de wereld nog een rol.¹⁰⁴

3.2.2 Voorzienigheid en politiek

Alleen in het licht van zijn visie op Gods providentie, wordt O'Donovans opvatting van 'politiek' duidelijk. Menselijke politiek vormt als het ware de 'onderkant' van deze hemelse 'politiek'. Menselijke politiek is Gods instrument bij dit provisorisch rechtzettend handelen op weg naar het eschaton. De relatie tussen het menselijke en het goddelijke blijft daarbij verborgen. Aardse regeerders zelf behoeven niet persoonlijk God te erkennen of hiervan te weten, om toch instrument te zijn. Menselijke

O'Donovan's Theological Ethics', in: Bartholomew, *Royal*, 91-112, 108v; Oliver O'Donovan, 'Response to Craig Bartholomew', in: Bartholomew, *Royal*, 113-115, 115 ("In viewing creation we see what underlies the history through which we move; in viewing God as seated in creation's throne, we see the implications for creation of what has been shown us of God's rule in history"); anders maar met een vergelijkbare intentie Oswald Bayer, *Schöpfung als Anrede, Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen: Mohr/Siebeck, 2-1990, 118; vergelijk Hans Schaeffer, *Createdness and Ethics, The Doctrine of Creation and Theological Ethics in the Theology of Colin E. Gunton and Oswald Bayer*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006, 233-260.

¹⁰³ *DN*, 29, 149; *JW*, 16; al vroeg O'Donovan, *Measure*, 10 ("We who live east of Eden live together by virtue of compromise, with a thirst for justice that is appeased but not satisfied").

¹⁰⁴ *RMO*, 56; *BI*, 30v (de dood van het Lam "...justifies creation within history, and justifies history within creation"); O'Donovan, 'Behold', 104.

politiek vormt een genadige voorziening van God zelf voor zijn gevallen schepping. Daarom is na het eschatologische eindoordeel menselijke politiek niet meer nodig. Vanuit deze grondgedachten stelt O'Donovan ook het concept 'autoriteit' centraal. Het gaat bij politiek om de uitoefening van aardse autoriteit. De achtergrond van die aardse politiek is immers Gods hemelse autoriteit waarmee Hij de geschapen orde blijft regeren. In dit perspectief staat ook de transcendente dimensie in politiek, waarop door sommige hedendaagse politieke denkers gewezen wordt en die ook O'Donovan uitwerkt. Hier vinden wij het theologische decor van verschillende accenten uit zijn politieke theorievorming die wij nog zullen tegenkomen: op wereldomspannend recht en internationale pluraliteit, op de gevoeligheid van politiek voor afgoderij, en op de historische contingentie van politieke autoriteiten en samenlevingen.¹⁰⁵

Door deze benadering kiest O'Donovan positie in een klassiek debat. Waar de een met de aristotelische traditie politiek beschouwt als een natuurlijke werkelijkheid, ziet de ander haar augustiniaans als een zaak van Gods voorzienigheid in zijn reactie op de zondeval. Volgens O'Donovan was in het paradijs nog geen sprake van politiek en zal politiek ook in het komende koninkrijk niet meer bestaan. Politiek is onlosmakelijk verbonden met de geschiedenis. Anders dan vaak gebeurt, onderbouwt hij deze visie via bijbels-theologische overwegingen rond Genesis 1-11, de heilshistorie en zijn eschatologische christologie, en leest hij deze bijvoorbeeld niet uit de natuur af. Uit de uitkomst van de geschiedenis in Christus leidt hij af wat wel en wat niet past bij de oorspronkelijke orde van de schepping. Tegelijk brengt deze benadering hem dicht bij moderne concepten met hun radicale historisering van politiek. Bij O'Donovan echter verhindert zijn visie op scheppingsorde en voorzienigheid een historicistische invulling daarvan.¹⁰⁶

Deze inbedding van politiek in geschiedenis en voorzienigheid bewerkt ook dat O'Donovan haar niet beschouwt als een zijnswerkelijkheid maar als een daadwerkelijkheid. Dat geldt zowel aan de kant van God als aan de kant van zijn menselijke instrumenten. Deze daden zijn vrij en niet gedetermineerd. Toch zijn zij niet willekeurig, want God bindt zich erin aan de teleologische orde van zijn schepping. Het gaat om daden die voortkomen uit Gods *potentia ordinata*, niet uit Gods *potentia absoluta*.¹⁰⁷

Door deze reeks daden in de tijd ontstaat ook de 'publieke sfeer'. O'Donovan ziet een derde weg tussen de moderne scheiding tussen privé-sfeer en publieke sfeer enerzijds en klassiek collectivisme anderzijds. Individualiteit en gemeenschap gaan gelijk op en zijn ten opzichte van elkaar geen van beide primair. Alleen een transcendente betrekking ontkomt hier aan een dilemma. Een publieke dimensie wordt niet secundair gevormd door interactie van individuen, maar is ook niet de eigenlijke

¹⁰⁵ DN, 14v ("...political structures are historically fluid..."). 31. 46. 49. 121v. 169; O'Donovan, 'Deliberation', 130v ("Divine providence has instituted distinct peoples with distinct identities..."). 137 ("But political order is a *providential* ordering, not a created one, and so it has become diaphanous to the redeeming work of God, taking on new forms in the light of the Christ-event"); WJ, 129 ("...the providential gift of authority"); 143; COL, 43v; O'Donovan, 'Behold', 103 (de verwondering over de werkelijkheid van autoriteit: "As a dialectical antithesis to immanent social order, it is new every morning").

¹⁰⁶ TNA, 90; DN, 8; IG, 4v; BI, 35; WJ, 59v. 66; al vroeg: O'Donovan, *Pursuit*, 9 ("Political authority is not part of that heavenly life to which Christ came to call men").

¹⁰⁷ RMO, 41v; DN, 19.

realiteit waaraan het individu zich moet onderwerpen. Gods voorzienigheid creëert een publieke dimensie. Doordat Hij mensen en volken regeert en zorgt voor gezamenlijk politiek handelen, delen zij een publieke geschiedenis.¹⁰⁸

Vanwege O'Donovans christologisch en pneumatologisch gekleurde visie op de voorzienigheid acht hij het mogelijk om in de geschiedenis effecten van de regering van God en Christus waar te nemen. Waar vanuit het Christusgebeuren met de ogen van het geloof gekeken wordt, kan die verborgen werkelijkheid soms fragmentarisch oplichten. Zelfs in het debat met niet-christenen kunnen bepaalde historische realiteiten daardoor zo belicht worden dat minstens de plausibiliteit van een christelijke duiding kan overkomen. Juist het Christusgebeuren geeft een ingang tot publiek debat. Wij zagen dat O'Donovan de geschiedenis sinds het Christusgebeuren beschouwt als de vervulling van de belofte van psalm 2. Daar belooft God aan zijn zoon dat regeerders en hun volken zich aan Hem gewonnen zullen geven. Concreet gebeurt dat door het werk van de Geest met het evangelie in en rond de gemeente van Christus. Rond dat centrum kunnen wij daarom in de geschiedenis anticiperende effecten van Christus' eschatologische regering aanwijzen en ook sporen van de beïnvloeding van de oude eeuw door de nieuwe. Zo spreekt hij van beschavingsvoortgang in de westerse geschiedenis, bijvoorbeeld in de omgang met het lijden of in de humanisering van straf en oorlog. De keerzijde hiervan is dat ook de antichristelijke macht in elke tijd weer moet worden aangewezen. Deze positieve duiding en negatieve ontmaskering vormen samen de invulling van de profetische roeping van de kerk. Concreet inzichten blijven feilbaar en voorlopig, maar zijn niet onmogelijk. Zo kan O'Donovan zelfs een lans breken voor de duiding die Eusebius van Caesarea gaf van Constantijns bekering. Of Eusebius zich nu vergiste of niet en ondanks zijn tekort aan eschatologisch voorbehoud, terecht blijft de ambitie om naar psalm 2 Christus' triomf te midden van de naties aan te wijzen.¹⁰⁹

Daarmee ben ik aangekomen bij O'Donovans christendomtheorie. Typerend voor 'christendom' was immers die vrijmoedige verbinding tussen het werk van Christus en de seculiere geschiedenis. Eveneens ligt er een verband tussen het blijvend seculiere karakter van een 'christelijke' autoriteit of samenleving en de in deze paragraaf met de voorzienigheid verbonden visie op politiek en publieke sfeer. Ten slotte kan met het thema van deze paragraaf ook verbonden worden dat 'christendom' geen noodzakelijk karakter heeft. De geschiedenis is immers contingent, zodat wat vandaag oplicht, morgen weer anders kan zijn, terwijl dat toch niets afdoet aan de blijvende achterliggende realiteit van Christus' uitvoering van Gods voorzienigheid.

¹⁰⁸ *DN*, 2 ("...one public history which is the theatre of God's saving purposes and mankind's social undertakings"). 145v; *WJ*, 55.

¹⁰⁹ *TNA*, 42vv. 84 ("Ask of me, and I will make the nations your heritage, says the Father to his Son. What we see in history is the fulfilment of that eternal promise"); *RMO*, xii-xv ("History since Christ bears the mark of that [de realiteit van het nieuwe leven – althdb] in Christian civilization"). 102vv; *DN*, 193, 197v, 214, 216 ("Christians who believed in Christendom believed that they could discern this [nl. 'the fruit of Christ's triumph' – althdb] in world-historical developments"). 259; *JW*, 123; *WJ*, 213; O'Donovan, 'How', 93; O'Donovan, 'Deliberation', 129, 143; Oliver O'Donovan, 'Response Rowland', 257 ("One-directional historical development from barbarism to civilization, from antiquity to modernity, is an irresistible fact of history; both in politics and theology it has to be conceived of somehow...").

3.3 Israël, kerk en wereld

3.3.1 Kerk in drievoud

Christus' eschatologische regering van de geschiedenis sinds de exaltatie bleek zich te concretiseren rond de kerk. O'Donovans ecclesiologie vertoont door de jaren heen enkele accentverschuivingen. Door de confrontatie met Hauerwas, die ethiek beoefent vanuit een 'church principle', is bij O'Donovan het accent op de kerk groter geworden. Anders dan bij Hauerwas blijft het Christusgebeuren als openbaringsgebeuren dat aan de kerk voorafgaat, primair. Onmiddellijk daarna plaatst O'Donovan echter de kerk, nog voor schepping en geschiedenis.¹¹⁰ Daarmee honoreert hij de waarheidsmomenten van een narratieve kenleer, die het funderingsdenken afzweert en kennis onmogelijk acht buiten een concrete gemeenschap en haar traditie. Ook in de dubbele weerkaatsing uit het voorgaande hoofdstuk vervult de kerk een methodische scharnierfunctie. Alleen via de narratieve identiteit van de kerk kon de structuur van het Christusgebeuren de geschiedenis van de samenleving stempelen. De kerk vormt de 'recapitulatie' en zo de 'proclamatie' van het Christusgebeuren.¹¹¹ Een tweede accentverschuiving ligt in het opnemen van enkele meer calvinistische elementen binnen een anglicaans, oorspronkelijk erastiaans kerkmodel.¹¹² Zo spreekt O'Donovan op drie manieren over de kerk. Naast de onzichtbare en de zichtbare institutionele kerk, is er ook de zichtbare maar voorstructurele kerk. De kerk vormt in deze wereld de nieuwe samenleving van de toekomst. Als zodanig neemt zij zichtbare sociale ruimte in, maar dat is nog niet de ruimte van een concreet instituut met alles wat daarvoor organisatorisch nodig is. Het gaat om een sacramenteel-liturgische werkelijkheid. Waar Woord en sacramenten zijn, daar is deze zichtbare kerk. Zij is een gemeenschap door de vier sacramenten die zij afleest aan de woorden en de daden van Christus. Deze verlenen haar de identiteit in Christus. Deze correctie op de anglicaanse traditie is binnen O'Donovans denken van belang. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid van een kritische functie in het heden voor de kerk ten opzichte van de samenleving. Dat relativeert de vanzelfsprekende eenheid van kerk en samenleving binnen het anglicanisme. Anders dan de calvinisten met hun nadruk op de ambtelijke structuur van de kerk, accentueert O'Donovan met de erastianen juist haar profetie. Hoe zij ook georganiseerd is, daarin ligt haar centrale kenmerk. Zij vormt in deze wereld een sprekende gemeenschap. Daarbij denkt O'Donovan zowel aan haar liturgisch spreken tot God als aan haar spreken namens God.¹¹³

¹¹⁰ Terwille van de gang van mijn analyse houd ik vast aan de omgekeerde route.

¹¹¹ *RMO*, xviii – xxi; *DN*, 171. 174 ("It recapitulates the Christ-event in itself, and so proclaims the Christ-event to the world").

¹¹² Erastianisme (naar de 16^e-eeuwse theoloog Thomas Erastus) is een kerkrechtstelsel waarin de overheid soevereiniteit uitoefent binnen de kerk.

¹¹³ *TNA*, 89v. 93. 121. 127; *DN*, 169v. 170vv. 187; *IG*, 551 ("...fertile dialectic of spiritual communion and political order ... that was genuinely novel..."). 662; *BI*, 71; *WJ*, 264; Oliver O'Donovan, 'Consecration of the Bishop of Durham', 2003, <http://www.durham.anglican.org/reference/sermons>.

Wij kwamen in dit verband O'Donovans beroep op Johannes' Openbaring al tegen. Daarbij bleek dat de institutaire dimensie van de kerk altijd in samenhang staat met de bestaande oude samenleving en net als deze een 'politiek' karakter draagt. Het wekt dan ook geen verwondering dat hij een concept van een 'gathered church' afwijst. Daardoor zou de kerk een organisatorische tegensamenleving vormen en naast de bestaande samenleving als 'zichtbare minderheid' voor de dag komen. Dat impliceert een voortijdige politieke gestalte voor de kerk, alsof de kerk nu al een concrete aardse gestalte van het eschaton kan vormen. O'Donovan typeert de kerk als 'gathering'. Omdat zij niet los van de aardse samenleving bestaat, komt het tot een voortdurende interactie tussen die bestaande samenleving en de kerk. Mensen zijn op weg naar de kerk en aan het vervreemden van de kerk. De grenzen tussen kerk en wereld zijn niet eenduidig te trekken en blijven vloeiend. De kerk is voortdurend aan het verzamelen. Hij ziet de hele mensheid tot aan het eschaton *samen* staan voor de hemelse troon van God. Die gezamenlijkheid is weliswaar gebroken, maar impliceert toch dat christenen zich niet op welke wijze ook apart mogen houden van het publieke domein. Er is maar één mensheid, waarbinnen de kerk het heiligdom vormt. Zij bleek *tempel* in de grote stad, geen alternatieve stad. Met Augustinus wil O'Donovan geen organisatorische afbakening van de scheidslijn tussen kerk en wereld. De gelijkenis van het sleepnet maakt immers duidelijk dat deze pas aan het einde van de geschiedenis gestalte zal krijgen.¹¹⁴

Ik constateerde al dat deze typisch anglicaanse visie bij O'Donovan een eigen dimensie ontvangt. Zo'n voortijdige politieke gestalte van de kerk zou ook onrecht doen aan Gods weg met Israël. De kerk zou dan voorbijgaan aan de publieke traditie van Israël en de impasse waarin deze traditie nog verkeert, en grijpen naar een realiteit die pas met de bekering van Israël mogelijk wordt. Op dit punt verschilt hij ook van Augustinus. Deze beschouwde Israël als fase binnen de omspannende realiteit van de kerk. O'Donovan keert de verhoudingen om: de kerk vormt Israëls representant in de wereld van de volken. Via de kerk delen de volken in Israël. Juist het nog ontbreken van de eschatologische politieke structuren, herinnert de kerk aan deze orde en doet haar de samenleving serieus nemen. De worsteling met Israël geeft oog voor de betekenis van de seculariteit.¹¹⁵

Met zijn waardering voor een meer calvinistische visie benadrukt O'Donovan echter wel dat de kerk een echte gemeenschap is die reeds in het heden sociale ruimte inneemt, al bestaat zij rond Gods hemelse troon. Die sociale ruimte impliceert ook een zekere structuur en orde. Daarin moet ook het evangelie normerend doorwerken. Waar anglicanen in reactie op de rooms-katholieke overschatting van de kerkelijke

¹¹⁴ DN, 25 (de kerk is nog niet "...garbed in structures of its own ... but appears rather underdressed politically..."). 155 ("The reason why John of Patmos will not allow the church a distinct social presence is that its witnesses claim back the Great City to become the Holy City ... The church is not apart from it; it is the sanctuary within its midst"). 202; O'Donovan, *Principles*, 13; O'Donovan, 'Gerechtigheid', 14; Pater, 'Interview' ("There is a real temptation in wanting to be a visible minority, a gathered church..."); O'Donovan, 'Establishment', par. 4.

¹¹⁵ DN, 132v ("The public tradition of Israel still confronts the church..."). 162; Craig Bartholomew, 'Introduction', in: Bartholomew, *Royal*, 1-45, 34v; COL, 42; vergelijk de veel radicalere analyse met betrekking tot de miskenning van Israël bij Hauerwas' leerling Bader-Saye, *Church*, 25 ("With the conversion of Constantine and the elevation of Christianity to the official religion of the empire, the church hitched its wagon to Rome, having successfully unhitched itself from Israel"). 57 ("Constantinianism can thus be read as a logical correlate of the church's de-Judaizing of election").

orde, deze orde ontdoen van principiële lading, stelt 'Genève' terecht dat deze orde niet om het even is. Ten onrecht wil 'Genève' deze orde echter rechtstreeks uit de bijbel afleiden en als gestalte van het koninkrijk beschouwen. Zij moet wel het stempel ondergaan van het evangelie, maar blijft ook als kerkelijke orde een *politieke* realiteit die dus behoort tot het saeculum.¹¹⁶

3.3.2 Kerk en samenleving

Via deze kerk werkt Christus' eschatologische regering indirect in op de bestaande samenleving. Zodra haar (verborgen) politieke karakter in geloof gezien en herkend wordt, ontvangt zij een kritische functie in de richting van alle andere samenlevingen. In O'Donovans werk valt een reserve rond sociologie waar te nemen. Daarin volgt hij onder anderen John Milbank in diens *Theology and Social Theory*. Sociologie benadert namelijk de kerk vanuit de wetmatigheden die zij in het samenleven waarneemt. De moderne samenleving evenwel, waarvan de sociologie een bijproduct vormt, bleek 'hoofdloos'. Daarom staat de sociologie voorgesorteerd voor een benadering van onderop. Het verschijnsel 'autoriteit' binnen een samenleving kan dan hoogstens verstaan worden als functie van dat samenleven zelf. De kerk is juist een 'geregeerde samenleving'. Christus' regering verleent haar de identiteit.¹¹⁷ Daarin is de kerk anders dan andere samenlevingen, in ieder geval dan de moderne samenleving. Door haar bestaan alleen al ontmaskert zij deze. Samenlevingen waarvan autoriteit niet het centrum vormt of die Gods gevolmachtigde afwijzen, kunnen niet blijvend zijn en doen geen recht aan de werkelijkheid van Gods handelen. Bestaande collectieve identiteiten moeten wijken. De kerk onthult de rol van onware autoriteiten en representaties, en verheldert impasses en onvruchtbare antwoorden daarop in de bestaande samenleving.¹¹⁸

Deze ontmaskerende functie van het bestaan van de kerk staat in het kader van Gods oordeel dat het kwaad in de geschiedenis tegenkomt. Dit oordeel bleek tweezijdig. De kerk legt niet alleen het verkeerde in de aardse samenleving bloot, maar bevordert ook de sanering van die samenleving. Zij reautoriseert de samenleving in het licht van Jezus' autoriteit, zoals zij deze zelf kent. Zij stimuleert daarbij de samenleving om te voldoen aan de doelen die God ervoor stelde. Zij reikt bijvoorbeeld bij de actuele verlegenheid de autoriteitsthematiek opnieuw aan, zoals O'Donovan dat zelf doet. Of zij laat zien hoe bestaande representaties onder Christus tijdelijk toch een samenbindende functie kunnen vervullen. Hierbij blijft de positieve invloed van de kerk nog in de marge. Zij kan evenwel ook inhoudelijker doorwerken in de identiteit van een samenleving. De kerk is de gemeenschap die niet oordeelt, omdat zij leeft uit het gegeven oordeel van God. Daarin is en wordt alles rechtgezet. Daardoor

¹¹⁶ *RMO*, xix. xx; *DN*, 150. 171. 208vv; *IG*, 555; O'Donovan, 'Establishment', par. 4; aanvankelijk kon O'Donovan schrijven: "After all, a church needs governing as well as a nation, and churchadministration may call for the same kind of legislative compromise" (O.M.T. O'Donovan, 'Towards an Interpretation of Biblical Ethics, Tyndale Biblical Theology Lecture 1975', in: *Tyndale Bulletin* 27, Nottingham: Intervarsity Press, 1976, 54-78, 76).

¹¹⁷ *BM*, 25v; *DN*, 16. 160. 166. 249; O'Donovan, 'Political', 240. 245; Oliver O'Donovan, 'The Concept of Publicity', in: *Studies in Christian Ethics* 13, 1, Edinburgh: T&T Clark, 2000, 18-32, 32; vergelijkbare kritiek bij Wannenwetsch, *Gottesdienst*, 120. 212vv. 216vv.

¹¹⁸ *DN*, 169. 178; *COL*, 44. 71v; zie verder 3.6.2.

ontstaat nu een interim-ruimte van verzoening. Zelfs als de kerk moet onderscheiden tussen geloof en ongeloof houdt dat een provisorisch karakter. Zo autoriseert de kerk ook de politieke samenleving. Zonder oordeel kan deze samenleving, als seculiere, door de zonde gestempelde werkelijkheid niet bestaan. De wijze van oordelen kan echter beïnvloed worden door de niet-oordelende kerk en zo indirect door het gegeven oordeel in Christus. Wij zagen al dat dit leidt tot barmhartigheid en mildheid in het oordelen. Tegelijk reikt het nieuwe mogelijkheden aan die ook politiek vruchtbaar kunnen worden. Dat is bijvoorbeeld het geval met het benutten van de optie van verzoening bij nationale en internationale conflicten.¹¹⁹

De kerk vervult in de 'christian era' dus een tweeledig doel. Zij is op weg naar haar eeuwige bestemming als politieke samenleving van de toekomst. Daartoe verzamelt zij mensen uit de volken voor Israël. Zij is tegelijk dienstbaar aan de politieke samenleving van het saeculum waarvan zij voor haar bestaan nog afhankelijk is. Zij is daarin ontmaskerend en reautoriserend present en leert deze samenleving zo dat zij bestemd is om straks over te gaan in het (politieke) koninkrijk van God en hoe dat nu al kan doorwerken in haar praktijk. Daarbij biedt bijvoorbeeld de regering van de kerk een model waarvan de politieke autoriteit kan leren.¹²⁰

Ook O'Donovans ecclesiologie bepaalt hiermee zijn christendomtheorie. Als nieuwe samenleving die bestaat in de oude leidt zij als vanzelf tot een combinatie van 'christelijk' en 'seculier', zoals die ook voor 'christendom' typerend was. Ook de analogie tussen kerk en politieke samenleving met betrekking tot de uitoefening van autoriteit krijgt vorm in 'christendom'.¹²¹

3.4 Bijbelse theologie

O'Donovans christendomtheorie heeft geen rechtstreekse bijbelse wortels. 'Christendom' vormt volgens hem een 'idee' die opkwam in de geschiedenis. Deze 'idee' gaf antwoord op aspecten die wel in de openbaring van God besloten liggen, namelijk het politieke karakter van Gods koninkrijk en de missionaire uitdaging in de richting van de regeerders van het saeculum. Op een indirecte manier zijn bijbels-theologische inzichten dus toch sturend voor zijn christendomtheorie.

¹¹⁹ *RMO*, 225; *DN*, 150. 259. 218. 259 ("The church did not proclaim, then, a posture of hesitant humility, waiting for the judgment of God, but a confident response to the fact of the reconciling judgment already given"); *IG*, 91; *WJ*, 86 ("To step across in the role of judge is to leave the position of evangelical strength and to enter the sphere of human weakness and political shame"). 100 ("...a reflection of redemption in the work of civil justice...").

¹²⁰ *DN*, 285v; *IG*, 172v.

¹²¹ In het volgende vrij vroege citaat komen veel van de genoemde theologische lijnen samen (*TNA*, 131): "The end has broken into history, and is proclaimed to us in the word of Christ. And the firstfruits of that proclamation are the fragmentary signs of the new humanity, met in Christ's name to live in the power of his coming, his death, his resurrection and his triumph. There we see the approaching city of God. We can no more wish it into neutrality by our unbelief than we can, by closing our eyes, avert the end of all things."

O'Donovan heeft een direct antwoord gegeven op de vraag welke aspecten uit de bijbel voor hem de doorslag geven. Daarin valt op dat het niet gaat om enkele centrale teksten, zoals het traditionele Romeinen 13, maar om een soort heilshistorische macro-exegese die het geheel van de bijbelse boodschap rond politiek in beeld brengt. Zijn hermeneutische methode vertoont een beweging van de totaalboodschap van de bijbel rond een bepaald thema naar de praktijk. Intuïtief, bijvoorbeeld in een preek, wordt die weg binnen 20 minuten afgelegd. De theologische verantwoording daarvan kan echter een levensproject zijn.¹²²

3.4.1 Het concept 'koningschap'

O'Donovans hermeneutiek heeft breder de aandacht getrokken en geldt inmiddels ook als een zelfstandige bijdrage in de debatten rond de hermeneutiek. In hoofdstuk twee zagen wij dat daarin een centrale positie is weggelegd voor de notie van het koninkrijk van God binnen het raamwerk van Gods voorafgaande regering over Israël.

Hij maakt vooral werk van een analyse van het bijbelse concept 'koningschap', zoals dit in de geschiedenis van Israël en van Christus ontsloten wordt. In dit koningschap ziet hij drie momenten verenigd. De koning brengt redding van de vijanden en voert daartoe oorlog. De koning spreekt oordelen uit om het kwaad recht te zetten. Ook beheert het koningschap een concreet gebied dat door de eeuwen heen aan nieuwe generaties wordt overgedragen. Zo ontstaat een traditie en daarmee een identiteit voor de samenleving. Behalve dit drietal is er ook sprake van de erkenning van het koningschap door een gemeenschap van mensen, die in die gezamenlijke erkenning ontdekken dat zij bij elkaar horen als bewoners van dat betreffende gebied met die specifieke traditie. Deze bijbels ingekleurde 'idee' van koningschap leidt O'Donovan vervolgens naar de vorming van een concept van 'politieke autoriteit'.

Hij leest dit alles onder meer af aan een constellatie van vaste begrippen die zich in de bijbel rond dit koningschap voordoet en die hij volgt in hun historische ontwikkelingsgang. Dat brengt hem bij zijn specifiek-politieke opvatting van het koninkrijk van God en de komst van Christus. Dat doet hem ook concluderen dat van de drie genoemde dimensies voor aardse regeerders uiteindelijk alleen het rechtzettend oordelen overblijft. De twee andere zijn slechts gelegitimeerd voorzover zij in dienst van dat oordelen nodig blijven.¹²³

Overigens ligt hier een inconsistentie in zijn denken, waarop Jonathan Chaplin gewezen heeft en die hij zelf erkend maar in mijn ogen nog niet opgelost heeft. Aanvankelijk presenteerde hij de concentratie op 'rechtzettend oordelen' als iets wat de politieke autoriteit altijd al typeerde. Later beschouwt hij deze als de uitkomst van

¹²² DN, ix (Preface paperback edition); O'Donovan, *Liturgy*, 5; O'Donovan, 'Behold', 93; O'Donovan, 'Oral'.

¹²³ DN, 36-49; Victor L. Austin, 'Method in Oliver O'Donovan's Political Theology', in: *Anglican Theological Review* Volume LXXIX, no. 4 (Fall 1997), Evanston: Anglican Theological Review Inc., 1997, 583-594, 585vv; William Schweiker, 'Freedom and Authority in Political Theology: A Response to Oliver O'Donovan's *The Desire of the Nations*', in: *Scottish Journal of Theology* 54, 1, Edinburgh: T&T Clark, 2001, 110-126, 117; Christopher Rowland, 'Response to *The Desire of the Nations*', in: *Studies in Christian Ethics* 11, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1998, 77-85, 78; Bartholomew, *Royal*; Bartholomew, 'Introduction'.

de confrontatie tussen Christus en de bestaande autoriteiten. Deze laatste opvatting krijgt zijn voorkeur, als Chaplin hem voor de keus stelt. Pas het Nieuwe Testament maakt duidelijk dat dit ‘oordelen’ centraal staat. Toch wijst hij er zelf op dat in het Oude Testament aan het koningschap het instituut van de rechters vooraf ging. Ook zijn visie op het omvattende kader van Gods voorzienigheid op weg naar het eindoordeel impliceert een concentratie op oordelen. Datzelfde geldt van zijn waarneming dat de Thora een onafhankelijke bemiddeling van Gods autoriteit vormde. Bovendien bevat zijn vroegste werk al analyses van het politieke terrein waarin dezelfde drieslag een rol speelt en het rechtzettende oordeel de kern vormt. Daarbij speelt zijn heilshistorische afleiding uit het concept ‘koningschap’ echter nog geen rol. Zijn bron lijkt dan het werk van Paul Ramsey. Mijns inziens kan hij ook binnen het kader van zijn nieuwe christologische onderbouwing deze oudere denklijn niet missen. Niet alleen het oordeel van Christus wacht immers op de openbaarmaking bij de parousie en moet dus nog een provisorische voorgestalte houden. Hetzelfde zou moeten gelden van de andere aspecten van politieke autoriteit. Ook de redding en de aflossing van de bestaande politieke gemeenschappen met hun eigen gebieden, tradities en identiteiten door de ene wereldwijde gemeenschap in Christus staan in veel opzichten nog uit. Tot concentratie op het rechtzettend oordelen komt het mijns inziens alleen als daarin altijd al het hart van de politieke autoriteit klopte. Sprekend is het dat O’Donovan ondanks zijn latere correctie een enkele keer onwillekeurig blijft formuleren vanuit zijn eerdere positie. Zo stelt hij in een context waarin zijn blik gericht is op de instituties van het oude Israël, dat het basale model van regeren ons een monarch toont die *als rechter* zitting houdt.¹²⁴

3.4.2 De Openbaring van Johannes centraal

In zijn antwoord op de vraag naar bijbelse funderingen voor zijn visies voerde O’Donovan naast deze heilshistorische macro-exegese ook enkele concretere gegevens aan. Daarbij zet hij de Openbaring aan Johannes voorop, overigens in navolging van patres als Irenaeus en Augustinus. Door de jaren heen blijft O’Donovan voortdurend met dit bijbelboek bezig. Het moet, nadat een commentaar hem de ogen opende, een belangrijke factor zijn geworden bij de ontwikkeling van zijn politiek-theologische kerngedachten. Juist de Openbaring bestrijkt volgens hem de ‘christian era’ en verbindt deze met de voorgeschiedenis van Israël. Juist de Openbaring spreekt daarbij in politieke termen over God en Christus, over de wereld met haar dominante machten, en over de kerk. De Openbaring stelt in die periode het rijk van Christus centraal maar als een werkelijkheid die in de seculiere geschiedenis nog verborgen blijft. Hier valt een totaalvisie te winnen met betrekking tot de politieke

¹²⁴ WJ, 1. 4, 143. 190v (“That is why in the simplest model of government as judgment the monarch is a judge who sits in court”); O’Donovan, ‘Response Chaplin’, in: Bartholomew, *Royal*, 309; O’Donovan, ‘Gerechtigkeit’, 1 (“Regierungsautorität ist im Alten Israel eine complexe Angelegenheit, in der die Ausübung richterlicher Verantwortung ein wesentliches Element bildet, wenn auch nicht das einzige”); O’Donovan, *Principles*, 4 (“Political authority is a threefold cord in which the claims of morality, power and tradition are woven together”); O.M.T. O’Donovan, ‘Wealth’, in: *New Fire* Vol. iv, No. 27, Oxford: Parchment Limited, 1976, 73-77, 73vv.

werkelijkheid gedurende de 'christian era'. Wij kwamen in de voorgaande paragrafen dan ook al inzichten uit de Openbaring tegen.

De Openbaring laat volgens O'Donovan zien hoe God langs een apocalyptische weg de politieke orde overwint. Wij zien de rijken van de wereld in rebellie tegenover God en zijn koning. Dit kwaad groeit in de geschiedenis naar een climax. Tegelijk kondigt Gods eschatologische oordeel zich aan. Juist dat prikkelt volgens Openbaring 12 en 13 de satanische machten tot de vorming van een tegenrijk als parodie op Christus' koninkrijk. Deze antichristelijke macht legt aan de mensheid haar orde van samenleven op. Deze orde doet echter geen recht aan de door God geschapen orde en haar bestemming. Daarom laat God haar gedurende de geschiedenis steeds weer het onderspit delven. De antichristelijke macht gaat steeds weer aan zichzelf te gronde, zoals uitkomt in de symboliek van de tien koningen die zich keren tegen het beest dat hen zelf had opgeroepen. Prikkelend is dat O'Donovan het waagt dit symbool toe te passen, onder meer op de fascinatie van een ressentimentvol Europa (tien koningen) met de Verenigde Staten (beest). Uiteindelijk leidt Gods overwinning op de bestaande politieke orde tot de nieuwe, definitieve orde onder Christus' regering. De politiek van het saeculum is volgens de Openbaring gebaseerd op macht. Die van het koninkrijk op waarheid. Zij doet recht aan de orde van de schepping en haar historische bestemming.

Tegelijk neemt dit komende koninkrijk van Christus al binnen de voortgaande geschiedenis gestalte aan. Christus' regering is al present via zijn heiligen. Daarvoor hanteert de Openbaring het symbool van het millennium. O'Donovan betreft dit op de geschiedenis van Christus' regering sinds zijn hemelvaart, zoals deze vorm krijgt via de kerk. Sinds Augustinus is dit symbool toegepast op de 'christelijke era'. Daarbij was het niet altijd duidelijk of men doelde op de gehele periode sinds het Christusgebeuren of op het tijdvak van 'christendom' dat intrad met Constantijn. O'Donovan kiest voor die gehele periode. Daarbij ziet hij de specifiekere periode van 'christendom' echter wel als een te waarden uitingvorm van dit millennium. Via de exegese van de Openbaring loopt dus een belangrijke lijn naar zijn christendomtheorie.¹²⁵

3.4.3 De vis en Romeinen 13

Behalve de genoemde macro-exegese van het bijbelse koningschap en de lezing van de Openbaring noem ik nog twee specifieke passages. De eerste betreft de geschiedenis uit Matteüs 17 rond het niet betalen van tempelbelasting door Jezus' leerlingen. In antwoord op een verwijt van de joodse leiders presenteert Jezus een muntstuk uit de bek van een gevangen vis. Hij doet dit om geen aanstoot te geven, hoewel de 'kinderen van het koninkrijk' daarvan eigenlijk vrijgesteld zijn. O'Donovan sluit zich aan bij een klassieke exegese die hier de kerk in de wereld getypeerd ziet. Zij heeft wel te maken met de koningen van de aarde, maar bestaat uit kinderen van de

¹²⁵ *PC*, 61. 76; *DN*, 153v. 284; *IG*, 15; *JW*, 130; *BI*, 3v. 25-47; O'Donovan, 'Behold', 109; O'Donovan, *Pursuit*, 7v; Oliver O'Donovan, 'Humanity's Last Flight from God. A collage of images and lessons taken from the writings of John the Seer' (uitgegeven preek uit 1982), in: Dana Mills-Powell (ed.), *Decide for Peace: Evangelicals Against 'and' - althdb the Bomb*, Compiled by Evangelical Peacemakers, Basingstoke: Marshall Pickering, 1986, 100-107.

hoogste koning. De aardse autoriteiten hebben principieel niets meer over hen te zeggen. Alleen omdat Gods koning deze autoriteiten nog een restfunctie geeft en om de voortgang van zijn koninkrijk niet te belemmeren, moeten christenen zich vrijwillig onder hen schikken. Hoe belangrijk deze tekst voor O'Donovan is, blijkt uit de emotie die het bij hem oproept haar in kerkelijke kunst afgebeeld te zien. Dit woord laat tegelijk het principiële conflict zien tussen Christus' rijk en de aardse politiek en de beperkte autorisatie die deze laatste in dienst van Christus via de kerk nog ontvangt.¹²⁶

De tweede passage is de 'locus classicus' van het christelijke politieke denken, Romeinen 13. Voor O'Donovan staat dit gedeelte echter niet centraal maar bevestigt het slechts de genoemde grote lijn. Hij zet in met de 'angelologische' interpretatie van deze passage, maar denkt behalve aan engelenmachten ook aan aardse autoriteiten die daarmee in verbinding staan. Op de achtergrond van de positieve woorden die Romeinen 13 wijdt aan de aardse autoriteit, staat onverminderd het principiële conflict tussen Christus en de machten. Jezus overwint ze. Dat is ook bij Romeinen 13 volgens O'Donovan de vooronderstelling. In dat kader ziet hij Paulus in Romeinen 13 bezig met het terugdringen van de pretenties van aardse autoriteiten. Vergelijken met de gebruikelijke verwachtingen rond de Romeinse regeerders spreekt Paulus functioneel en minimaal over hun plaats. Zij dienen de echte koning, Christus. Hun taak is beperkt tot het zorgen voor gerechtigheid, zoals blijkt uit Paulus' woorden over bestraffen en loven door de regeerders. In beginsel is ook dit 'oordeelen' met de komst van Christus overbodig geworden. Het Nieuwe Testament maakt evenwel voor een nauwkeurig beperkte context een uitzondering op die regel. O'Donovan ondersteunt zijn benadering met een andere vertaling van enkele moeilijke frasen in deze passage. In plaats van de gebruikelijke weergave dat de regeerders 'juist op dit punt voortdurend letten', vertaalt hij dat zij 'juist met het oog op dit doel voortbestaan'. Een eventueel alternatief leidt tot dezelfde uitkomst: dat zij 'juist daarom voortbestaan tot op deze dag'. Zo bevestigt Romeinen 13 de principiële relativisering van de plaats van de politieke autoriteiten sinds de komst van Christus en de beperkte taak die hen resteert.¹²⁷

3.5 Bepalende denkers

Met zijn theologische overtuigingen staat O'Donovan op de schouders van voorgangers uit de geschiedenis van theologie en filosofie. Op een bepaalde manier resonanceert de hele westerse denktraditie in zijn politieke theologie en ook in zijn christen-

¹²⁶ *DN*, 92v; O'Donovan, 'Behold', 109v; O'Donovan, *Pursuit*, 7.

¹²⁷ *RMO*, 123; *DN*, 147v. 151v; *COL*, 54; *BI*, 209; *WJ*, 99 ('In conclusion, within the New Testament the sphere of public judgment constitutes a carefully circumscribed and specially privileged exception to a general prohibition of judgment'); voor een kritische bespreking met alternatieve exegese: De Kruijf, 'Function', 227. 229vv. 232v ('The contextual point is really the admonition to the community to join in the *Pax Romana* and not to invite persecution'); voor steun Wright, 'Paul', 190.

domtheorie.¹²⁸ Daarbij treden enkele figuren extra naar voren. Aan hun concepten heeft O'Donovan enkele van zijn belangrijkste inzichten ontleend. Iets daarvan laat ik zien in deze paragraaf. Deze auteurs horen bij de analyse van de coördinaten die zijn christendomtheorie bepalen. Het gaat om Augustinus (3.5.1), Hugo Grotius (3.5.2), Karl Barth (3.5.3), Paul Ramsey (3.5.4), en George Grant (3.5.5). Grant is geen theoloog maar filosoof. Via Ramsey en Grant leid ik de analyse verder van theologische naar meer wijsgerige coördinaten.

3.5.1 Augustinus

Augustinus is de 'mentor' van O'Donovan genoemd. Tien jaar van zijn leven is O'Donovan intensief met Augustinus bezig geweest. Op hem promoveerde hij. Vrijwel alles wat O'Donovan sindsdien schreef, draagt ook zijn merk. O'Donovan geldt als specialist in het Augustinusonderzoek. Achteraf blijkt zijn dissertatie ook van belang voor zijn politieke theologie en zijn christendomtheorie. Hij betoogt daarin dat bij Augustinus de liefde tot God centraal staat, maar dan op zo'n manier dat daarin de liefde tot de naaste en tot het zelf besloten liggen. Wij moeten in hen uiteindelijk God zelf liefhebben. Zo blijven wij binnen de goddelijke orde van de liefde. O'Donovan is Augustinus hierin gevolgd. Dat geldt ook voor enkele opvattingen die er bij Augustinus mee verbonden waren. Hij verandert het klassieke 'bonum commune' als centrum voor een politieke gemeenschap in een 'gemeenschappelijke liefde'. Hij stelt daarbij dat elk ander object voor deze liefde dan God vroeg of laat de ondergang van een gemeenschap zal bewerken. Bij Augustinus deelde deze analyse op de val van Rome, terwijl O'Donovan het oog heeft op de impasses van de moderniteit. De gemeenschap die blijft, omdat God daarin wel het voorwerp van gezamenlijke liefde vormt, is de kerk.¹²⁹

Ook in andere grondlijnen van zijn politieke denken volgt O'Donovan Augustinus. Zo meent hij dat er in de oorspronkelijke toestand op een bepaalde manier geen privé-bezit bestond en daarmee ook geen politieke autoriteit. Door samen te leven onder Gods autoriteit en samen Hem en zijn schepping in liefde te bezitten, bestond er een menselijke gemeenschap. De zondeval noodzaakte tot de noodmaatregel van het verdelen van het bezit en tot het optreden van politieke autoriteit in reactie op het kwaad. Zijn verbinding tussen politiek en voorzienigheid is dus augustiniaans, al

¹²⁸ Terecht is erop gewezen dat hij deze vaak ook bij zijn lezers bekend veronderstelt, wat zijn werk soms moeilijk maakt (Peter Meilaender, 'Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present by Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan...' (review), in: *Calvin Theological Journal* 40, 1 (april 2005), Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 140-142, 142; met mijn keuze voor vijf auteurs houd ik onvermijdelijk anderen buiten beeld, zonder hun invloed te ontkennen. In 5.4. blijkt bijvoorbeeld de grote invloed van Kierkegaard, terwijl O'Donovan zich ook enthousiast uitlaat over Wycliff, Calvijn en Suárez (IG, 482vv. 551. 662vv. 723v).

¹²⁹ Bartholomew, 'Introduction', 20; PSL, vii. 27-32. 37v. 96v. 387; Oliver O'Donovan, 'Usus and Fructio in Augustine, *De Doctrina Christiana I*', in: *The Journal of Theological Studies*, XXXIII, 2, Oxford: Clarendon Press, 1982, 361-397; BI, 4; Schweiker, 'Freedom', 116; zie voor Augustinus: Aurelius Augustinus, *De stad van God*, Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Baarn: Ambo, 1983; De Kruijf, *Waakzaam*, 56vv; R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970; J. van Oort, *Jeruzalem en Babylon, Een onderzoek van Augustinus' De stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)*, 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1986; zie voor deze hele paragraaf BI, 48-72.

was deze op zijn beurt beïnvloed door de Stoa. Overigens stelt O'Donovan dat hierbij voor Augustinus de exegese van Genesis 1-11 de doorslag gaf.¹³⁰

In Augustinus' denken valt ook al de eschatologische trek waar te nemen, die O'Donovan met behulp van de 20^e-eeuwse bijbelse theologie weer herneemt. De vrede van de stad van God is binnen deze geschiedenis niet bereikbaar en zal er pas zijn in het eschatologische koninkrijk van God. Nu kan die vrede alleen op een verborgen en onvolmaakte manier beginnen in de kerk en inwerken op de vrede van de aardse stad. De aardse stad draagt een antichristelijk karakter, maar God gebruikt haar in het kader van zijn voorzienigheid. Augustinus kent een sombere kijk op aardse politieke autoriteit, waarvan de moderniteit volgens O'Donovan zal gruwen. Zelf herkent hij de waarheid ervan, zoals blijkt uit het feit dat hij deze principieel in opstand ziet verkeren tegen God. Tegelijk is deze sombere kijk niet zonder hoop. Politieke autoriteit kan tijdens het saeculum toch een positieve betekenis ontvangen in het kader van Gods regering.¹³¹

In dat verband neemt O'Donovan van Augustinus de vergelijking over tussen de oudtestamentische wet en de politieke autoriteit. De wet bereidt ons met uiterlijke maatregelen voor op het evangelie en houdt zo ook nog een positieve functie in het leven van christenen. Op dezelfde manier zorgt de politieke autoriteit op weg naar het koninkrijk voor een soort mozaïsche discipline. Christelijke autoriteiten moeten daarom het kwaad in de aardse stad intomen, maar niet verder gaan door deze aardse stad te hervormen tot de hemelse samenleving.¹³²

Ook de gereserveerde waardering voor 'christendom' deelt O'Donovan met Augustinus. De 'christelijke era' (bij Augustinus opgevat als de tijd sinds Constantijn) behoort tot deze zijde van het eschaton en wordt nooit een gestalte van het koninkrijk. Al te juichende interpretaties van zijn tijdgenoten wijst Augustinus nadrukkelijk af, al kan ook zijn toon positief zijn. Deze christelijke era is bovendien niet onomkeerbaar. De relatief gunstige situatie voor de kerk kan zo weer verleden tijd zijn.¹³³

Ook andere grondlijnen van O'Donovans theologie staan onder invloed van Augustinus. Dat geldt bijvoorbeeld voor de gedachte van een geschapen morele orde en voor de invulling daarvan als een 'ordo amoris'. Augustinus' eenheid van ratio en wil keert bij O'Donovan terug in de gelijktijdige nadruk op geschapen orde en historische openheid, vastheid en contingentie.¹³⁴

Behalve instemmend verwerkt O'Donovan Augustinus ook kritisch. Bij een gelijke basisstructuur ziet hij positievere mogelijkheden voor de aardse stad. Wel is de kerk de eigenlijke stad van God en daarmee de ware politieke gemeenschap. Anders dan Augustinus zegt, mag een christen de kerk evenwel niet beschouwen als een alternatieve sociale context waar hij eigenlijk thuis is en van waaruit hij in het vreemde

¹³⁰ *WJ*, 60; wel houdt O'Donovan afstand tot een voor hem te radicaal accent bij Augustinus. Het gaat hem er niet om dat in plaats van de prioriteit van het privé-bezit nu die van de collectiviteit treedt. Hij heeft het oog op een gelijktijdigheid van beide, waarin ieders bezit ook altijd gemeenschappelijk bezit is. Daarmee verdwijnt het individuele moment bij O'Donovan niet (*WJ*, 277).

¹³¹ *IG*, 112v; *BI*, 72.

¹³² *TNA*, 63; *IG*, 24. 106v; *WJ*, 89; O'Donovan, *Measure*, 7; O'Donovan, 'Towards', 59v. 66. 76; O'Donovan, 'Gerechtigheid', 15.

¹³³ *IG*, 165; O'Donovan, 'Political', 237; John O'Meara, *Charter of Christendom: The Significance of the City of God*, New York: The Macmillan Company, 1961, 54. 109.

¹³⁴ *RMO*, 25vv. 228v. 235. 240.

aardse domein alleen als een soort spion actief kan zijn. O'Donovan verwerkt de blijvende plaats van Israël en ziet de kerk als een hemelse werkelijkheid die op aarde nog verborgen blijft. Zij blijft daardoor aangewezen op de aardse stad en draagt daarin met open vizier verantwoordelijkheid.

Daarmee hangt samen dat O'Donovan Augustinus' opvatting dat het kwaad in de geschiedenis van de aardse stad steeds verder zal uitgroeien, eenzijdig vindt. Te weinig zet Augustinus daarnaast dat de kerk de aardse stad in de geschiedenis ook positief kan beïnvloeden.

O'Donovan weerspreekt andere interpretaties van Augustinus. Dat deed hij in zijn dissertatie met Anders Nygrens visie op zelfliefde. Later distantieerde hij zich van de invloedrijke opvatting van R.A. Markus. Deze beschouwt de twee steden als ideële werkelijkheden die zowel kerk als staat snijden. In verband daarmee meent hij dat Augustinus een waardenneutrale en geen theocratische opvatting van het publieke domein hanteert. O'Donovan herkent in de twee steden Rome (de 'staat') en de kerk. Hij kiest niet tussen een waardenneutrale en een theocratische interpretatie maar ziet deze aan elkaar verbonden. In het domein van de aardse stad kan Gods autoriteit erkend worden en doorwerken zonder dat het oorspronkelijk demonische en het principieel seculiere karakter van de stad van de mens vergeten wordt. Daarmee raakt dit domein echter wel moreel bepaald.¹³⁵

Hiermee verbonden is een discussie over de vraag of Augustinus 'realisme' dan wel 'idealisme' voorstaat. Moet men met een beroep op Augustinus streven naar een christelijke samenleving of juist naar een neutraal publiek domein? Volgens O'Donovan vergeten beide interpretaties het principiële conflict bij Augustinus tussen Gods koninkrijk en de maatschappelijke orde. Idealisme legt een te rechtstreekse relatie. Realisme vergeet de afstand tussen Christus en de politieke autoriteit, die principieel demonisch gekleurd is.¹³⁶

3.5.2 Hugo Grotius

O'Donovans kennis van Augustinus is die van een specialist. Datzelfde geldt bij Hugo Grotius. Anders dan gebruikelijk beschouwt hij Grotius niet als eerste seculiere denker. Hij ziet hem als het hoogtepunt van de voorgaande 'High Tradition' van politieke theologie. O'Donovans eigen enthousiasme over die 'High Tradition', die hij herontdekte, betreft zich in belangrijke mate op Grotius. Meer subjectieve uitingen in zijn werk als 'the excellent Grotius' laten daarvan iets proeven. Het motto voor *Desire* is ook aan hem ontleend. Met Grotius deelt O'Donovan ook een oecumenische attitude, die zich niet wil laten vangen in gangbare dilemma's en blijft binnen het perspectief van de eenheid van de kerk.¹³⁷

¹³⁵ *DN*, 11 ("God has no spies"); *DN*, 203; *IG*, 105; *BI*, 56vv; vergelijkbare kritiek op De Kruijf (Oliver O'Donovan, 'Response to Gerrit de Kruijf', in: Bartholomew, *Royal*, 238-240, 238).

¹³⁶ *BI*, 4.

¹³⁷ *PC*, 124; *DN*, 128; *IG*, 787vv; *BI*, 171v; zie voor het vervolg van deze paragraaf ook *BI*, 167-203 en Oliver O'Donovan, 'DE IMPERIO SUMMARUM POTESTATUM CIRCA SACRA. By Hugo Grotius. Critical edition with Introduction, English Translation, and Commentary by Harm-Jan van Dam' (review), in: *Theological Studies* Vol. 64, No. 3, Milwaukee: Theological Studies Inc., 2003, 627-630, 630 ("...he is capable of providing us with distinctive help as political theology comes onto the agenda again"); J.P. Heering, *Hugo de Groot als apologeet van de christelijke godsdienst, Een onderzoek van zijn*

Deze affiniteit werkt rechtstreeks door in O'Donovans christendomtheorie. Dat de 'High Tradition' in hem culmineert, impliceert ook dat in Grotius de idee 'christendom' een soort hoogtepunt bereikte. O'Donovans positieve evaluatie van Grotius moet wel samenhangen met waardering voor 'christendom'. Opvallend spreekt dit uit een typering die O'Donovan in het voorbijgaan van hem geeft: 'Grotius of Christendom'.¹³⁸

De verwantschap tussen Grotius en O'Donovan betreft ook concrete theologische inzichten. Grotius' denken is theocentrisch. Als iets 'bestaat' betekent dat volgens hem dat het een bestaanswijze heeft voor Gods aangezicht. Het is teleologisch op God gericht. God heeft aan zo'n fenomeen een 'wet' gesteld, die past bij de aard ervan. O'Donovan typeert dit als 'law of its being', een uitdrukking die hij ook in zijn eigen denken regelmatig gebruikt. Grotius hanteert een metafysica die door dit wetsbegrip bepaald wordt. Er is nooit sprake geweest van een ongevormde natuurstaat, omdat er geen bestaan is zonder wet. Deze goddelijke wet heeft daarom ook een universeel karakter. Zij bestaat als natuurrecht. Menselijke wetten moeten aan die goddelijke wet uitdrukking geven. Omdat die goddelijke wet in het evangelie als positieve wet geformuleerd is, kan dit menselijke wetten verbeteren. Grotius kent hiermee een universele morele orde, die past bij de evangelische wet van de liefde en die daardoor ook wordt verhelderd. Juist waar dat gebeurt, is sprake van 'christendom'. Hoewel Grotius de christologische nadruk van O'Donovan niet vertoont, zijn de parallellen evident. Beiden houden een evangelische en een natuurlijke orde dicht bij elkaar. Beiden vullen die orde nader in als bepaald door aard en doelgerichtheid. Bij beiden kan zo sprake zijn van een concept van het seculiere of natuurlijke dat tegelijk 'christelijk' gekleurd wordt.¹³⁹

Theocentrisch is ook Grotius' spreken van een universele en natuurlijke plicht tot religie. God vormt het hoogste goed voor de mensheid. Het is een eis van gerechtigheid om dit hoogste goed te zoeken. Ook O'Donovan wijst erop dat geen politieke gemeenschap kan bestaan zonder Hem als gemeenschappelijk centrum en hij kent een missionair appèl op samenleving en politieke autoriteit.

Een belangrijke parallel tussen beiden bestaat ook rond het begrip 'gerechtigheid'. Volgens O'Donovan bedoelt Grotius daarmee niet een subjectief recht als voorloper van de moderne 'mensenrechten', zoals hij vaak geïnterpreteerd is. Evenmin denkt hij aan de klassiek-aristotelische objectieve gerechtigheid van een natuurlijk harmonieus sociaal bestaan. Grotius heeft oog voor subjectief recht, maar kadert dit in binnen een objectieve conceptie van recht waarin Gods voorzienigheid centraal staat. Gerechtigheid wordt daarmee een performatief begrip. Het drukt uit dat scheefgelopen zaken worden rechtgezet. Recht is geen eigendomsbegrip dat betrekking kan hebben op een individu. Het is een eigenschap van een situatie of een stand

geschrift De veritate religionis christianae (1640), proefschrift Leiden, 's-Gravenhage: Pasmans offset-drukkerij, 1992; Henk J.M. Nellen, Edwin Rabbie (eds.), *Hugo Grotius – Theologian, Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994; Hugo Grotius, *De Imperio summarum potestatum circa sacra*, *Critical Edition with Introduction, English Translation and Commentary by Harm-Jan van Dam I en II*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 2001.

¹³⁸ Oliver O'Donovan, 'Christ, Justice and Peace: toward a theology of the state', by Eberhard Jüngel. Edinburgh: T & T Clark, 1992. xxix + 93 pp.' (review), in: *Studies in Christian Ethics* 6, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1993, 92-94, 93.

¹³⁹ *DN*, 252; *BM*, 1; *IG*, 789.

van zaken in de geschiedenis. Gerechtigheid oefenen is oordelen. Dat wil zeggen: zo spreken dat daardoor iets bewerkt wordt. Je doet recht aan wat in een situatie moreel gezien het geval is en creëert door je oordeel een nieuwe context van leven. Deze gerechtigheid moet ondersteund worden door machtsuitoefening, wil de situatie erdoor veranderen. Bijvoorbeeld straf moet implementeren wat moreel gezien al het geval is. Ook O'Donovans visie op de aard van de straf en zijn afwijzing van de notie van 'schuldbetaling' in de verzoeningstheorie zijn door Grotius gekleurd.¹⁴⁰

Met name Grotius' visie op de internationale politiek heeft O'Donovan beïnvloed. Volgens hem is een politieke autoriteit die alle volken omvat, een wereldregering a la Dante Alighieri, utopisch en daardoor demonisch. Alleen God regeert over het geheel. Daarbij vervult zijn universele wet een sleutelrol. Zo worden internationale relaties bepaald door gerechtigheid. In dit licht ziet Grotius dan ook het verschijnsel oorlog. Anders dan Thomas Hobbes beschouwt hij oorlog niet als de oertoestand *voordat* er een politieke orde ontstond. Oorlog is geen situatie van anarchie waarin de ene privé claim botst op de andere. De politieke orde bestaat dan ook niet om oorlog te voorkomen. Politieke autoriteit moet gerechtigheid oefenen en kan daartoe als uiterste middel moeten grijpen naar geweld. Oorlog dient dus het universele recht. Daardoor wordt oorlog tegelijk beperkt en gebonden aan een wet. Alleen de dienst aan de gerechtigheid kan een oorlog rechtvaardigen. Grotius wil het opkomende nihilisme bestrijden, dat oorlog beschouwt als een uitzonderlijke toestand die buiten alle wet staat. In dat licht staat zijn leer van de rechtvaardige oorlog, waarbij O'Donovan zich in hoge mate aansluit.¹⁴¹

Ten slotte verwerkt O'Donovan via Grotius ook verschillende lijnen uit de eerdere traditie van 'christendom'. Grotius combineerde inzichten uit de school van Salamanca (Vitoria, Suárez) en de calvinistische reformatie. Salamanca biedt hem een gematigd thomistische opvatting over de centrale plaats van de natuurwet. Gematigd, omdat daarin elementen uit het voluntarisme zijn opgenomen. Daardoor handhaaft men een duidelijk onderscheid tussen de seculiere en de kerkelijke autoriteit. Het calvinisme kent een positieve beïnvloeding van de politieke samenleving door het evangelie. Grotius combineert ook de twee klassieke posities inzake de verhouding tussen kerk en overheid: van Gelasius en van Marsilius. Tegelijk is Grotius verwant met Melanchton en de erastianse anglicaanse traditie. De nadruk op het geestelijke karakter van de autoriteit van evangelie en kerk relateert de concrete sociale en juridische bestaanswijze van de kerk. Deze seculiere aspecten aan haar leven kunnen behartigd worden door de politieke autoriteit. Deze combinatie van Gelasius, Marsilius, Salamanca, calvinisme en erastianisme is voor O'Donovan zelf niet minder karakteristiek dan voor Grotius. Ook O'Donovan wil in een tijd waarin hij nihilisme en contractarianisme op een nieuwe manier ziet domineren, basale inzichten uit de scholastiek bewaren. Ook hem gaat het daarbij om de natuurlijke orde en een vorm van gerechtigheid die gestempeld is door de geschiedenis van Gods regering.¹⁴²

¹⁴⁰ *IG*, 790v; *BI*, 170. 184vv; *WJ*, 6. 38v. 113v. 139.

¹⁴¹ *PC*, 43v.

¹⁴² *RMO*, 87; *DN*, 26. 211; *IG*, 789vv.

3.5.3 Karl Barth

Karl Barth is de volgende auteur die O'Donovan meer dan gemiddeld heeft beïnvloed. Zijn invloed is echter minder eenduidig. Waar O'Donovan Augustinus en Grotius in hoge mate volgt, om daarbij enkele correcties aan te brengen, is zijn verwerking van Barth op een fundamenteeler niveau kritisch. Toch blijft hij ook in die kritiek door Barth bepaald. Hij noemt hem de grootste theoloog van de 20^e eeuw. Gilbert Meilaender en De Kruijf leggen terecht een nauwe verbinding tussen O'Donovans visie en die van Karl Barth. Meilaender beschouwt *Desire* als een mogelijke uitwerking van wat Barth in Deel IV/4 van zijn *Kirchliche Dogmatik* schetsmatig neerlegde. De Kruijf ziet O'Donovans positie als 'Barth maar dan met Augustinus en dus met meer kerk'.¹⁴³

O'Donovans kritische verwerking van Barth kwamen wij al tegen bij zijn eschatologische christologie. Zijn beslissende stelling dat het Christusgebeuren het eschaton is, komt van Barth. Dat geldt ook van zijn noëtische nadruk op de christologie. Tegelijk wil hij meer dan Barth recht doen aan de orde van de schepping en dus aan het natuurlijke. Ook zoekt hij anders dan Barth blijvende ruimte voor het 'saeculum'. In de analyse van de momenten in het Christusgebeuren en de manier waarop dit met de geschiedenis interacteert, bleek hij eveneens Barth te corrigeren.¹⁴⁴

Met betrekking tot 'christendom' lijken O'Donovan en Barth tegenover elkaar te staan. Barths kritiek op de natuurlijke theologie is juist kritiek op vormen van 'christendom' zoals hij deze kende. Barth zoekt een nieuwe visie op de staat, die past bij de periode 'post christendom'. Hedendaagse critici van 'christendom' als Yoder en Hauerwas beroepen zich op Barth. Toch is er ook sprake van affiniteit. Barths visie is namelijk genuanceerder dan zij lijkt, terwijl O'Donovans christendomtheorie centrale kritiekpunten integreert. Met Meilaender zie ik een brug tussen beiden in de missionaire spits. Zowel Barths visie op de staat als O'Donovans concept 'christendom' vertoont deze spits. Dat Barth in O'Donovans visie aanwezig is, komt uit in de epiloog van *Desire*. In verheven taal schetst O'Donovan daar het aardse politieke leven van de leden van de stad van God. Op dat moment vallen alle andere stemmen dan die van de bijbel zelf weg, met uitzondering van Barth. In deze climax is juist Barth aanwezig.¹⁴⁵

Aanvankelijk benadert Barth de verhouding tussen kerk en staat met concepten uit de traditie van 'christendom'. 'Barmen' biedt een eigentijdse verwoording van de 'doctrine of the two'. Later noemt Barth de staat principieel heidens. Toch plaatst hij haar desondanks in het kader van Christus' verzoening. Op een verborgen manier

¹⁴³ DN, 213; zie voor het vervolg van deze paragraaf BI, 246-275; Meilaender, 'Recovering'; De Kruijf, 'Function', 232; zie voor Barth: Karl Barth, *Ethik I, Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930*, Zürich: Theologischer Verlag, 1973 (m.n. 413vv); Karl Barth, *Ethik II, Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31*, Zürich: Theologischer Verlag, 1978 (m.n. 331-339, 457-467); Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik II/2*, Zürich: Evangelischer Verlag, 805-812; Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/4*, Zürich: Evangelischer Verlag, 507-538; Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1946; Karl Barth, *Das Christliche Leben, Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961*, Zürich: Theologischer Verlag, 1976, 347-470; De Kruijf, *Waakzaam*, 21-52.

¹⁴⁴ RMO, 86v; O'Donovan, 'Deliberation', 130.

¹⁴⁵ DN, 285.

reflecteert de macht van de staat de regering door Christus. Tussen kerk en staat bestaat daarbij ook een relatie. De staat vormt een allegorie van het rijk dat de kerk predikt. De staat is een voorpost van de kerk in de wereld en ligt zo ondanks haar heidense karakter besloten in het rijk van God. Een klassieke 'christelijke staat' wijst Barth af, maar in het kader van de missie van de kerk geldt de staat toch als getuige van het koninkrijk van Christus.¹⁴⁶

O'Donovan typeert dit als een eigentijdse herhaling van een historische wending uit de geschiedenis van 'christendom'. Barth 'keert' evenals het calvinisme Marsilius 'om' in 'termen' van Gelasius. O'Donovan werkt deze interpretatie niet uit. Toch kunnen wij haar wel plaatsen. Marsilius bevrijdde het terrein van de politieke autoriteit uit de machtsaspiraties van een verpolitiseerde kerk. Hij zag de kerk als een geestelijke werkelijkheid binnen een wereldlijk domein. Gelasius achtte juist Gods regering over de kerk het model voor alle regering, ook voor de politieke autoriteit. De kerk moest met geestelijke autoriteit leiding geven aan het seculiere domein. Het calvinisme hield nu met Marsilius de relatieve zelfstandigheid van het seculiere domein hoog. Tegelijk herwon het op Marsilius de geestelijke onafhankelijkheid en leiding van de kerk. Niet de kerk vormt een eigensoortig domein op het terrein van de staat, maar de staat vormt een eigen sector die gezien moet worden in het perspectief van de kerk. O'Donovan waardeert deze combinatie van accenten positief. Hetzelfde geldt voor de 20^e-eeuwse herhaling ervan door Barth. In plaats van een kerk die zich als privé-instelling terugtrekt op haar bescheiden terrein binnen het grotere geheel van de staat (het 19^e-eeuwse model), ziet Barth een kerk met een missionaire roeping in de wereld. In dat kader 'bevat' zij de staat in zichzelf, waarbij die staat haar eigen 'heidense' karakter behoudt. In dat perspectief van de kerk getuigt de staat van het feit dat de toekomst niet bestaat uit een alles dominerende kerk, maar uit de politieke werkelijkheid van Gods regering in het komende koninkrijk. De kerk moet de staat aan deze verborgen bestemming herinneren.¹⁴⁷

Zelfs de analogie van Barth komt bij O'Donovan in zekere zin terug. Hij betrokken immers zowel kerk als staat op de 'grote stad'. Bij Barth 'getuigen' beide van het rijk. O'Donovan verwoordt dit ook als hij stelt dat het bij 'christendom' ging om het getuigenis van Christus' regering door het seculiere domein. Ook in de profetische roeping van de kerk ten opzichte van de staat ligt een parallel. Volgens Barth moet de kerk de staat 'herinneren' aan haar eigenlijke aard. O'Donovan meent dat de kerk de aardse stad moet wijzen op haar bestemming in de stad van God.

Tot op zekere hoogte bestaat de overeenkomst tussen beiden zelfs waar zij (boven de kenorde uit) de politieke werkelijkheid ook *als werkelijkheid* verbinden aan Christus. Toch houdt dit voor O'Donovan niet in dat die werkelijkheid alleen door Christus bestaat. Zij was er al. Als gevolg van Christus' verhoging en het bestaan van de kerk wordt zij indirect gekleurd door het Christusgebeuren. Het *welwezen* van de politieke realiteit is voor hem christologisch bepaald, maar het *wezen* niet. Bij Barth slokt volgens hem de periode na Christus de tijd vóór Christus op. Hij

¹⁴⁶ O'Donovan, 'Christ review', 92.

¹⁴⁷ DN, 213v; IG, 662; BI, 255 ("One might say: since there is no state which is not within the kingdom of Christ, there is no state which is not, implicitly at least, within Christendom – though the overt concessions which Barth once made to Christendom conceptions of church-state relations are later qualified by the description of every state as 'pagan'").

houdt geen ruimte over voor de tijd van Gods bewarende voorzienigheid. Daardoor mist hij het zicht op de aard van de politieke realiteit.

Met dit verschil in de manier waarop Christus en de staat met elkaar verbonden zijn, hangen verdere verschillen samen. Als de staat niet altijd al van Christus was, maar door Christus langs een historische weg onderworpen wordt, zijn Barths termen 'analogie' en 'allegorie' te zwak. O'Donovan kent een directere missionaire roeping van de kerk naar de staat. De kerk kan de staat niet zomaar herinneren aan haar bestemming. 'Herinneren' vooronderstelt ergens van geweten te hebben. Bij O'Donovan is dat niet vanzelfsprekend het geval. Pas na het succes van de missie van de kerk en een daarop volgende vervreemding daarvan bij de staat, kan sprake zijn van 'herinneren'. Barth speelt met die term in op de post-christendom-context van de westerse wereld. Ook O'Donovan wil de westerse politieke realiteit confronteren met het stempel van Christus dat zij eens droeg. Bij hem betreft deze herinnering echter een concreet historisch tijdvak dat vrucht vormde van de missie van de kerk. Barth moet ermee doelen op een soort 'christologische zijnswerkelijkheid'.

Hierbij komt volgens O'Donovan een andere zwakte bij Barth. Als de staat altijd al christologisch bepaald is en bestemd om uit te monden in het koninkrijk van God, ontstaat toch een model met staat en kerk als twee kernen naast elkaar in het kader van Gods rijk. Dat model tast het karakter van de kerk aan. Dat de kerk zelf eens als voluit politieke werkelijkheid zal worden onthuld, komt bij Barth niet uit. Barths model impliceert de aflossing van de kerk door het koninkrijk. In samenhang daarmee kan de staat haar politieke bestemming in het rijk zien als een weliswaar christologisch bepaalde maar toch onafhankelijk van de kerk bestaande werkelijkheid. Volgens O'Donovan staat haar bestemming echter niet los van het herstel van Israël en de daarmee gepaard gaande onthulling van de kerk als politieke gemeenschap. Bij Barth verdwijnt het principiële conflict tussen kerk en staat, dat O'Donovan wezenlijk vindt.

Een verder gevolg van de andere invulling van het missionaire kader ligt in het al dan niet spreken van een 'christelijke staat'. Barth wil niet over een 'christelijke staat' spreken en heeft dat binnen zijn concept ook niet nodig. Elke staat is immers al 'christelijk'. Bij O'Donovan kan echter de missionaire boodschap van de kerk leiden tot werkelijke verandering op het vlak van de staat. Juist omdat zij naar haar 'wezen' niet-christelijk is, kan haar *wel/wezen* wel de gedaante van een 'christelijke staat' aannemen.¹⁴⁸

Uit het voorgaande blijkt dat Meilaender en De Kruijf gelijk hebben als zij een nauwe relatie leggen tussen Barth en O'Donovan. Deze zet basale ambities van Barth voort maar met een ander meer augustiniaans theologisch model. Een kernpunt van verschil daarbij betreft de visie op de kerk.

3.5.4 Paul Ramsey

Een belangrijk christen-ethicus uit de 20^e eeuw is Paul Ramsey. O'Donovan is diens rechtstreekse leerling geweest, bleef persoonlijk met hem bevriend en heeft veel grondlijnen van zijn theologie voortgezet. Uit een met grote betrokkenheid geschre-

¹⁴⁸ DN, 285; Kroeker, 'Why', 62 noot 43.

ven artikel na Ramseys dood blijkt diens invloed op hem. Met zoveel woorden zegt O'Donovan dat hij, behalve van zijn echtgenote Joan Lockwood, van Ramsey voor zijn politieke theologie het meeste geleerd heeft. Ramsey staat ook zelf in de lijn van Augustinus en Grotius. De thematiek van de 'gehoorzame liefde' als centrale categorie voor de ethiek trof O'Donovan bij Ramsey aan. Het transformerende karakter van Gods liefde, die inwerkt op de menselijke affecten, ontleent O'Donovan via Ramsey aan Jonathan Edwards. Invloed bestaat ook in de verbinding van Gods liefde aan de natuurwet waardoor deze laatste veranderd wordt. Van Ramsey leerde hij morele regels als generiek typeren met als gevolg een ambachtelijke stijl van ethisch redeneren. Met een oriëntatie op de klassieke casuïstische traditie houden beiden afstand van de situatie-ethiek. Met Ramsey deelt hij ook de epistemologische aansluiting bij en tegelijk ontologische kritiek op Barth.¹⁴⁹

O'Donovans politieke theologie is geboren uit nadere bezinning op de thematiek van de rechtvaardige oorlog. Daarmee ging hij verder op aanzetten van Ramsey. Ramsey had al aansluiting gezocht bij de voor die leer sturende rooms-katholieke ethische traditie. Concrete inzichten rond de leer van de rechtvaardige oorlog nam O'Donovan van Ramsey over, zoals de verbinding ervan aan Christus' koningschap en de afwijzing van een recht op zelfverdediging. Later beseftte O'Donovan dat ook zijn nadruk op 'gerechtigheid' en de invulling daarvan ontstaan zijn onder diens invloed. Eerder in deze studie wees ik al aan dat dit ook geldt voor de drie dimensies van politieke autoriteit.¹⁵⁰

Aan Ramsey dankt O'Donovan ook zijn visie op de aard van politiek. Volgens Ramsey gaat het niet om een natuurlijke institutionele werkelijkheid, maar om een daad. De 'political act' is een daad van autoriteitsuitoefening onder Gods voorzienigheid. Deze daad bestaat ook volgens Ramsey al in de kern uit 'oordelen'. Deze 'political act' blijft als werkelijkheid bestaan, terwijl de concrete instituties en personen die haar dragen wisselen en historisch contingent zijn. Deze werkelijkheid mag niet worden opgesloten in een aparte, politieke, sfeer, maar is over de volle breedte van het leven aanwezig: binnenlands en internationaal, publiek en privé, in samenleving en kerck. Ook Ramsey kent een teleologische visie. Politiek dient een doel. Vanwege het daadkarakter van politiek gaat het daarbij echter niet om de dienst van een structuur of deel van de werkelijkheid aan een ander terrein van de werkelijkheid. Politiek staat bijvoorbeeld niet in dienst van de samenleving. De doelgerichtheid van het

¹⁴⁹ *PSL*, 14; *RMO*, vii. 194-197. 252; *DN*, 20; zie voor deze paragraaf *BI*, 246-275; Oliver O'Donovan, 'Obituary, Paul Ramsey (1913-1988)', in: *Studies in Christian Ethics* 1, 1, Edinburgh: T&T Clark, 1988, 82-90; O'Donovan, 'Christian', 18; Oliver O'Donovan, 'Speak up for Just War or Pacifism. A Critique of the United Methodist Bishop's Pastoral Letter 'In Defense of Creation'. By Paul Ramsey. Pp. vii + 214. Pennsylvania State University Press, 1988' (review), in: *The Journal of Theological Studies*, 41, 1, Oxford: Clarendon Press, 1990, 328-330; O'Donovan, *Liturgy*, 4; Oliver O'Donovan, 'Evangelicalism and the Foundations of Ethics', in: R.T. France, A.E. McGrath (eds.), *Evangelical Anglicans: their role and influence in the church today*, London: S.P.C.K., 1993, 96-107, 98; O'Donovan, 'Christian Moral', 127; Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 2-1993 (1e druk 1950); Paul Ramsey, 'The Case of the Curious Exception', in: Gene H. Outka, Paul Ramsey (eds.), *Norm and Context in Christian Ethics*, London: SCM Press Ltd., 1968, 67-135; Paul Ramsey, *The Just War, Force and Political Responsibility*, Lanham: University Press of America, 2-1983; Michael C. McKenzie, *Paul Ramsey's Ethics, The Power of 'Agape' in a Postmodern World*, Westport, CT: Praeger Publishers, 2001.

¹⁵⁰ *PC*, viii; zie 3.4.1.

politieke is entelechisch: politiek dient Gods rechtzettende handelen in de geschiedenis.¹⁵¹

Ook O'Donovans nadruk op de voorzienigheid blijkt niet los te staan van Ramsey. Een vroeg werk over medische ethiek bevestigt dat. O'Donovan keert zich daarin tegen in vitro fertilisatie. Hij is het niet eens met het argument van voorstanders dat het afsterven van bevruchte eicellen geen probleem kan zijn omdat dit bij de natuurlijke voortplanting ook plaats vindt. Daarbij wijst hij op Ramseys stelling dat God in zijn voorzienigheid uit kwaad goed kan voortbrengen en kwaad zelfs in dienst daarvan zet, maar dat dit niet rechtvaardigt dat mensen hetzelfde doen. In deze argumentatie schemert O'Donovans later uitgewerkte inzicht in de relatie tussen Gods voorzienigheid en menselijk handelen al door. Mensen antwoorden op de historische realiteit van Gods voorzienigheid, waarmee Hij regeert over de geschapen orde op weg naar zijn doelen. Zij mogen niet zelf de geschiedenis ter hand nemen, bij wijze van project en daarbij voluntaristisch hun eigen doelen poneren.¹⁵²

Met de verbinding van politiek aan Gods voorzienigheid leert O'Donovan ook van Ramsey dat politiek thuis hoort 'aan deze zijde van de ploegscharen', in de nog niet vervulde heilshistorie. Daarom kan de politieke daad van 'judgment' niet zonder macht. Deze macht is altijd verdacht, omdat zij in het kader staat van deze zondige wereld, maar juist daarom ook altijd nodig. Ramsey reikt O'Donovan daarom ook zijn kritiek op het pacifisme aan. Dit verrekent onvoldoende het seculiere karakter van ons bestaan en kent een ontoereikende ecclesiologie. Ook de gedachte dat de christelijke wet van de liefde via de kerk de politieke ethiek kan hervormen tot een provisorische weerspiegeling van de regering van Christus komt al bij Ramsey voor. Ook rond 'christendom' lopen er lijnen. Ramsey gebruikte al het onderscheid tussen *esse* en *bene esse* en zag de politieke ethiek in 'christendom' leiden tot het 'bene esse' van politieke autoriteit. Ramsey waardeert 'christendom' positief. Niet voor niets is hij als 'constantiniaans' bekritiseerd door christendomcritici. Intrigerend is echter dat Ramsey zelf hun belangen herkende en niet zonder meer als aanhanger van 'christendom' wilde gelden. Zo bezon hij zich in tegenstelling tot veel Amerikaanse protestantse ethici uit zijn tijd nadrukkelijk op het feit dat de samenleving niet meer christelijk was. De structuur van zijn evaluatie van 'christendom' (positief maar met kritisch voorbehoud) lijkt verwant met die van O'Donovan, zodat in het licht van het voorgaande ook hier beïnvloeding waarschijnlijk is.¹⁵³

3.5.5 George Grant

Met Ramsey deelt O'Donovan interesse in de Canadese filosoof George Grant. Op een studie over Grant is O'Donovans echtgenote gepromoveerd. Grant is belangrijk voor O'Donovans christendomtheorie bij de analyse van de moderniteit, die wij nog zullen tegenkomen. Overigens combineert O'Donovan diens inzichten met die van

¹⁵¹ O'Donovan, 'Gerechtigheid', 2.

¹⁵² *BM*, 82v.

¹⁵³ *DN*, 283; *BI*, 256v; O'Donovan, 'Obituary', 86 ("So to the 'sectarians' he appeared a 'Constantinian', to the 'Constantinians' a 'sectarian'", een typering die ook bij O'Donovans positie past); O'Donovan, 'Speak up review', 329.

andere moderniteitscritici, zoals Jacques Ellul, Martin Heidegger, Hans Jonas, en Alisdair MacIntyre. Hij vindt Grant echter de overtuigendste van hen.¹⁵⁴

Aan hem ontleent O'Donovan zijn invulling van het onderscheid tussen vroege en late moderniteit. Grant vergelijkt de historische ontwikkeling van inzichten met de weg van zaad naar bloem. Pas als de bloem er is, zijn conclusies mogelijk over het karakter van het zaad. Veel typeringen van de moderniteit zijn daardoor typeringen van de late moderniteit die met terugwerkende kracht op het gehele tijdvak geprojecteerd worden. Zorgvuldige historische beeldvorming vraagt er daarnaast om die eerdere fase te bezien zoals zij in haar eigen setting stond. Zo blijkt bijvoorbeeld dat de vroege moderniteit nog niet zo door 'de Verlichting' gestempeld was als nu vaak gedacht wordt. Toen werkte juist de oudere traditie van 'christendom' nog krachtig door. In de evaluatie van de moderniteit als geheel moet dat verrekend worden. Daarin is niet alleen Athene maar ook Jeruzalem aanwezig. De latere uitkomst mag het eerdere zicht op de blijvende onderstroom van een christelijke erfenis niet wegnemen. Juist christenen moeten daarom niet uitsluitend deconstruerend spreken over de moderniteit. Juist om de moderniteit adequaat te bekritisieren, moet je modern willen zijn.¹⁵⁵

O'Donovan ontleent vervolgens ook enkele concrete punten van kritiek op de moderniteit aan Grant. Op het spoor van Heidegger stellen beiden dat de moderniteit de verhouding tussen theoretische en praktische rede heeft omgekeerd en daarmee de praktische rede heeft vertekend tot technische rede. Volgens Grant zou de theoretische rede op een augustiniaanse manier een 'erotische' contemplatie van de waarheid en dus een liefde voor de werkelijkheid moeten kennen. Zij maakt zich daarvan echter los en organiseert met de wil als uitgangspunt zelf de werkelijkheid. In dat verband gaat Grant niet mee met de postmoderne kritiek op 'funderingen'. Deze blijven nodig om binnen de geschiedenis, die zelf geen vast punt oplevert, van autoriteit te kunnen spreken. O'Donovan ziet de (late) moderniteit getypeerd door voluntarisme, historisme en technologisme. In die laatste typering is de invloed van Ellul dominant, maar verder staat hij hiermee op de schouders van Grant.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *DN*, 271; *PC*, 21; O'Donovan, 'Political', 246; Oliver O'Donovan, 'The word of God in the ethics of Jacques Ellul by David W. Gills' (review), in: *New Blackfriars* Vol 66, No 776, Oxford: New Blackfriars, 1985, 103-104, 103; O'Donovan, 'Obituary', 88; zie voor Grant: George Grant, *Time as History*, Massey Lectures, Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, 1969; George Grant, *Technology and Empire, Perspectives on North America*, Toronto: Anansi, 1969; George Grant, *English-Speaking Justice, The Josiah Wood Lectures*, Sackville: Mount Allison University, 1974; Joan E. O'Donovan, *George Grant and the Twilight of Justice*, Toronto: University of Toronto Press, 1984; Larry Schmidt (ed.), *George Grant in Process, Essays and Conversations*, Toronto: Anansi, 1978.

¹⁵⁵ Oliver O'Donovan, *Theology and Social Theory: beyond secular reason*, by John Milbank. Oxford, Basil Blackwell, 1990. 443 pp.' (review), in: *Studies in Christian Ethics* 5, 1, Edinburgh: T&T Clark, 1992, 80-86, 85.

¹⁵⁶ *BM*, 2; *DN*, 274; O'Donovan, 'Civil review', 444.

3.6 Politiek

Behalve systematisch-theologische opvattingen liggen in O'Donovans christendomtheorie ook wijsgerige, historische en sociaal-wetenschappelijke inzichten besloten. Overigens onderscheidt O'Donovan zelf deze niet nadrukkelijk van de theologie. Zoals in veel Angelsaksische theologie vormen zij één geheel. In deze paragraaf accentueer ik zijn visies rond 'politiek'. Ik bied geen omvattende beschrijving van O'Donovans politieke theorie maar trek enkele hoofdlijnen die nodig zijn om zijn christendomtheorie te plaatsen. Daarbij oriënteer ik mij vooral op zijn recente boek *Ways*. Daarin brengt hij veel inzichten bijeen, die al eerder in zijn werk voorkwamen. Ik volg de lijn van dat boek en let eerst op het daadkarakter van politiek, vervolgens op het verschijnsel 'representatie', en ten slotte op 'communicatie' als typering voor het eigene van samenleven. Aparte aandacht besteed ik aan zijn visie op de internationale verhoudingen.¹⁵⁷

3.6.1 Political act

'Politiek' bestaat volgens O'Donovan in de kern uit een 'daad van rechtzettend oordeel'. Met deze nadruk op het daadkarakter van 'politiek' houdt hij afstand van de klassieke Griekse visie dat 'politiek' een zijnswerkelijkheid vormt. Met de moderniteit verbindt hij 'politiek' aan de geschiedenis. Wel deelt hij het klassieke uitgangspunt dat mensen sociale wezens zijn en dus van meet af aan gezien moet worden in het kader van een gemeenschap. In de 'natuurstaat' impliceerde dit volgens hem echter geen 'politieke' samenleving, omdat het ging om het samen bezitten van God en in Hem van de aarde. Politiek ontstond pas na de aantasting van die orde door het kwaad. Dan wordt het nodig om in te grijpen in die aangetaste orde. Politiek vormt dus een historisch bepaalde handelingswerkelijkheid.¹⁵⁸

De klassieke opvatting kreeg in de moderne tijd een aangepaste vorm in het socialisme. Daarin werkt ook dit historische element door. De natuurstaat ligt niet langer achter ons, maar verschijnt nu als de ideale gemeenschap van de toekomst. Politiek wordt daardoor een historisch project in dienst van collectieve zelfvervolmaking. Ook hierbij blijft politiek iets natuurlijks. Bovendien groeit een beperkte historische taak (het rechtzetten van kwaad) hier uit tot een allesbeslissend historisch project. Intussen verliest men een onderliggende natuurlijke orde waaraan geschiedenis gebonden is.¹⁵⁹

O'Donovans visie vertoont verwantschap met het liberalisme. Ook het liberalisme honoreert het historische karakter van politiek, verbindt deze niet aan een 'natuurstaat' en beperkt daardoor de reikwijdte van politiek. Een verschil met het liberalis-

¹⁵⁷ *WJ*, 1. 125. 229; uiteindelijk rechtvaardigt O'Donovan deze drieslag trinitarisch (*WJ*, 239); voor oriëntatie in de politieke filosofie: H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie, Een systematische inleiding*, Utrecht: Het Spectrum BV, 1993.

¹⁵⁸ *DN*, 7 ("Politics is historically contingent, and therefore arbitrary..."); *WJ*, x; O'Donovan, 'Gerechtigheid', 2. 6. 16.

¹⁵⁹ *DN*, 10; *BI*, 2.

me ontstaat echter in de aard van die beperking. O'Donovan deelt niet de liberale visie dat er een breed privé-terrein van leven bestaat waaraan een zo smal mogelijke publieke sfeer moet worden toegevoegd. Dan zou de politiek zich met veel terreinen van het leven niet moeten inlaten. Volgens het liberalisme laat de natuurstaat ons het individu zien dat zichzelf en zijn eigen rechten bezit. Daarom gaat het goed in de wereld als dit individu met zijn rechten zo min mogelijk gestoord wordt. Alleen voorzover een individu dit zelf nodig heeft, valt politiek te rechtvaardigen. Voor O'Donovan kan de actieradius van politiek juist zo breed zijn als het leven. Het kwaad werkt immers overal door, zodat rechtzettend oordelen overal nodig kan worden. Zelfs denkt hij aan dreigend kwaad waarop politiek reageert met preventieve handelingen. Juist daarin schuilt de beperking. Politiek moet niet meer doen dan provisorisch rechtzettend reageren.¹⁶⁰

Deze 'political act' is dus een 'act of judgment'. Zij steunt op een beschrijving van het kwaad waarop zij reageert. Om dit kwaad te doorzien is inzicht nodig in de geschapen orde. In het reagerende politieke handelen moet aan die orde recht gedaan worden. Zulke oordelen zijn vanwege hun contingente historische karakter particulier, maar tegelijk ligt er een generieke regel in besloten. Zo ontstaat er 'wet'. Daarin wordt de orde zo geformuleerd dat de gemeenschap op het betreffende punt verder kan leven. Er ontstaat een kader voor nieuw handelen, en daarop kan ook toekomstig *politiek* handelen voortbouwen. Een reeks van dit soort politieke daden vormt een traditie. Een positieve politieke wet bestaat uit de neerslag van zo'n traditie van rechtzettende oordelen. In het licht hiervan kent elke 'political act' twee criteria die haar bepalen. Zij moet waar zijn (recht doen aan de werkelijkheid en de versterking daarvan waarop zij reageert) en effectief zijn (daadwerkelijk leiden tot nieuwe mogelijkheden voor actie binnen de gemeenschap). Hierbij mag effectiviteit nooit in mindering komen op waarheid.

Deze daadwerkelijkheid draagt een menselijk karakter. Daarachter bevindt zich een hogere, goddelijke werkelijkheid. Wij weten ons in de daad van rechtzettend oordeel geconfronteerd met een eigensoortige autoriteit en beseffen dat wij ons daarnaar moeten schikken. Met Hannah Arendt en Ernst Voegelin wijst O'Donovan op de transcendente dimensie in de politieke realiteit. Hij vult deze nader in als Gods voorzienigheid. God is in de geschiedenis op weg naar zijn doel met de geschapen orde. Dit doel heeft de vorm van een eindoordeel, waarin het kwaad wordt rechtgezet en een nieuwe context van leven en samenleven voor altijd gecreëerd wordt. Op weg naar dat doel zorgt God tijdens de geschiedenis steeds weer voor een realiteit van daden die het kwaad voorlopig rechtzettend beantwoorden en zo het leven en samenleven voorlopig ruimte blijven geven. Op dit oordelen doelt volgens O'Donovan het bijbelse spreken over Gods 'gerechtigheid'. Daaronder verstaat hij geen toestand waarin ieders individuele rechten bewaakt worden. Evenmin ziet hij het begrip als aanduiding van een ideale harmonieuze en ontplooiende gemeenschap. Hij kiest voor een performatieve opvatting en beroept zich daartoe op de termen 'misjpat' en 'dikaosune' in teksten als Amos 5:24 en Romeinen 3. Deze zelfde visie

¹⁶⁰ *BM*, 61; *DN*, 233; *WJ*, 62 ("Wrong, and nothing else, is the necessary condition, but also the sufficient condition, for governmental intervention. The attempt to define certain spheres of social life as in principle beyond the reach of such intervention is a mistake"). Met deze benadering levert O'Donovan dus een alternatief voor een gangbare invulling van de gedachte van een 'terugtrekkende overheid'.

herkent hij bij Thomas en Grotius die 'iudicium' opvatten als een nomen actionis, en bij Luthers uitleg van de uitdrukking 'gerechtigheid Gods'. Met deze opvatting van politiek als daadwerkelijkheid onder Gods voorzienigheid trekt O'Donovan de lijn van Paul Ramsey door.¹⁶¹

De 'political act' confronteert mensen dus bewust of onbewust met de realiteit van Gods historisch handelen. Daarom noemt het bijbelboek Samuël de regeerder David een 'engel van God' en tekent Daniël de vorsten van de volken als 'engelenmachten'. Ook de bijbelse uitdrukking dat God een leider 'verwekt' spreekt van deze realiteit. Zij verklaart ook waarom plotseling bepaalde figuren de massa's boeien. Dat deze transcendente realiteit aan de orde is, blijkt ook uit de manier waarop mensen daarop reageren. Al vormt politiek geen natuurlijke werkelijkheid, toch schikken mensen zich niet gedwongen. Zij bespeuren (eventueel impliciet) dat er een inzichtelijke grond bestaat om zich te schikken, waardoor deze reactie een *vrije* daad blijft. Tegelijk gaat hun motivatie dieper dan rationeel. Mensen reageren op politiek handelen en politieke autoriteit met 'bewonderend ontzag' ('awe'). In dit ontzag steekt een element van 'genot' ('delight') en van 'huiver' ('terror'). Deze door het hart bepaalde affectieve reactie op politieke autoriteit zou ongegrond zijn wanneer wij daarin alleen te maken hadden met een medemens, die eventueel door onszelf gemachtigd is. Zij laat zien dat mensen op de realiteit van Gods historisch handelen gestuit zijn, ook als zij zich dit niet bewust zijn.¹⁶²

Het voorgaande verklaart ook dat door mensen uitgeoefende politieke autoriteit tegelijk onnatuurlijk blijft. Alle politieke autoriteit is immers uit God, en als Hij deze tijdelijk uitoefent via mensen ontstaat spanning. In plaats van de rechtstreekse zelfbinding onder Gods autoriteit die bij de schepping hoort, vraagt zij dat wij ons richten naar een binding, die op het eerste gezicht door mensen opgelegd wordt. Daarbij gaat het niet om natuurlijke autoriteit of – zoals O'Donovan later formuleert – een natuurlijk 'goed' dat ons claimt. Dan zou het een natuurlijke reactie vormen om ons te schikken. Eigenlijk past het mensen echter niet om over elkaar politieke autoriteit uit te oefenen. O'Donovan herkent dit onnatuurlijke element in de schaamte rond de uitoefening van politieke autoriteit. Hij acht deze vergelijkbaar met de seksuele schaamte in een gevallen schepping. Vanwege dit 'onnatuurlijke' karakter van politieke autoriteit stemt O'Donovan niet in met reformatorische confessies die

¹⁶¹ TNA, 63 (over de contingentie en universaliteit van de oudtestamentische wet van God); DN, 12 ("Christian theology must assume the prophet's task, and accepting history as the matrix in which politics and ethics take form, affirm that it is the history of God's action, not sheer contingency but purpose"). 19vv ("The political act is the divinely authorised act"). 25. 37-41; JW, 31. 48; BI, 208v; WJ, 6-9 ("Justice is an act of moral discrimination that pronounces upon a preceeding act or existing state of affairs to establish a new public context (...) The form of the political act lies in this double aspect, retrospective and prospective, as pronouncement and foundation (...) The prospective object of the act of judgment is the securing of a public moral context, the good order within which we may act and interact as members of a community"). 53 ("Political freedoms and the practices of restraint in which they are embedded are simply *discovered within* our human experience of the world. This is the heart of what is said more simply by speaking of political authority as a work of 'providence'"). 128; O'Donovan, 'Political', 144 ("It is in a *tradition* of judgment, not in absolute justice itself, that political authority resides"); 247; O'Donovan, 'Gerechtigheid', 3v.

¹⁶² WJ, 128. 130 ("To oblige us freely to do something, authority must present us with a reason for doing it. Action is free only as it is intelligible..."). 132 ("...awe, a wonder that is both delight and terror. Freedom begins in delighted astonishment"). 133 ("Confronted with political authority in particular, we respond with the same combination of freedom and awe..."). 135. 231.

de autoriteit van regeerders besloten zien in het vijfde gebod als uitbreiding van de natuurlijke autoriteit van ouders. Politieke autoriteit is van een andere orde.¹⁶³

Uit het karakter van het politieke handelen volgt dat dit altijd het stempel van de voorlopigheid houdt. In vergelijking met Gods eschatologische rechtzettende oordeel blijft het provisorisch. Het bewerkt op geen enkel terrein definitieve oplossingen en mag dus geen 'reddende' pretenties voeren. God gebruikt het om leven en samenleven te continueren. Ook kan Hij het zegenen door er enige historische vooruitgang mee te bewerken. Zelfs kan het werk van Christus deze zegen versterken. Dan nog blijft de uitkomst moreel ambigu. Het kwaad wordt beteugeld maar niet werkelijk uitgeroeid. In het politieke handelen zelf blijft dit kwaad juist aanwezig. Gods voorzienigheid bestrijdt menselijk kwaad via ander menselijk kwaad. Daarom hoort bij het rechtzettend oordelen altijd een element van twijfel en bescheidenheid. Vergeten wij dit en verbinden wij grootse idealen aan het politieke handelen, dan zullen deze vroeg of laat omslaan in een demonische vertekening. De regeerders van de 'oude eeuw' verkeren immers in opstand tegenover God. Hoe minder bescheiden hun optreden is, des te meer die opstandigheid zal uitkomen. Zowel de liberale als de meer sociale versies van de moderne politiek vergeten deze bescheidenheid. Met idealen rond het individu of het collectief proberen beiden op een historistische manier de natuurlijke orde en de historische beperkingen te ontkennen of te overwinnen.¹⁶⁴

Voor de staat impliceert O'Donovans visie dat haar eigenheid niet gezocht mag worden in haar geweldsmonopolie. Politieke autoriteit kan weliswaar niet zonder macht die in staat is om zich door te zetten, maar deze is afgeleid van de dienst aan het recht en is bijkomend bij de 'act of judgment' die het wezen van politiek vormt.¹⁶⁵

3.6.2 Representatie

Wil er sprake zijn van politieke autoriteit, dan moet deze daadwerkelijkheid wel representerend zijn. In O'Donovans opvatting van politiek neemt het concept 'representatie' een prominente plaats in. De 'political act' wordt niet alleen door een regeerder *ten behoeve van* de samenleving verricht. De regeerder doet dat ook *namens* de samenleving zelf. Zijn handelen representeert niet alleen Gods handelen, maar ook de samenleving met haar identiteit. Anders dan veel hedendaagse politieke theorievorming beschouwt O'Donovan representatie niet als een voorwaarde die aan het politieke handelen vooraf gaat en die politieke autoriteit legitimeert. Representatie vormt een dimensie in dat politieke handelen zelf.¹⁶⁶

¹⁶³ *RMO*, 124-130; *WJ*, 12 ("All authority from God", the apostle said. And we know that that must be true, precisely because of the contradictions and tensions that arise when we are mandated to exercise authority over one another"). 29v. 54.

¹⁶⁴ *WJ*, 13v. 29. 144.

¹⁶⁵ *BI*, 2; *WJ*, 141 ("The state's claim to monopolize legitimate force is secondary; it derives from the harnessing of power to the service of right and tradition ... Political authority enacts judgment, and action expends power").

¹⁶⁶ *BM*, 32vv; *DN*, 61. 125vv. 169. 235vv; *WJ*, 11 ("To put our finger on this narrowly political role, we must single out its *representative* function: a political act with political authority occurs where not only the *interests* of the community are in play, but the *agency* of the community as well"). 129. 180

De relatie tussen samenleving en politieke autoriteit blijft daarbij contingent. Dat deze overheid op dit moment deze gemeenschap regeert, is niet meer dan een historische constellatie die onder Gods voorzienigheid ontstond maar ook weer kan en mag veranderen. Overheden kunnen wisselen en aard en grenzen van samenlevingen variëren. Hier ziet O'Donovan een waarheidsmoment in moderne contracttheorieën. In overheidsgezag schuilt een moment van onderlinge afspraak. Er bestaat geen natuurlijke lijn van samenleving naar overheid en evenmin van overheid naar God. God regeert over overheid en samenleving. Onder zijn regering kennen beide elkaar ook in een horizontale verhouding. O'Donovan sluit zich aan bij de calvinistische gedachte van een 'verbond' dat beide aangaan voor Gods aangezicht. Ook als dit niet daadwerkelijk gebeurt, moet het als hypothetische acte gepostuleerd worden. Op een bepaald moment in de geschiedenis antwoorden regeerders en samenleving bewust of onbewust op Gods voorzienigheid door zich aan elkaar te verbinden. De regeerder oefent namens God de noodzakelijke politieke autoriteit uit in de betreffende samenleving. De samenleving erkent de regeerder en aanvaardt deze daarin ook als haar eigen representant. Zo erkent zij uiteindelijk Gods voorzienigheid.¹⁶⁷

Uit enkele plaatsen in O'Donovans oeuvre blijkt dat hij representatie ziet als een antropologisch fenomeen, waarbij wij wel moeten beseffen dat alle antropologie voor hem ook christologisch bepaald is. Al in *Thirty* uit 1986 constateert hij dat representatie bij alle menselijk samenleven hoort. Een menselijke gemeenschap heeft kennis van zichzelf, maar deze kennis kan niet bestaan als één ongebroken geheel en zonder bemiddelende instanties. In elke samenleving ontvangen een of meer elementen een symbolische waarde. Als deel representeren zij het geheel. Het samenleven zelf vormt daarbij een voorstructurele werkelijkheid, maar het representerende symbool geeft er structuur aan. In *Ways* stelt O'Donovan dat alle praktische taken waarbij mensen gemeenschappelijk betrokken zijn, vragen om representatie. Iets of iemand maakt dit gezamenlijke handelen zichtbaar of symboliseert het. Waar zulke taken gepaard gaan met leiderschap of coördinatie, zien wij dat duidelijk. Ook los daarvan komt het alleen tot gezamenlijk optreden als die gezamenlijkheid in iets of iemand te herkennen valt. In de representant herkent men zichzelf en de handelende gemeenschap waarvan men deel uitmaakt. Representatie hangt dus ook samen met de aard of identiteit van de betreffende gezamenlijke actie.¹⁶⁸

("...representation is not a *preliminary* to government, but the *substance* of government"); O'Donovan, 'Concept', 25 ("Society's shared knowledge includes self-knowledge; those who share a common truth share also a truth of their own community *in* the truth. But this self-knowledge is achieved by symbolic representation, singling out from the whole an element that will stand concretely for the whole"). 31; verhelderend voor het representatieve karakter van de 'political act': O'Donovan, 'Political', 247 ("The primary object of attention should be a certain type of human (also, humane) *act*: the 'political' act we may call it. This occurs when God authorises the action of one or few to be performed on the part of many. It is representative, effective, and it constitutes the society in which and for which it is done as a political society that acts in and through it"); zie voor de plaats van representatie in de politieke theorie: F.R. Ankersmit, *Macht door representatie, Exploraties III: politieke filosofie*, Kampen: Kok Agora, 1997 (m.n. 9-20); Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Henk de Smaele, Jo Tollebeek (red.), *Politieke Representatie*, Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2002.

¹⁶⁷ DN, 49; WJ, 162.

¹⁶⁸ TNA, 78vv; WJ, 159 ("Political representation is a special case of a wider phenomenon ... Representatives afford us a sense of ourselves in action, an 'identity' that is not the whole of what we know about

Ook het politieke handelen is een vorm van gezamenlijk handelen en de politieke representatie hangt dus samen met de genoemde antropologische realiteit. Het gaat om een deel van de samenleving dat staat voor het geheel. Er is bovendien sprake van een concrete structuur van handelen die het voorstructurele samenleven vertegenwoordigt. Toch vormt politieke representatie een geval apart.

In de eerste plaats gaat het hier niet om een van de vele deeltaken waar omheen zich menselijke deelgemeenschappen vormen. Het gaat hier om 'de samenleving' als de overlappende realiteit van al die concrete verbanden van samen leven en samen handelen. Een grotere gezamenlijkheid dan 'de samenleving' is gedurende de huidige bedeling onmogelijk. Tegelijk heeft deze 'samenleving' geen eigen deeltaak of project, zoals de onderliggende gemeenschappen. Politieke representatie betreft de samenbinding tussen mensen in het kader van deze overlappende realiteit.¹⁶⁹

In de tweede plaats blijkt het eigen karakter van de politieke representatie doordat zij samen hangt met een verdedigend handelen. Het 'common good' dat mensen in de genoemde veelheid van kleinere gemeenschappen delen en zoeken, dient verdedigd te worden tegen veelvormige aanslagen van het kwaad. Alleen door dit rechtzettend oordelend handelen in dat veelvormige veld ontstaat de representatie van de overlappende realiteit als geheel. Als mensen dit politieke handelen herkennen en zo de politieke autoriteit erkennen, leren zij daarin tegelijk zichzelf kennen in het verband van dat overlappende geheel. Zij ontdekken zichzelf als een volk met een eigen identiteit en een 'common good'.¹⁷⁰

Het speciale karakter van politieke representatie blijkt ten slotte nog sterker uit een derde trek. In de 'political act' was een transcendente werkelijkheid aan de orde, terwijl menselijke politieke autoriteit eigenlijk onnatuurlijk bleek te zijn. Menselijke representaties zijn passend rond die veelheid aan deeltaken. Het omvattende geheel van samenleven kan en mag echter alleen in God bestaan. De beperkte omvattende samenlevingen uit deze bedeling duiden immers op de echte omvattende samenleving die de hele mensheid wil omvatten. Tijdens de geschiedenis van een gevallen schepping bleek alleen Christus het recht te bezitten op de representatie van dat geheel. Daarom moeten politieke representaties bescheiden blijven. Juist hier dreigt het gevaar van idolatrie. Samenlevingen creëren dan politieke representanten naar hun eigen beeld en gelijkenis. Vanwege de transcendente dimensie die aan de orde is, gaan zij deze vereren of omringen met onverantwoorde pretenties en verwachtingen. Deze zelfverering door het schepsel via het schepsel vormt het wezen van afgoderij. Politieke autoriteit neemt daardoor gemakkelijk demonische gestalten aan.

ourselves, but locates certain specific endeavours as part of a larger corporate undertaking"); Oliver O'Donovan, 'Response to Bernd Wannenwetsch', in: Bartholomew, *Royal*, 221-224, 222.

¹⁶⁹ *WJ*, 28. 42.

¹⁷⁰ *COL*, 29. 31v; *WJ*, 23 ("Political judgment prevents the fragmentation of the public space into myriad private spaces..."). 57 ("Governments task is to respond to *threats* to the common good, repelling whatever obstructs our acting freely together"). 149. 150 ("To see ourselves as a people is to grasp imaginatively a common good that unifies our overlapping and interlocking practical communications, and so to see ourselves as a single agency, the largest collective agency that we can practically conceive"). 154 ("The people is imaginatively envisaged when and as its common good is in need of defense ... Political authority does not 'make' a people; it 'finds' it").

Geen samenleving blijft hiervan helemaal vrij. Juist daarom moet politieke representatie nooit meer willen zijn dan een dienende reflectie van de ware representant.¹⁷¹

In verband hiermee zal en moet politieke representatie tijdens de geschiedenis pluraal blijven. Het streven naar één omvattende werldsamenleving met één wereldregering miskent dat alleen het eschatologische koninkrijk van Christus die stand van zaken zal brengen. Tussen de concrete deelgemeenschappen uit het heden en de wereldwijde samenleving van de toekomst kunnen gedurende de geschiedenis alleen maar provisorische, beperkte en contingente ‘politieke samenlevingen’ of ‘volken’ bestaan met tijdelijke identiteiten. Zij worden niet gevormd rond een gezamenlijk ‘project’ of ‘ideaal’, maar in de gezamenlijke gerepresenteerde afweer van het kwaad dat de deelgemeenschappen bedreigt.¹⁷²

Volken en samenlevingen zijn daarom geen ‘natuurlijke’ realiteiten. Zij vormen zich onder Gods beschermende voorzienigheid, die zich bedient van politiek handelen. Zo ontstaat een traditie van aan elkaar gerelateerde politieke handelingen en daarmee van wetten. In die traditie ligt een eigen identiteit besloten. Nadat een samenleving zo een tijdlang dienst gedaan heeft, leidt diezelfde voorzienigheid weer tot een nieuwe constellatie. O’Donovan waarschuwt daarom tegen het verabsoluteren van identiteitskenmerken als ‘natuurlijk’, waarbij hij denkt aan zaken als volksaard, taal en cultuur. Tevens waarschuwt hij tegen het verabsoluteren van een bepaalde historische fase, bijvoorbeeld die waarin een volk gevormd werd of een dynastie ontstond. Ook bestaande structuren moeten niet tot elke prijs verdedigd worden. Zo kan in een uit verschillende bevolkingsgroepen samengesteld land het besef van gezamenlijke representatie door een centrale overheid ineens verdwijnen. Ook kan een volk zich in een dictator niet (meer) gerepresenteerd zien.¹⁷³

Dit inzicht mag echter niet omslaan in ‘social engineering’. Daarvan is sprake wanneer mensen op een kunstmatige manier zelf eenheden vormen en opleggen aan concrete gemeenschappen, zonder een beginnende traditie van gezamenlijk rechtzettend handelen en zonder de herkenning die nodig is wil er sprake zijn van representatie. Daardoor zouden zij de rol van Gods voorzienigheid overnemen.¹⁷⁴

Bij de vorming van politieke gemeenschappen vervullen volgens O’Donovan de concepten van tijd en plaats dus een centrale rol. Dat een bepaald netwerk van deel-samenlevingen op een bepaald moment in de geschiedenis een volk vormt, gaat uiteindelijk terug op het feit dat zij samen een plaats in de wereld delen en op die plaats samen een stukje geschiedenis hebben doorgemaakt. Die geschiedenis wordt

¹⁷¹ *TNA*, 79. 86; *PC*, 26 (“...the constant yearning of human politics for the seat of divinity and the exercise of omnipotence”); *DN*, 47vv (“The community is a political community by virtue of being a worshipping community...”). 125v. 148. 233; *COL*, 41v; *WJ*, 70. 57 (“The notion of representation in the Western political tradition is grounded on the relation of redeemed humanity to Christ, the representative of all humanity in his death and glorification ... In Christ: that much-discussed prepositional phrase sums up the belief in moral identity”). 158 (“...the representative solidarity of a people in its ruler reflects, while it cannot eclipse, the universal solidarity of mankind in its head”).

¹⁷² *DN*, 268 (“...it is essential to our humanity that there should always be foreigners, human beings from another community who have an alternative way of organising the task and privilege of being human”); *WJ*, 152. 254.

¹⁷³ *WJ*, 145 (“...act of political reform ... justified revolution...”). 147v (over het uiteenvallen van het voormalig Joegoslavië omdat er een plotseling relocatie optrad van de onderliggende traditiestromen en daarmee van identiteit).

¹⁷⁴ *WJ*, 173.

‘verteld’ en zo voortgezet. Deze door de gedeelde plaats bepaalde traditie geeft aan een samenleving identiteit. Wie haar ontkent of doorkruist, blaast het politieke samenleven als blijk van Gods geduldige voorzienigheid op. Wie haar echter verabsoluteert, vergeet het contingente karakter van politieke representatie. In een volgende periode kunnen de grenzen van de betreffende plaats en de aard van de gezamenlijke geschiedenis en dus de identiteit van de betreffende samenleving anders zijn. Dan moet die nieuwe constellatie gehonoreerd worden als blijk van Gods voortgaande voorzienigheid. Politieke samenlevingen zijn niet meer dan provisorische hulpmiddelen op weg naar de wereldwijde eschatologische samenleving rond Christus.¹⁷⁵

Ten slotte wijs ik op het affectieve, quasi-erotische, karakter van deze representatie. De erkenning van de representant vormt geen rationele conclusie in het kader van een formele legitimatieprocedure. Een ‘wettige verkiezing’ en daarmee een formele legitimatie garandeert bijvoorbeeld nog niet dat de politieke autoriteit werkelijk representerend is. God heeft de mensheid volgens O’Donovan geschapen met een geheim dat dieper ligt. Zij is bedoeld om één te zijn in de weg van een gedeelde liefde. Daarbij ging het oorspronkelijk en gaat het uiteindelijk om het delen van de liefde voor God en Christus. Daarin alleen vormt de mensheid een eenheid. Politieke representatie die daarvan een bescheiden en dienstbare reflectie moet vormen, mag daarom nooit deze diepere affectieve laag in het menszijn verwaarlozen. Tot representatie komt het alleen via een vorm van herkenning en daarmee van affectieve beeldingskracht. Men moet zichzelf en zijn gemeenschap herkennen in de politieke autoriteit die het gedeelde goed beschermt. Zonder een element van ‘bewonderend ontzag’ en dus zonder een bescheiden ‘reflectie van worship’ komt het niet tot vrije affectieve erkenning van politieke autoriteit. Dan ontstaat een tekort in de representatie dat het voortbestaan van een politieke samenleving bedreigt.¹⁷⁶

In O’Donovans denken over representatie herkennen wij de klassieke augustiniaanse correlatie tussen godskennis en zelfkennis. Door samen God te kennen (of diens representant of substituut) kent een menselijke gemeenschap zichzelf. Identiteit is dan ook onmogelijk zonder dit kennen.¹⁷⁷

¹⁷⁵ *BI*, 301. 307. 318 (“Concrete universalism consists in seeing the particular place as an instance of the universal”). 319 (“Contingent historical circumstances have thrown the nation together in *this* form, which is at once open to challenge and yet the only form available to us”); *WJ*, 69v (“Communications are sustained by tradition, and tradition is a continuity of practices, learned, repeated, and developed ... The subject of histories are places”). 150v. 255 (“Place, the determinant of society...”); O’Donovan, ‘Deliberation’, 132v; O’Donovan, ‘Freedom Loss’.

¹⁷⁶ *WJ*, 151 (“To see ourselves as a people is a work of ‘moral imagination’, as insight into reality, the reality of what we are given to be and do together”). 161 (“We speak of this ‘seeing’ of ourselves in the representative as ‘recognition’ ... Underlying many ancient political conceptions, there is a visual aesthetic ... These elicit something akin to erotic fascination. Eros is that form of love which responds to visual beauty...”). 180 (“‘Recognition’, with its complex balance of the cognitive and affective, is essential to true representation ... we screen out those very moral sympathies that cement the bond between a people and its government. But these are an aspect of the people’s identity with itself”); vgl. *COL*, 11vv.

¹⁷⁷ *WJ*, 319.

3.6.3 Communicatie

Menselijke politiek vormt volgens O'Donovan een tijdelijk verschijnsel waarvan God zich bedient in verband met de inbraak in de schepping door kwaad en zonde. Dit dient het samenleven.

Om de aard van dit samenleven te ontdekken, wendt hij zich tot de kerk. Daarin treffen wij immers het begin aan van die omvattende gemeenschap, die anders dan de beperkte samenlevingen uit het saeculum niet meer ontstaat via provisorisch rechtzettend oordelen. De kerk leeft uit het eschatologisch oordeel dat in Christus eens en voor goed gegeven is en wacht op de openbaarwording daarvan in het eschaton. Anders dan de politieke samenleving vormt de kerk daarom een samenleving die niet oordeelt. Daartoe roept Christus haar zelf op in de Bergrede. Tegelijk zegt Hij in een ander woord: oordeel voor jezelf. De kerk is nog onderweg en anticipeert de toekomstige samenleving van het koninkrijk. Zij valt daarmee niet samen en heeft nog steeds te maken met zonde in haar midden. Vanuit het gegeven oordeel in Christus leert de christen zichzelf kennen om vervolgens het kwaad uit zijn eigen leven weg te doen. Zo ontstaat in de kerk zonder provisorisch rechtzettend oordeel telkens weer de nieuwe context van leven en samenleven. In deze nieuwe gemeenschap in Christus is dus tegelijk een bijzondere vorm van individuele verantwoordelijkheid tegenover Christus aan de orde. Dit individuele en gemeenschappelijke kunnen zonder elkaar niet bestaan.

Nu begrijpen wij dat O'Donovan de kerk enerzijds typeert als een 'politieke gemeenschap' en anderzijds spreekt van een 'counter-political' moment in de kerk. Bij die eerste karakteristiek denkt hij aan Gods politiek, waarvan alle aardse politiek een reflectie moet zijn. Daarin vallen politiek en 'worship' samen. Wat aardse politiek typeert (rechtzettend oordelen op weg naar het eschaton) is overbodig geworden. De kerk leeft al uit dit eschaton. Zij is de politiek voorbij. Zo laat de kerk de oorspronkelijke sociale aard van de mensheid oplichten. Een adequate leer over de samenleving hangt af van de ecclesiologie.

In die leer over het samenleven zet O'Donovan het concept 'communicatie' centraal. Dat duidt niet alleen op de uitwisseling van informatie, maar op het delen en gezamenlijk bezitten van allerlei 'goederen'. Samen leven betreft geen secundaire realiteit van individuen die daarvoor op rationele gronden en uit eigenbelang kiezen. Aan mensen is een liefde of begeerte eigen die hen samensmeedt. Deze liefde doelt uiteindelijk op God zelf. De kerk is een gemeenschap waarin men Gods Geest communiceert en zo God zelf in liefde bezit. Tegelijk mag dit liefdevolle begeren zich ook richten op geschapen goederen en op het individu, maar altijd onder de augustijniaanse voorwaarde dat deze liefde zich daar doorheen ten diepste uitstrekt tot God. In het liefhebben en communiceren van die goederen hebben mensen dan God lief en communiceren zij zijn Geest. Mensen leven samen door deze affectieve werkelijkheid die bestaat in de binding aan de autoriteit van God. De eigen aard van dit samenleven blijkt in de apostolische kerk doordat deze twee klassieke samenlevingsstructuren verenigde en zo hervormde. Zij was zowel de vervulling van de klassieke privé-sfeer in de 'oikos' als de ware publieke sfeer van de 'polis'. Zij communiceerde het woord en zij deelde het brood. Concrete vernieuwende effecten daarvan her-

kent O'Donovan in de geschiedenis van 'christendom' doordat de kerk zich presenteerde als corporatieve bezitster van goederen.¹⁷⁸

De communicatie als geheim van menselijk samenleven draait dus niet om grootse projecten, die collectief (en dus langs politieke weg) worden nagejaagd. O'Donovan spreekt kritisch over theorieën die voor elke aardse (politieke) samenleving een 'common good' of een hoger doel nodig achten, dat gezamenlijk wordt nagestreefd. Zijns inziens pakken deze dwingend uit en zij belasten de politieke samenleving met 'reddersambities', die aan Christus toekomen. Om sociaal te zijn heeft de mensheid geen collectief vastgesteld 'common good' nodig. De mensheid is sociaal krachtens Gods schepping en in de gezamenlijke liefde tot God. Daarom spreekt O'Donovan even kritisch in de richting van het liberalisme dat van geen 'common good' wil weten omdat het de individualiteit verabsoluteert. Wel herkennen wij in zijn reserve bij een omvattend maatschappelijk 'common good' een liberaal belang. Anders dan liberalen menen, is het gezamenlijk bezitten en communiceren van 'goederen' echter wezenlijk voor het menselijke samenleven. Het mag daarbij echter niet gaan om één omvattend 'goed' op politiek niveau. O'Donovan denkt aan de veelheid aan gewone aardse goederen die tot het leven van mensen behoren. Mensen delen eten en drinken. Zij zijn op elkaar aangewezen voor kennis en wijsheid. Ze leven in verschillende soorten affectieve relaties. Deze nederige geschapen realiteiten vormen de gedeelde goederen waaromheen de al eerder genoemde deelgemeenschappen zich groeperen. Over deze realiteiten gaat ook de menselijke woordcommunicatie en deliberatie. Zo ontstaat een veelvormig en gedifferentieerd patroon van menselijke gemeenschappen. Deze overlappen elkaar en vormen een netwerk van gezamenlijk bezitten. O'Donovan sluit zich op dit punt aan bij een grondgedachte van de neocalvinistische filosoof Herman Dooyeweerd. Voor de verwevenheid van kringen in dit netwerk hanteerde hij de term 'encaptisch'.¹⁷⁹

¹⁷⁸ DN, 112v; 159. 259. 285; WJ, 36. 234. 238 ("Through the lens of this post-political society, political theology can view as in a mirror the pre-political society of God's creation, and can understand political judgment as a moment in parentheses between the two, an interim service..."). 267vv ("The church was not merely the sum of its households, but had its political center"). 270. 272. 282 ("Private wealth, having been poured into the household first, ends up in the city-church, the first of the many corporate proprietors of Christendom"). 293 ("The counter-political moment takes effect as the church takes form as a *koinonia* of the Holy Spirit in the midst of society's communications. But there is another way of approaching the counter-political moment. It takes effect, too, when individual believers, as subjects of two political realms, present and future, judge for themselves").

¹⁷⁹ COL, 19v (met Augustinus: "A people is a gathered multitude of rational beings united by agreeing to share the things they love"). 27vv; WJ, 57 ("And so political authority has no special mandate to pursue a public goal, 'the common good' conceived of as a giant millennium dome. Mankind in his and her native social existence, to the extent that that is not impeded and hindered by sin, serves the common good simply by being *societas humana*"). 61 ("The reactive principle ... supposes that harmony is not a design conceived in a ruler's head, but a nexus of social communications that exist and flourish antecedently"). 67. 156v. 248 ("Divine providence never allows two human beings to work together without discovering some kind of community"). 252 ("...overlapping spheres of communication ... They invite a unifying conception, a word that draws them together, relating the rationale of each to the rationale of the others. This comprehensive word presents us with the whole that we call a 'society' ... a sphere of spheres"). 297; de waardering voor Dooyeweerd lijkt een nuancering van zijn eerdere kritiek op diens differentiatie-model (RMO, 50vv, zie ook 7.5.2.3); zie voor het debat over het 'common good' bijvoorbeeld David S.J. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, New Studies in Christian Ethics 22, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

In deze communicatie blijft een onvervreemdbare ruimte voor het individu. Immers, de gemeenschap bestaat niet als voorgegeven structuur waarin het individu zich moet schikken. Zij bestaat in God en in de geschapen goederen via welke wij Hem liefhebben. Juist doordat ieder mens met die realiteit een eigen verhouding heeft, ontstaat er gemeenschap. Individualiteit en socialiteit vormen twee zijden van dezelfde werkelijkheid.¹⁸⁰

Deze samenlevingsvisie impliceert dat politiek een bescheiden plaats moet innemen. Zij vormt geen instrument in dienst van het individu. Zij mag echter ook geen omvattende socialiteit met een eigen doel construeren. Zij vormt een interimdienst tussen een prepolitieke en postpolitieke realiteit van veelzijdig samenleven in God. Dit interimkarakter moet doorklinken in haar handelen. Gedurende het saeculum kan het menselijk samenleven niet bestaan zonder politiek handelen, maar dit moet nooit meer willen doen dan een context creëren waarin dit samenleven zelf voorlopig weer verder kan. Hieraan zijn twee aspecten verbonden. Elk *individu* moet de mogelijkheid ontvangen om sociaal te zijn. Dat wil zeggen: ieder moet kunnen participeren in dit gedifferentieerde netwerk van gemeenschap. O'Donovan noemt deze participatie 'work'. Zonder 'werk' (de mogelijkheid om te participeren in de communicatie) is een mens afgesneden van zijn wezen. Daarnaast moet de betreffende politieke *samenleving* met haar door plaats en tijd bepaalde traditie en structuur in haar eigenheid tot bloei kunnen komen.¹⁸¹

Zo worden ook twee op het eerste gezicht tegenstrijdige accenten bij O'Donovan transparant. Enerzijds beschouwt hij de samenleving als de eigenlijke werkelijkheid en de politiek als een bescheiden interimdienst daarbinnen. Anderzijds keert hij zich tegen sociologische opvattingen van een 'hoofdloze' samenleving en acht hij geen samenleving mogelijk zonder politieke autoriteit. Het gaat hem om de ene wereldwijde samenleving in Christus. Deze staat los van menselijke politiek, maar niet van Gods regering. Zij is dus niet 'hoofdloos'. Bovendien vallen de politieke samenlevingen uit het saeculum daarmee niet samen. Hun bestaan is ondenkbaar zonder menselijke politieke autoriteit en dus evenmin 'hoofdloos'. Bij de uitoefening daarvan moet echter de prioriteit van die nieuwe christologische samenleving van de toekomst in beeld komen. Dat zal zorgen voor de nodige politieke bescheidenheid, ook ten opzichte van het geschapen netwerk van menselijke deelgemeenschappen.

Daarom kan O'Donovan het afscheid van 'christendom' door de moderne westerse wereld typeren als een eigenmachtig, voortijdig eschaton. Terecht is de intuïtie dat 'christendom' eens moet aflopen, want het gaat om de samenleving en niet om de politiek. Door dit evenwel binnen het saeculum tot stand te brengen, neemt de moderniteit afscheid van de autoriteit waarvoor God in zijn voorzienigheid zorgde. Als

¹⁸⁰ *PSL*, 20. 37. 64. 95. 102v. 132v; *DN*, 73v. 80 ("The community is the aboriginal fact from beginning to end ... The conscientious individual speaks with society's own forgotten voice"); *WJ*, 74-76. 315v ("...is the effect of participation in a body of which I am, in fact, by no means the only one ... My knowledge of myself is made new, as though I had not known myself before, stretched out to fill the dimensions of the new man in Christ, who is not distributed and divided among us in partial lots, but is wholly present in each, equally present in all ... That is to say, the sense of self as agent is fully situated within a knowledge of God's redeeming work in one body which has many members ... but not as if I had discovered the impracticability of my youthful heroic ideals and settled down to a conformist middle age, but because I conceive myself *within* the multitude as the site of a personally unique experience").

¹⁸¹ *WJ*, 139v. 251; vgl. *DN*, 279.

gevolg daarvan ontstaat tijdens de moderniteit een crisis rond politieke autoriteit die op haar beurt leidt tot impasses op het vlak van de samenleving.¹⁸² O'Donovans samenlevingsvisie verschilt van andere, al bestaan er ook raakvlakken. Door zijn transcendente en tegelijk dispensationeel gekleurde autoriteitsconcept kan hij tegelijk met het socialisme de overheid in de samenleving maximaal belangrijk achten en met het liberalisme de taak van diezelfde overheid binnen de samenleving minimaal dwingend en vertegenwoordigend houden. Van de rooms-katholieke subsidiariteitsgedachte verschilt hij doordat deze in haar oorspronkelijke vorm inzet bij het corporatieve geheel om in dat kader relatieve ruimte te laten aan kleinere deelgemeenschappen. Bij O'Donovan is dat geheel een eschatologische realiteit en vormen juist de deelgemeenschappen de eigenlijke locaties van socialiteit. Daarin is hij duidelijk verwant met de lutherse standenleer of de neocalvinistische gedachte van een soevereiniteit in eigen kring. Een onderscheid met deze visies ontstaat doordat deze in dit patroon veelal ook kerk en staat een plaats toekennen. Voor O'Donovan past de kerk als voorproef van de eschatologische gemeenschap juist niet in dit model, terwijl hij de staat niet beschouwt als een sociale differentiatie maar als onder Gods voorzienigheid opgelegde onnatuurlijke structuur.¹⁸³

3.6.4 Internationale verhoudingen

O'Donovans visie op de internationale orde volgt uit zijn stelling dat deze pluraal moet blijven. Elke universele claim voor aardse autoriteit steekt Christus naar de kroon en grijpt voortijdig naar het eschaton. Sinds Babel voorkomt God in zijn voorzienigheid een allesomvattende collectieve identiteit. Het blijft bij 'genabuurde' identiteiten en daarmee corresponderende politieke eenheden. De mensheid kan niet zonder 'vreemdelingen'.¹⁸⁴

Deze plurale orde bestaat gedurende de laatste eeuwen in de vorm van naast elkaar levende natiestaten. Bij hun vorming spelen 'natuurlijke' gegevenheden (geografie, taal, onderlinge verbondenheid) een rol en dat mag ook. Ook in de omvattende eschatologische gemeenschap blijft de veelvormigheid. Op welke manier deze natuurlijke variaties samenhangen met afzonderlijke staten is echter historisch contingent. Hun omvang en grenzen zijn niet gebonden aan deze natuurlijke gegevens. De structuur 'natiestaat' beschouwt O'Donovan als een effect van Christus' regering sinds de exaltatie en als een rechtstreekse vrucht van 'christendom'. Als seculiere en in oorsprong opstandige werkelijkheid krijgt zij echter ook O'Donovans kritiek te verwerken. Al sinds de advent verkeert zij, zegt hij, in problemen. Toch domineert een milde kijk. Juist de structuur 'natiestaat' brengt de identiteit van een bevolking samen met historiciteit en stelt ons in staat om tegelijk waardierend en relativierend te

¹⁸² DN, 243v; WJ, 238; O'Donovan, 'Political', 245 ("Yet the societies we *actually* inhabit are politically formed" – curs. althdb).

¹⁸³ BI, 235v. 239. 245; WJ, 254. 259.

¹⁸⁴ DN, 65v. 70vv; O'Donovan, 'Deliberation', 133 ("God allows only *neighbourly* identities, not universal ones, as we are taught by the story of the Tower of Babel"); zie over de problematiek van de internationale sfeer: W. Thomas (ed.), *Global Justice*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001; John Rawls, *The Law of Peoples, With 'The Idea of Public Reason Revisited'*, 4-2002 (1999), Cambridge, MA: Harvard University Press; Gert Verschraegen, Ronald Tinnevelt, (red.), *Internationale rechtvaardigheid, Over politiek en ethiek in een mondiaal tijdperk*, Kapellen: Pelckmans, Poggé, 2005.

spreken. Waarderend is bijvoorbeeld O'Donovans analyse dat de natiestaat de onmisbaarheid van politieke autoriteit handhaaft en deze tegelijk ondergeschikt houdt aan Christus. Regeerders worden immers functioneel ten opzichte van een structuur die hen overleeft.¹⁸⁵

Zoals binnen een natiestaat recht en wet herinneren aan Christus' hogere autoriteit, is dat ook tussen natiestaten het geval. Over landsgrenzen heen doet een aantasting van het recht een appèl op mensen, zoals bij genocide. Er zijn kennelijk zaken die de mensheid als geheel aangaan. Deze autoriteit van recht en wet heeft dus wel een universeel karakter, ook als er geen universele politieke autoriteit bestaat. O'Donovan pleit hier voor het hernemen van de vroegmoderne theorie van Grotius over een internationale rechtsorde. Staten moeten zich in het internationale verkeer binden aan een recht dat boven hen uitgaat. In een seculier kader spreekt dat recht van de universele autoriteit van Christus zelf.¹⁸⁶

Daarom waardeert O'Donovan de Verenigde Naties. Deze vormen geen wereldregering, maar dienen het samenleven van natiestaten binnen één rechtsorde. Zij vormen een instrument van Gods christologisch gestempelde voorzienigheid. Het opkomen van internationale terrorisme vormt met zijn netwerkkarakter voor deze rechtsorde van samenlevende natiestaten een ernstige bedreiging. Vanuit deze visie acht O'Donovan het groeiende modieuze antistatelijke internationalisme en de postmoderne deconstructie van de natiestaat onwijs. Wij zullen nog treuren om het verlies van de natiestaat. Ondanks al haar feilen is deze vrucht van 'christendom' van grote waarde voor de provisorische orde in de wereld. Tegelijk wordt het belang van de VN als rechtsinstituut groter. Zou ook dit falen, dan lijkt het einde gekomen. Onmiddellijk na deze ontboezeming, corrigeert hij echter zichzelf: zolang de geschiedenis voortduurt, vindt Gods voorzienigheid nieuwe instrumenten.¹⁸⁷

O'Donovan wil in de internationale sfeer de keuze tussen realisme en idealisme te boven komen. Beide missen zicht op Gods voorzienigheid als kader voor politieke autoriteit. Het idealisme plaatst politiek rechtstreeks in het koninkrijk en creëert daardoor te hoge verwachtingen voor deze bedeling. Het realisme relativeert deze niet vanuit de eschatologie maar vanuit een pessimistische antropologie. Daardoor bestaat te weinig oog voor werkelijke effecten van het koninkrijk in de geschiedenis. Politiek moet haar reddende aspiraties prijsgeven en het houden bij rechtzettend oordelen. Wie verder gaat, speelt afgodische machten in de kaart, zoals O'Donovan kritisch vaststelt in het ambitieuze project van een 'Weltethos' bij Hans Küng en Helmut Schmidt. Er is geen andere weg dan die van de bescheiden inzet voor een relatieve gerechtigheid. Deze blijkt onder Gods voorzienigheid dan ook telkens weer mogelijk. Dankzij Christus' regering zijn echte verbeteringen denkbaar. Zoals wij

¹⁸⁵ *DN*, 241v.

¹⁸⁶ *WJ*, 211. 214 ("The kingdom of God can have no concrete representation upon earth except the indirect one afforded by the church."); O'Donovan, 'Deliberation', 130v.

¹⁸⁷ *DN*, 72. 267v; *BI*, 320 ("We may well shed tears for the nation-state and lament the fragility of its good"); *JW*, 136; *WJ*, 215. 217v. 226 ("Fragile as the authority of the UN is, the effect of its operations is of very great importance").

nog zullen zien beschouwt hij juist de VN als directe vrucht van de afwijzing van het dilemma tussen realisme en idealisme in de leer van de rechtvaardige oorlog.¹⁸⁸

3.7 Moderniteit en ‘counter narrative’

3.7.1 Moderniteitskritiek

Hoofdstuk twee leidde tot de conclusie dat O'Donovans christendomtheorie dienstbaar wil zijn aan zijn analyse van de huidige laatmoderne periode van de westerse samenleving. Zij voert tot een interpretatie van het verleden, van waaruit hij het heden wil kennen om in het licht daarvan te komen tot adequate politiek-ethische bezinning en een daaruit geboren praktijk. Rond zijn christendomtheorie participeert O'Donovan dan ook in de wijsgerige discussies over de moderniteit. Daarbij distantiëert O'Donovan zich van het zogenaamde ‘postmodernisme’. Hij beschouwt dit als de meest recente ‘revised edition’ van de ‘master narrative’ van het modernisme. O'Donovan spreekt liever van ‘laatmodernisme’, al vangt deze periode bij hem wel eerder aan dan die van het postmodernisme. Het postmodernisme viert de deconstructie van het modernisme en proclameert het principe van de pluraliteit tegenover dwingend eenheidsdenken. Volgens O'Donovan presenteert daarin het modernisme zelf zijn eigen ondergang onder het mom van een hoogtepunt en maakt het in een laatste stuip trekking van de veelheid waarin het uiteenvalt, het eenheidsprincipe bij uitstek. Daarbij gaat bovendien juist dat verloren waarin O'Donovan de moderne positieve erfenis van de christelijke traditie herkende.¹⁸⁹

Als moderniteitscriticus neemt O'Donovan een bijzondere positie in. Enerzijds beroept hij zich op de wijsgerige moderniteitskritiek van bijvoorbeeld Leo Strauss en Alisdair MacIntyre en lijkt hij theologisch affiniteit te kennen met de postliberale narratieve benadering. Anderzijds waardeert hij juist verschillende moderne waarden, zoals vrijheid, individualiteit, eenheid en objectiviteit. Zo deelt hij de kritiek op het moderne funderingsdenken. Ook voor hem is een tijdloos universeel uitgangspunt ondenkbaar. Alle leven en denken zijn historisch en dus particulier. Ook zijn christologische concentratie past daarbij. Tegelijk poneert hij dat dit particuliere universele pretenties kent en ons terugbrengt bij het vaste fundament van een schepingsorde en een publieke geschiedenis die alle mensen delen. Bovendien relativeert

¹⁸⁸ PC, 115; Oliver O'Donovan, ‘A Global Ethic and Global Responsibilities: Two Declarations’, edited by Hans Küng and Helmut Schmidt. Londen: SCM, 1998 (review), in: *Studies in Christian Ethics* 13, 1, Edinburgh: T&T Clark, 2000, 122-128.

¹⁸⁹ DN, 227v. 272v. 284; BI, 3; WJ, xiii; de verhouding tussen moderniteit en postmoderniteit tekent hij met een van de sprekende metaforen die zijn werk met regelmaat bevat als ‘het karkas van een groot verhaal waaromheen narratieve verhalen met haaietanden rondjes blijven draaien’ (‘Modernity, that great carcass around which a shoal of sharktoothed narratives forever wheels and hovers...’ – WJ, 298); O'Donovan, ‘Civil review’, 444; ook anderen beschouwen postmodernisme als een vorm van modernisme (C.A. van Peursen, *Na het Postmodernisme, Van metafysica tot filosofisch surrealisme*, Kampen: Kok Agora, 1994, 30v).

hij het belang van de gangbare kritiek op het funderingsdenken. Daarin ligt niet het kernprobleem van de moderniteit. Het kernprobleem wordt gevormd door het historisme. Een narratieve of communitaristische benadering is principieel gezien net zo historistisch. Historisme heeft niet alleen een progressieve revolutionaire vorm in de breuk met het bestaande waarin elk nieuw moment als nieuwe creatie het vorige ongedaan kan maken. Ook een conservatieve reactie daarop is historistisch door het ijken van een bepaalde historische fase. Het is 'revolutie in slow motion'. De moderniteit leeft van twee parallelle mythen, die van progressie en die van degeneratie. Beide gaan uit van kwalitatieve veranderingen in de geschiedenis en miskennen de continuïteit van de geschapen orde.¹⁹⁰

Het enige echte antwoord op het moderne historisme ligt volgens O'Donovan in een hernieuwd zicht op de natuurlijke orde. Alle historische wisseling moet daaraan trouw blijven. Dat nieuwe zicht kan niet ontstaan door gewoon terug te keren tot de klassieke traditie van het natuurrecht. Het moderne historisme reageerde daarop niet voor niets. Aan het historisch karakter van ons leven en denken moet recht gedaan worden. Juist dat beoogt O'Donovan met zijn eschatologische christologie in de samenhang van een voorgeschiedenis binnen de openbaring en een nageschiedenis in de traditie van de kerk. Zo begrijpt hij de voortgaande geschiedenis in haar contingentie vanuit de geopenbaarde geschiedenis. Deze op haar beurt doorziet hij in haar contingentie vanuit het eschaton in het Christusgebeuren, waarin de teleologische orde van de schepping wordt blootgelegd. Zo wil hij maximaal de moderne historische gevoeligheid honoreren. Dat blijkt juist in zijn politieke theologie als hij politiek opvat als historisch en niet als natuurgegeven of zijnswerkelijkheid. Tegelijk deelt hij de moderniteitskritiek op het feit dat de moderniteit haar eigen historiciteit verabsoluteert. Hij verbindt zowel moderniteit als moderniteitskritiek weer met de christelijke waarheid via de traditie van 'christendom'. Zowel in de historiserende als in de universaliserende trek van de moderniteit bleef deze waarheid, die vroeger de publieke samenleving en cultuur stempelde, als een verborgen kern aanwezig.

Uit het historisme als kernprobleem van de moderniteit volgen twee andere trekken die O'Donovan bekritiseert: het voluntarisme en het technologisme. Als de geschiedenis bestaat uit een contingente reeks momenten zonder vaste orde, resteert alleen de vrije en ongebonden wil van de enkele mens als bron om uit te leven. Dat maakt van de samenleving een constructie die voortkomt uit de wisselwerking tussen de willen van individuen in plaats van een voorgegeven werkelijkheid waarin elk mens zich voegt. Zij is gemaakt en blijft maakbaar. Tegelijk achten mensen zich niet gebonden aan de grenzen van de natuur, bijvoorbeeld in de lichamelijke, en beschouwen zij ook de werkelijkheid als maakbaar naar hun wil, via technisch ingrij-

¹⁹⁰ *RMO*, 185v; *TNA*, 53; *COL*, 46; met een andere veelzeggende metafoor: *WJ*, 183 ("Though the lyre it plays is a state-of-the-art electronic instrument, its appeal rests on its ability to sound in an antique mode"); Oliver O'Donovan, 'Political', 239, 246; Oliver O'Donovan, *The Limits of Love: Some Theological Explorations*, by Gilbert Meilaender. Pennsylvania State University Press, 1987. 156 pp.' (review), in: *Studies in Christian Ethics* 4, 1, Edinburgh: T&T Clark, 1991, 99-105, 104 ("Much of the post-modernist attack on the false transcendence has been directed one-sidedly at 'foundationalist' epistemologies of a Cartesian type, missing the obvious fact that modernity (late modernity, at least) has habitually used myths of *history*, not epistemology, as the vehicle of its flight from earthbound clay. To recommend 'story' as an antidote to modernist epistemology is like recommending smallpox as a prophylactic against cowpox").

pen. Daarmee trekt de mens aan zich wat vroeger voorbehouden bleef aan de God van de christelijke traditie. De mens handelt scheppend op de manier van een 'creatio ex nihilo'. Ook de dominantie van de media in de politiek beschouwt hij als een symptoom daarvan. Deze maakbaarheid miskent het antwoordkarakter van elk menselijk handelen. Bovendien botst het op de werkelijkheid en zal het niet definitief slagen. Handelen en samenleven die niet voortkomen uit waarheid, het onderscheiden van de werkelijkheid zoals deze is, worden destructief en tiranniek. Alleen hernieuwde aansluiting bij de werken van God in Israël en Christus, zoals deze via de kerk bekendgemaakt worden en in de historie al verwerking vonden, kan de moderniteit een begaanbaar spoor aanreiken.¹⁹¹

3.7.2 Vroegmodern en laatmodern

O'Donovans tweeledige evaluatie van de moderniteit komt uit in zijn onderscheid tussen 'vroegmodern' en 'laatmodern'. Soms lijkt hij met 'laatmodern' een alternatief voor postmodern te bedoelen. Juist de huidige generatie noemt hij 'laatmodernen'. Ook in de filosofische discussie bestaat dit alternatief. Toch doelt O'Donovan met 'vroegmodern' op de periode van de 17^e en de 18^e eeuw, terwijl 'laatmodern' voor hem al begint met de 19^e eeuw. Dat is immers ook de tijd dat het historisme de boventoon gaat voeren, zowel in een revolutionaire als in een conservatieve gestalte. Het is verhelderend om deze scheidslijn te vergelijken met twee andere demarcaties die bij O'Donovan een rol spelen. De eerste scheidslijn betreft die tussen de periode van de zogenaamde 'High Tradition' van politieke theologie en de moderne politieke filosofie. De tweede betreft de al besproken grens tussen de periode van 'christendom' en de tijd daarna. Deze laatste grens valt namelijk ongeveer samen met die tussen 'vroegmodern' en 'laatmodern'. Dat betekent dat de 'vroegmoderne' periode volgens O'Donovan nog past in de context van de idee 'christendom'. Toch neemt zij daarbinnen wel een aparte positie in. Waar de praktische werkelijkheid nog door de idee gestempeld blijft, is er in de sfeer van het denken inmiddels iets veranderd. De overgang van de 'High Tradition' naar het moderne politieke denken legt hij immers tussen Grotius en Hobbes. Binnen die 'High Tradition' was het typerend om de politieke werkelijkheid te begrijpen in het licht van de theologische bezinning en in relatie tot de kerk. Hobbes breekt met deze traditie en zet de politieke bezinning op eigen benen. Bij Hobbes ligt het geboorte-uur van de moderne politieke filosofie en de politicologie (en sociologie) als autonome disciplines. Zo ontstaat een andere context van bezinning, waarin de idee 'christendom' vervangen is door andere bepalende concepten. Dat werd echter pas achteraf duidelijk. Hobbes en zijn tijdgenoten waren christenen en in hun tijd bleef de oude constellatie nog bestaan en baarde zij

¹⁹¹ *BM*, 3, 9 ("...for in a society in which politics is managed by technique, opinions are no longer potent in the public realm"). 25v. 27v; *DN*, 183 ("At the heart of making and doing there lies discernment of what the world is and is meant for. Activity is responsive; otherwise it becomes tyrannous and destructive"). 274v; Oliver O'Donovan, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. By John Mahoney. Pp. xxv + 357. Oxford: Clarendon Press, 1987 (review), in: *The Journal of Theological Studies*, 39, 1, Oxford: Clarendon Press, 1988, 348-350, 350 ("In teaching us that our contemporary disagreements need to be understood in the light of the past that produced them, he (een door hem besproken auteur – althdb) is directing the community of theological moralists along a path that they badly need to explore").

zelfs op institutioneel niveau een positieve erfenis. Wij zijn dan in de vroegmoderne, 'vroegliberale' periode.¹⁹²

Deze vroegmoderne tijd vormt dus een periode met een eigen karakter. Op grond van de al beschreven visie van Grant op de aard van historische perioden ziet O'Donovan de vroegmoderne tijd enerzijds als echt modern, anderzijds als continu met 'christendom'. Met name het vroegmoderne liberalisme beschouwt hij als een directe vrucht van de historische inwerking van de regering van Christus. In deze periode overlappen moderniteit en 'christendom' elkaar. Dat maakt haar leerzaam voor vandaag. Zij kan laatmoderne mensen misschien opnieuw leren om de christelijke waarheid te verbinden aan het moderne publieke domein.¹⁹³

3.7.3 Levend in Leviatan

Al eerder stelde ik vast dat het O'Donovan met zijn christendomtheorie niet zozeer gaat om een empirisch historische stand van zaken. Zijn theorie verdraagt tegenbeelden, omdat hij let op de 'idee' 'christendom' en omdat ook de afwijzing of ontsparing van 'christendom' bepaald kan zijn door die idee. Zelf geeft hij nog een ander antwoord op de kritiek dat zijn theorie selectief zou omgaan met de historische werkelijkheid. Zijn *Desire* moet niet beschouwd worden als een historische bronnenstudie, maar als een exploratie en mobilisatie van de geschiedenis voor vandaag. Hij benut de geschiedenis in dienst van zijn actuele verhaal rond de politieke samenleving vandaag. Deze pragmatische omgang met de geschiedenis typeert hij als een door de tijd beproefde anglicaanse manier van theologiebeoefening.¹⁹⁴

In het licht hiervan moet ik dieper ingaan op zijn visie op 'christendom' als 'idee'. Uit het voorgaande volgt dat deze 'idee' in de traditie nergens in *O'Donovans vorm* kan worden teruggevonden. In het verleden zelf was men zich natuurlijk niet bewust van het onderscheid tussen zo'n zuivere vorm en allerlei aanslibbingen. Dat bijvoorbeeld ook de tegenstanders van 'christendom' door die 'idee' bepaald waren, zullen ook zichzelf niet beseft hebben. Het gaat daarbij niet om een empirisch 'historisch gegeven' maar om een hedendaagse interpretatie van het verleden. Interessant is dat O'Donovan zelf onderscheidt tussen de idee in zijn primaire vorm en de idee in nadere uitwerkingen. Ook spreekt hij over een (eschatologische) harde kern ('core') in deze idee. Ten diepste biedt hij dus een narratieve reconstructie van 'christendom'. Hij vertelt een interpreterend verhaal over de geschiedenis. Dat is zowel het geval als hij die kernidee blootlegt als wanneer hij de geschiedenis tekent als een voortgang door zes fasen. In dit interpreterende verhaal is zijn eigen 20^e-eeuwse bijbelse en politieke theologie sturend aanwezig. Dat blijkt met name als hij de 'eschatologische' confrontatie tot 'sleutelement' van de idee 'christendom' verklaart.

¹⁹² *IG*, xviii.

¹⁹³ *BM*, 12; *DN*, 194 ("It was the womb in which our late-modernity came to birth"). 229 ("To display the liberal achievement correctly, we have to show it as the victory won by Christ over the nation's rulers"). 271v; iets voorzichtiger *WJ*, 168 ("The liberal ideal was the distillation of the high period of political theology, the twelfth to seventeenth centuries, which reflected on an eclectic mix of Old Testament and Hellenistic teachings about rulers' virtues that had grown up during the first millennium"); O'Donovan, 'Civil review', 444; Schweiker constateert licht kritisch dat O'Donovan zich het klassieke liberalisme 'toe-eigent' (Schweiker, 'Freedom', 120).

¹⁹⁴ O'Donovan, 'Behold', 91.

Het is immers pas de herwaardering van de eschatologie in de 20^e eeuw die hem ertoe in staat stelt om zo naar de historie te kijken. O'Donovan vertelt, in de termen van de hedendaagse geschiedfilosofie, een 'grand narrative' of 'master narrative'. Deze 'master narrative' brengt de grote lijn van de geschiedenis in beeld op zo'n manier dat duidelijk wordt dat de wijsgerige of theologische opvattingen van de verteller daarop inwerken. Het vertellen van zo'n 'grand narrative' dient veelal een actueel doel. Men wil de geschiedenis vruchtbaar maken in de hedendaagse praktijk. Als mijn analyse juist is, werpt dat ook een ander licht op de vorming van O'Donovans christendomtheorie. Er loopt bij nader inzien geen eenduidige weg van de openbaring van God en de verwerking daarvan in christelijke politieke theorievorming met als centrum 'christendom' naar onze huidige roeping om tot adequate theorievorming te komen. Het feitelijke beeld van de geschiedenis op dit punt is immers complex en veelvormig. Om die vroegere theorievorming te herkennen, te interpreteren en te verbinden met vandaag is al een ordenend denkraam nodig. Daarom loopt er ook een weg van ons hedendaagse lezen en verwerken van de openbaring naar onze visie op de vroegere bezinning. Die invloed van het heden kan ons zicht daarop belemmeren maar kan ook oog geven voor elementen die tot nu toe niet in beeld waren. Dat laatste pretendeert O'Donovans christendomtheorie. Zijn eigen actuele politieke theologie vormt een belangrijke sleutel om de deur te openen voor een nieuwe interpretatie van het historische verschijnsel 'christendom'. Zijn politieke theologie wil samen met de bijpassende wijsgerig-historische reconstructie van de 'master narrative' van 'christendom' leiden tot de gewenste adequate politiek-ethische bezinning en praktijk voor vandaag.¹⁹⁵

Dat wij O'Donovans christendomtheorie als zo'n 'master narrative' kunnen beschouwen, blijkt ook uit een vergelijking met een enigszins verwant project, John Milbanks *Theology and Social Theory*. O'Donovan heeft dit boek ook besproken en verwerkt. Evenals *Desire* is het vergeleken met Augustinus' *De Civitate Dei*. Beiden reageren, evenals Augustinus, op een actuele crisis in de politieke samenleving van hun dagen. Evenals Augustinus hebben zij te maken met een gangbaar verhaal over de geschiedenis dat verteld wordt om de eigen tijd te interpreteren. In navolging van Augustinus plaatsen beiden daar een alternatief verhaal tegenover, hun eigen 'master narrative'. Een vergelijking met Milbank laat zien hoe O'Donovans christendomtheorie de moderniteit wil interpreteren vanuit de geschiedenis.¹⁹⁶

Zowel Milbank als O'Donovan reageert kritisch op de moderne scheiding tussen theologie en sociale of politieke werkelijkheid. Beiden verzetten zich tegen de verbanning van de christelijke waarheid uit het publieke domein. Beiden reageren daarop met een alternatief verhaal van de moderniteit (een 'counter narrative'), dat deze onmaskert in haar verborgen religieuze pretenties. Milbank volgt postmoderne filosofen in de analyse dat de moderniteit eigenlijk gewelddadig is. O'Donovan opereert via de bijbelse symboliek van de antichrist. Beiden suggereren dat alleen een hernieuwde oriëntatie op de christelijke waarheid de moderniteit kan redden.

¹⁹⁵ DN, 46 ("...it will be our business to reclaim it from oblivion").

¹⁹⁶ O'Donovan, 'Behold', 104 ("The necessarily contested character of my reading of Christendom is like the necessarily contested character of my reading of modernity"); ook Meilaender en Hauerwas, Fodor wijzen erop dat O'Donovan een 'counterinterpretation' of 'master narrative' beoogt (Meilaender, 'Recovering', 9; Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 39).

Vervolgens gaan hun wegen echter uiteen. Milbank plaatst tegenover de ontologie van geweld een ontologie van de vrede. De kerk is de alternatieve politieke samenleving waarin die vrede vorm krijgt. Zijn programmatische uitgangspunt luidt: *Eens bestond er nog geen 'saeculum'*. Zijn kritische deconstructie van de moderniteit gaat samen met een even kritische deconstructie van de daaraan voorafgaande 'christelijke fase' binnen de westerse samenleving. Juist via de constructie van een 'christelijk saeculum' waarin de vrede van de stad van God onvoldoende doorwerkte, heerste ook toen een ontologie van geweld. In plaats daarvan moeten wij terugkeren tot de geweldloosheid van de eerste christenen.¹⁹⁷

Ook O'Donovan kent de kerk als de gemeenschap die niet oordeelt. Hij accentueert evenwel daarnaast juist de positieve waarde van het 'saeculum' en daarmee ook van het 'christelijke' saeculum uit het verleden. In verband daarmee evalueert hij ook de moderniteit gematigder dan Milbank. Hoewel hij in diens 'historia daemonica' over de moderniteit ver kan meegaan, omvat die 'historica' bij Milbank ook de geschiedenis van 'christendom'. Daarmee ontnemt Milbank zichzelf de bron voor een doeltreffende diagnose en de stimulans om voor de moderniteit een remedie te vinden. Hij doet daarin geen recht aan de exaltatie van Christus die tot concrete en herkenbare effecten in de westerse geschiedenis heeft geleid. O'Donovans alternatieve 'master narrative' omvat daarom juist een positieve christendomtheorie. Wij kunnen de relatie tussen O'Donovans christendomtheorie en de moderniteit nu als volgt verwoorden. Juist om met Milbank c.s. de 'grote' deconstructie, namelijk de afrekening door de moderniteit met de publieke plaats van de christelijke waarheid werkelijk te keren, acht O'Donovan het nodig om ook zijn 'kleine' deconstructie, namelijk zijn afrekening met 'christendom' te weerspreken. Deze vergelijking met Milbank bevestigt bovendien dat wij O'Donovans christendomtheorie moeten zien als een alternatieve geschiedfilosofische 'master narrative' en niet in de eerste plaats als een empirisch historische reconstructie.¹⁹⁸

Daarmee ontdekken wij tegelijk dat O'Donovan, evenals Milbank, begrepen kan worden in de context van de moderniteitskritiek van de late 20^e eeuw. In O'Donovans 'master narrative' rond 'christendom' ligt een eigen opvatting over de moderniteit besloten. O'Donovan hanteert in dit verband een intrigerende metafoor, die de kern van zijn visie samenvat. Hij vergelijkt de verhouding tussen de christelijke traditie en de moderniteit met de positie van de bijbelse profeet Jona in het zeemonster. Deze speelse vergelijking blijkt diepte te bevatten, zodra wij ons realiseren dat de naam voor dit zeemonster bij O'Donovan 'Leviathan' is. Dat is ook de titel van het hoofdwerk van Thomas Hobbes, een van de grondleggers van de moderne politieke theorie en cultuur. Hobbes speelt juist in O'Donovans visie een sleutelrol. Bij hem voltrekt zich de breuk tussen de denktraditie van 'christendom' en het moderne politieke denken. Een nadere analyse van deze overgang in Hobbes' *Leviathan* heeft zelfs betekenis gehad voor de aard van O'Donovans politieke theologie. Overigens legt Hobbes in de verantwoording van zijn titel geen verbinding tussen

¹⁹⁷ Milbank, *Theology*, 5v. 9. 387vv. 398. 419.

¹⁹⁸ *DN*, 222 (met betrekking tot de terechte kritiek op de moderniteit zegt hij: "Yet this need not entail the repudiation of Christendom and its legacy."); *JW*, 5; *WJ*, xii (over de moderniteit: "The master-narrative that was to have delivered us the crown of civilization has delivered us insuperable dangers"); O'Donovan, *Theology review*, 82vv; Hauerwas, *After*, 13.

Leviatan en Jona, maar tussen Leviatan en Job (hoofdstuk 41). De verbinding aan het zeemonster dat Jona opslokte is secundair maar heeft wel grond. Leviatan werd voorgesteld als een kronkelende zeeslang en symboliseerde totale (vaak antichristelijke) macht. Ook in de bijbel ligt er een verband tussen de politieke werkelijkheid die de volkenwereld domineert en de macht van de zee. O'Donovan zelf wijst op een exegetische lijn: Leviatan is ook de naam die vaak verbonden is aan een van de twee beesten uit de Openbaring van Johannes. Daarmee is het een symbool voor de demonische macht die de aarde beheerst.

O'Donovan typeert de late moderniteit dus als Leviatan. Volgens hem vormde de moderniteit steeds meer een bewuste aanslag op de christelijke traditie. Daarbij kon zij zich echter niet werkelijk losmaken van die traditie. Deze bleef op een verborgen manier binnen de moderniteit aanwezig en levend. Daarom kan een christen niet alleen negatief oordelen over de moderniteit. Hij moet ook deze positief-christelijke identiteit aanwijzen. Bovendien kan de moderniteit in haar impasses niet werkelijk geholpen worden als zij zich niet opnieuw bezint op haar christelijke 'binnenkant'. Zoals het zeemonster Jona wel verzwolg maar niet verteerde, heeft de moderniteit niet werkelijk afgerekend met haar christelijke verleden. Omgekeerd kunnen kerk en christenen zich niet volledig van de moderniteit en haar politieke gemeenschap distantiëren. Zij mogen deze niet demoniseren en erbuiten treden, want zij maken er zelf deel van uit en bepalen mede haar identiteit. Wij zagen dat de kerk geautoriseerd is tot profetisch spreken. Deze taak van profetisch spreken met het oog op de moderniteit kan en mag zij niet van buitenaf verrichten. Je moet modern zijn om de moderniteit te kunnen kritiseren.

In zijn discussie met Milbank speelt O'Donovan met woorden in de vergelijking met Jona in het zeemonster. Milbank spreekt volgens hem tot nu toe uit de buik van Leviatan. Dat zou een treffende typering kunnen zijn voor O'Donovans visie op de roeping van de kerk in een moderne cultuur die ondanks al haar pogingen niet los kan komen van 'christendom'. Deel uitmakend van Leviatan moet de kerk onverstoorbaar trouw blijven aan haar profetische roeping. O'Donovan verschuift de metafoor hier echter ten opzichte van zijn eerdere uitlatingen over 'wel opgeslokt maar niet verzwolgen'. Hij denkt nu aan het spreken van iemand die zich schikt naar zijn 'opgeslokte' status en aanvaardt dat een vooral als tegenstander geziene moderne politieke samenleving hem niet beschouwt als werkelijk daarvan deel uitmakend. Het gaat dan om een soort onderdrukt spreken, buikspreek. In plaats daarvan meent O'Donovan dat de plaats van de christelijke traditie in de moderniteit zelfbewuster mag zijn. De kerk heeft de moderniteit mede bepaald en maakt daarvan volop deel uit. Zo kan zij binnen die moderniteit haar profetische taak op een manier vervullen waarin dit profetische samen gaat met het mee dragen van verantwoordelijkheid. De kerk leeft niet maar in Leviatan. Zij is ook echt 'levend' in Leviatan.¹⁹⁹

¹⁹⁹ *TNA*, 58 (het moderne niet afwijzen maar 'critically appropriate'); *DN*, xi. 227v ("...the Leviathan of our age"); *WJ*, 154. 158v; *BI*, 37; O'Donovan, 'Political', 235; O'Donovan, 'Theology review', 83-86 ("...Leviathan carries Jonah in its belly. Whether Milbank has spoken enough out of the belly of Leviathan and is ready to take on the more routine tasks of a prophet, we shall see"); een vergelijking met 'Leviathan' treffen wij ook aan in O'Donovans typering van de moderne markteconomie (*WJ*, 65); Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 9 ("For by Art is created that great LEVIATHAN, called a COMMON-WEALTH, or STATE, [in latine CIVITAS]..."). 120 ("This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in

latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortall God*, to which we owe under the *Immortall God*, our peace and defense"). 221 (m.b.t. de representant of 'Governour' van de mensheid "...whom I compared to *Leviathan*, taking that comparison out of the two last verses of the one and fortieth of *Job*..."); deze ontlening aan Job ziet Tromp over het hoofd in: Thomas Hobbes, *Leviathan*, vertaling en aantekeningen van W.E. Krul, inleiding en bibliografie van B.A.G.M. Tromp, Meppel, Amsterdam: Boom, 2-1989, 19; zie voor Hobbes vanuit een theologisch perspectief ook G. Manenschijn, 'Jezus is de Christus, Thomas Hobbes' Politieke Theologie volgens 'Leviathan'', in: K.U. Gäbler e.a., *Geloof dat te denken geeft, Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. H.M. Kuitert*, Baarn: Ten Have, 1989, 119-139; ten onrechte stelt Bartholomew dat O'Donovan de moderniteit als antichrist ziet en verwaarloost hij de ambivalentie in O'Donovans waardering van de moderniteit ('Introduction', 34).

4 Politieke ethiek en ‘christendom’

Na de reconstructie en de analyse van de christendomtheorie van O'Donovan in de vorige hoofdstukken zoek ik in dit hoofdstuk naar de concretisering ervan. Zijn christendomtheorie maakt deel uit van een politieke theologie die wil uitmonden in politieke ethiek. Zicht daarop kan bijdragen aan onze kennis van zijn christendomtheorie. Bovendien kan het ook rechtstreeks materiaal opleveren dat nuttig is voor het debat over de plaats van de christelijke religie in het publieke domein. Volgens sommigen staat O'Donovan ook voor vandaag een vorm van ‘christendom’ voor. Ook of dat zo is, kan hier blijken.²⁰⁰

Inmiddels verscheen de politieke ethiek die hij in *Desire* had aangekondigd, *The Ways of Judgment*. Overigens relateert O'Donovan daarin het onderscheid tussen politieke theologie en politieke ethiek. Beide vormen ten diepste één ‘train of thought’ en mogen niet als ‘theorie’ en ‘praktijk’ van elkaar worden onderscheiden. *Ways* vormt inderdaad evenzeer politieke theorie als politieke ethiek. Toch nadert O'Donovan hier het concrete handelen. Bovendien bevat ook zijn eerdere werk al praktische inzichten, die ik in dit hoofdstuk kan benutten.²⁰¹

Eerst let ik op de profetische roeping van de kerk (4.1). Vervolgens gaat het over de praktische taken van kerk en christenen in het publieke domein (4.2). Daarna bekijk ik enkele voorbeelden van inzicht (4.3). Ten slotte illustreer ik zijn politieke ethiek met het thema ‘rechtvaardige oorlog’ (4.4).

4.1 Profetische verantwoordelijkheid

4.1.1 Kritisch en constructief

Volgens O'Donovan ontving de politiek in de ‘christian era’ nieuwe mogelijkheden. In negatieve zin doelt hij op de mogelijkheid van demonische idolatrie, waarbij politiek een instrument wordt van het verzet tegen Gods gezalfde en een parodie op diens regering. In positieve zin denkt hij aan de gelegenheid om effectief te getuigen en profetisch de waarheid van God naar voren te brengen. Beide mogelijkheden komen voort uit de openbaring van Christus als de exclusieve representant van Gods

²⁰⁰ Zie 5.1.

²⁰¹ *WJ*, ix, x, xi.; ook al in O'Donovan, ‘Behold’, 91; ten onrechte concludeert Chaplin uit *Desire* dat bij O'Donovan de praktijk van vandaag tekort komt (Chaplin, ‘Political’, 285).

autoriteit en uit zijn daadwerkelijke regering sindsdien. Nu kan Gods waarheid de politieke realiteit in een nieuw licht zetten.²⁰²

Hieruit volgt dat het profetisch getuigend spreken de eerste taak is van kerk en christenen binnen het publieke domein. Zij moeten de waarheid van God naar voren brengen als de waarheid die ook de publieke werkelijkheid bepaalt. Door dit spreken worden de krachten van het koninkrijk ontplooid en zullen deze inwerken op de publieke realiteit. Tegelijk komt het tot een conflict met valse orden van samenleven. Dit spreken vormt volgens O'Donovan de kern van het publieke optreden van de kerk.²⁰³

Profetisch spreken is van een eigen karakter. Het is niet deductief, waarbij al redenerend uit basisstellingen conclusies worden afgeleid. Het is evenmin inductief, waarbij de empirie tot conclusies voert. In profetisch spreken schuilt het geheim van kennis die geschonken is, hetzij door God hetzij door demonische tegenkrachten. Dit spreken doet een appel op de herkenning van de luisteraar. Profetie draait om onderscheidingsvermogen, 'discernment'. In de publieke samenleving richt dit zich op twee werkelijkheden: de herkenning van Christus' overwinning en het doorzien van het 'antichristelijke' verzet daartegen. Beide nemen gedurende de geschiedenis steeds andere vormen aan. Daarom vraagt elke tijd en situatie opnieuw om dit profetische 'discernment'.²⁰⁴

In verband hiermee kent profetisch spreken twee dimensies. Het is kritisch en constructief. Kritisch bevraagt het de horizon waarbinnen de politieke gemeenschap leeft en handelt. Zoals de twee getuigen uit Openbaring 11 dagelijks het kwaad van de grote stad aan de kaak stelden, zo moet ook de profetisch sprekende kerk de antichristelijke dynamiek in de samenleving publiek ontmaskeren. Typerend voor dat kwaad is volgens O'Donovan de combinatie van een aardse politieke claim en de pretentie van een hemelse redding. De antichristelijke macht vertoont aspiraties in de richting van de troon van God en zijn gezalfde. Mensen grijpen uit boven hun eigen maat en de door God geschapen orde. De profetisch sprekende kerk betuigt daartegenover dat elke orde die steun ontbeert in de werkelijke stand van zaken en niet gegrond is op de waarheid, niet kan blijven en aan zichzelf te gronde zal gaan. O'Donovan distantieert zich hierbij van een vorm van kritiek met de voortgaande geschiedenis zelf als criterium, zoals binnen veel bevrijdingstheologie. Hij oriënteert zich op de onderliggende geschapen orde, zoals deze op weg is naar haar bestemming. Deze kritische instelling kan, overeenkomstig Openbaring 11, uitmonden in het martelaarschap. Martelaarschap behoort bij het profetisch spreken in het publieke domein en is daarom een vorm van christelijk politiek optreden. Het is evenwel niet de enige vorm daarvan. Wij mogen niet uitsluiten dat er naar kritiek geluisterd wordt. Dan komen in het publieke domein positieve veranderingen tot stand.²⁰⁵

²⁰² *PC*, 118; O'Donovan, 'How', 91.

²⁰³ *DN*, 11; O'Donovan, 'Political', 244.

²⁰⁴ *DN*, 214; O'Donovan, 'Deliberation', 129; 'creative discernment' als wortel van moreel oordelen staat ook in O'Donovans ethiek als zodanig centraal (*RMO*, 25).

²⁰⁵ *DN*, 214v. 251. 274 ("It will include discerning the signs of promise which alert us to the appearance of Christ's future coming; and it will include discerning the form of Antichrist, the warning of ultimate conflict"); *PC*, 28; O'Donovan, *Principles*, 4; O'Donovan, 'Humanity's', 106v; O'Donovan, 'Evangelicalism', 104v. 107.

Profetie moet daarom ook niet alleen kritiek oefenen. Dat is een luxepositie die niet leidt tot verstaan van de wereld en daarbinnen niets positiefs bijdraagt. De kerk moet, als eens Elia, ook ‘een Jehu durven zalven’. Zij moet ook positief en praktisch richting wijzen aan de samenleving. Profetisch spreken maakt Gods doelen voor de politieke samenleving duidelijk. Daarbij denkt O’Donovan eerst aan Gods eeuwige doel. In het komende koninkrijk zal de politieke gemeenschap van de kerk openbaar worden waarna de politieke gemeenschap van het saeculum definitief verleden tijd is. Dit eeuwige doel relateert aardse politiek en leert haar bescheidenheid. De eerste positieve spits aan het profetisch spreken van de kerk is dus missionair. Regeerders en politieke samenleving worden opgeroepen zich aan Christus te onderwerpen en hun eigen relativiteit te erkennen.²⁰⁶

In het licht van dit eeuwige doel ontstaat ook zicht op het nabij liggende doel van de politiek. Dit betrof de provisorische uitoefening van gerechtigheid op weg naar Gods eindoordeel. Daaraan verbonden is de ruimte die de politieke autoriteit zo biedt aan de missie van de kerk. Op dit punt is de profetische boodschap van de kerk dus dat de ‘political act’ telkens weer dit karakter van rechtzettend oordelen moet aannemen zodat de andere elementen van politieke autoriteit in dienst daarvan gereorganiseerd worden. Zo komen de doelen voor het veelvormige politieke handelen concreet in beeld. Naast de relativering en bescheidenheid in het licht van het eeuwige doel, ontstaan zo inhoudelijk politiek inzicht en hervorming van het politieke handelen.²⁰⁷

4.1.2 Geen restauratie of isolement

Om de aard van deze profetische roeping scherper in beeld te krijgen, markeer ik op enkele punten wat zij wel en niet inhoudt.

In de eerste plaats omvat het christelijke getuigenis geen normatieve oproep om de samenleving christelijk te maken, al behoort de oproep aan regeerders om Christus’ autoriteit te erkennen tot de profetische taak van de kerk. Toch is een christelijke samenleving vandaag niet aan de orde in een theocratische zin, die haar rechtstreeks binnen het koninkrijk zou trekken, en evenmin in de ‘christelijk-seculiere’ zin van ‘christendom’. Die constellatie vormt volgens O’Donovan immers geen onderdeel van het evangelie en kan dus niet profetisch normatief worden voorgehouden aan de wereld. Als God de profetische boodschap van de kerk zegent, kan eventueel zo’n model als antwoord ontstaan en moeten kerk en christenen daaraan ook meewerken. Het kan echter nooit als project worden nagestreefd. O’Donovan moet niets hebben van het streven naar een restauratie van ‘christendom’, zoals bij de 19^e-eeuwse auteur Louis De Bonald. Als praktische constellatie staat ‘christendom’ vandaag niet op de politieke agenda van christenen. Niet omdat een christelijke samenleving onmogelijk of onwenselijk zou zijn, maar omdat wij de missionaire boodschap van de kerk niet mogen overslaan. Pas als deze boodschap opnieuw gezegend zou worden en samenleving en regeerders zich zouden bekeren, zou ook een ‘seculier-christelijke’ publieke samenleving weer in zicht komen.²⁰⁸

²⁰⁶ PC, 28; DN, 12; O’Donovan, ‘Political’, 244.

²⁰⁷ DN, 286.

²⁰⁸ Oliver O’Donovan, ‘Response De Kruijff’, 239v.

In de tweede plaats houdt profetie geen terugtrekkende beweging in uit de politieke samenleving. Een eventueel martelaarschap ontstaat naar Openbaring 11 juist omdat de getuigen zich zelfs bij tegenstand niet terugtrekken uit de straten van de grote stad. Daarom mag martelaarschap geen strategie worden en kan de situatie van de vervolgte kerk uit de eerste eeuwen van de jaartelling geen model voor handelen zijn. Het martelaarschap van destijds maakte deel uit van de veroveringsbeweging van het evangelie. Bovendien moet profetie inspreken op de actuele context. Onze laatmoderne tijd verschilt principieel van de eerste eeuwen. Toen was men op weg naar 'christendom'. Vandaag vormt dat een deel van ons verleden, dat gedooft is maar nog 'nagloeit'. De context verschilt dus. Verder dienen wij altijd open te staan voor een mogelijke positieve beïnvloeding door Christus van het saeculum en zelfs voor de erkenning van Hem door de seculiere regeerders. De herinnering daaraan dragen wij mee. Er bestaat geen grond voor de allergie jegens 'christelijke politiek', die sommigen juist vanwege 'christendom' hebben. Ook als een programmatische christianisering niet goed en vandaag buiten de orde is, blijft de verbinding tussen christelijke waarheid en politiek voorbeeldig.²⁰⁹

Ten derde benadruk ik dat deze profetische politieke roeping voor O'Donovan niet los staat van de sociale werkelijkheid van de kerk. O'Donovan is het niet eens met narratieve ethici die stellen dat de publieke roeping van de kerk uit niets anders bestaat dan in deze wereld zichzelf te zijn. Wel moet het leven van de kerk het zichtbare decor bij het spreken vormen. Christenen richten geen profetische boodschappen tot de politieke gemeenschap los van de kerk. Profetie vormt een gave binnen de gemeente. Profeten reiken *haar* de boodschap aan die *zij* in het publieke domein moet hoog houden. De kerk was immers geautoriseerd tot spreken. In de eerste plaats tot God, in liturgie en gebed, en vervolgens ook tot mensen. Deze tweede vorm van spreken mag niet los van de eerste bestaan. Alle profetisch spreken moet voor de omgeving herkenbaar zijn als spreken van de liturgische gemeenschap die de kerk is.²¹⁰

4.2 Dienst van de verheldering

Profetie mocht niet blijven steken in kritiek, maar moest ook constructief Gods doelen voor de politieke werkelijkheid aanwijzen. In het verlengde daarvan moeten christenen volgens O'Donovan ook participeren in de concrete politiek-ethische deliberatie en verantwoordelijkheid nemen voor concrete keuzen. In zijn latere werk *Ways* verschuift hij hierbij het accent enigszins. Waar deze verantwoordelijkheid eerst tot profetie leek te behoren, stelt hij nu dat christenen het niet bij profetie mo-

²⁰⁹ O'Donovan, 'Establishment' par. 2 ("...we are called to witness in the still warm but cooling glow of a 'post-Christian' civilisation in which the Church has a long and prominent history"); O'Donovan, 'Oral'.

²¹⁰ *DN*, 188 ("There is no *private* Christian counsel to be delivered to the principalities and powers, bypassing their need to confront the social reality of the church").

gen laten. Politiek is ‘naar waarheid spreken’, maar dit spreken moet uitmonden in concrete politieke deliberatie. Alleen langs die weg wordt merkbaar dat de profetie de krachten van het koninkrijk binnen de huidige geschiedenis losmaakt. Opvallend genoeg besteedt hij in *Ways* vrijwel geen aandacht aan de zojuist geschetste profetische roeping.²¹¹ Zij ligt besloten in de ene ‘train of thought’. Deze denkbeweging gaat van de geopenbaarde kennis in Christus naar de praktische rede. Zij verdraagt geen toeschouwershouding bij de geschiedenis. Als christenen zich mengen in het publieke debat ziet O’Donovan hen iets bijdragen, wat ik typeer als een ‘dienst van verheldering’.²¹²

4.2.1 Christelijk herinrichten van het debat

In het publieke debat moeten christenen de kennis van de politieke realiteit inbrengen die zij in Christus opdeden. Zo kunnen zij de termen waarop de discussie gevoerd wordt, beïnvloeden en mogelijk hervormen. Steeds weer treffen wij deze ambitie in O’Donovans werk aan. De dienst van verheldering bestaat in concreto uit het helpen herinrichten van politieke discussies. Deze discussies kunnen daardoor meer recht doen aan de geschapen orde en aan de geschiedenis daarvan op weg naar de doelen die God gesteld heeft en die in Christus in beginsel kenbaar zijn. Als christenen dit doen, kunnen zij bestaande dilemma’s soms helpen doorzien en oplossen. Ook reiken ze kaders aan om de dagelijkse politieke taken binnen een samenleving te concipiëren en te begrijpen.²¹³

In de kern gaat het daarbij om een eenvoudig richtingwijzend inzicht. Politieke autoriteit draait immers om het provisorisch rechtzettend oordeel. Politieke macht en het beheren van een politiek-maatschappelijke traditie moeten in dienst daarvan staan en worden met dat criterium beoordeeld. Dit eenvoudige basisinzicht moet telkens weer concreet gemaakt worden in praktisch politieke discussies en beslissingen. Zo ontstaat er een normatief kader voor politiek debat en handelen. O’Donovan ziet christenen dus niet zozeer met rechtstreekse aan de openbaring ontleende inzichten en normen in de politieke deliberatie een gedetailleerde weg wijzen. Het gaat er veel meer om dat zij helpen om op een passender manier tegen politieke problemen aan te kijken en zo het frame voor de discussie verbeteren. De kernvraag is steeds: hoe ziet het veld van deze concrete discussie eruit als wij het in kaart brengen vanuit het inzicht dat onder Christus’ autoriteit politieke daden alleen nog geautoriseerd zijn om rechtzettend te oordelen? Dit rechtzettend oordelen moet berusten op waarheid: de realiteit in geding en de verstoring daarvan zo beschrijven als deze echt is. Hoe dichterbij deze waarheid, des te adequater politieke inzichten en daden.²¹⁴

Deze benadering vergt wel dat christenen in het publieke debat de geopenbaarde waarheid onomwonden ter sprake brengen. Zij moeten christelijke inzichten niet verbleken en anonimiseren tot algemeen aanvaardbare noties. O’Donovan streeft

²¹¹ *BI*, 47; *WJ*, xv (“It was an evil day for Christian thought when prophecy became the fashionable category for political reflection in place of practicable reasonableness”).

²¹² O’Donovan, *Liturgy*, 8.

²¹³ *WJ*, xv.

²¹⁴ *DN*, 286 (“Political ethics has to carry forward into detailed deliberation the principle established by political theology: authority is reordered towards the task of judgment”).

zelfs naar het tegendeel daarvan. Publieke en algemene claims van anderen die waardevol zijn, moeten zij extra ondersteunen vanuit het evangelie. Wat al anoniem was, krijgt dus alsnog een christelijk label. Dat is niet bedoeld als een annexerende strategie. Los van hun basis in Christus en de orde van Gods werken blijven zulke inzichten echter wankel. Christenen kunnen hun publieke houdbaarheidsdatum verlengen. Daarom uit O'Donovan zich kritisch over de gangbare christen-democratische benadering waarin juist een 'secular faith' (Jacques Maritain) gezocht wordt zonder *openlijk* christelijk karakter, om mensen met verschillende achtergronden en motieven te kunnen verenigen. Ook de opvatting dat het 'christelijke' inhoudelijk gezien niets eigens bijdraagt aan de politieke kennis en alleen op het vlak van de motivatie belangrijk is, wijst hij af. Hij meent juist dat alleen specifiek-christelijke inhouden de realiteiten waarover de politieke discussie gaat, in het juiste licht kunnen zetten.²¹⁵

De twee genoemde alternatieven zijn strategieën om christenen een entree te blijven bieden binnen de moderne westerse samenleving. Volgens O'Donovan moeten christenen daarvan echter geen afzonderlijk doel maken. Zij moeten zichzelf blijven. Als verborgen politieke gemeenschap rond Christus' troon moet de kerk publiek liturgisch aanwezig zijn. Tegen dat decor staat het optreden van christenen in de publieke sfeer. Dan dient de explicitering van het kader van het evangelie de appèlkracht van de christelijke politieke deliberatie.

4.2.2 Mild als God zelf

De in het voorgaande beschreven opstelling van christenen in het publieke domein blijft bescheiden. Ondanks de profetische boodschap van de kerk is het christelijke handelen binnen het publieke domein niet uit op confrontatie of radicale hervorming. Christenen moeten volgens O'Donovan niet streven naar de hemel op aarde, maar slechts de goede orde binnen de aardse samenleving dienen met wat zij 'in de hemel' hebben geleerd. Deze bescheidenheid heeft alles te maken met het seculiere karakter van dit domein. Het behoort niet bij het koninkrijk van Christus. Ook als zijn rijk dit domein positief beïnvloedt, wordt de aardse samenleving nooit een gestalte van het komende koninkrijk. Slechts een voorlopige voorafschaduw van de definitieve gerechtigheid van Christus is binnen de gevallen wereld haalbaar. Christelijk idealisme en radicalisme zullen de seculiere samenleving niet dienen maar vernietigen. Een nog niet door Christus verlost samenleven kan die radicaliteit niet dragen. Zij zou moeten leiden tot een voortijdig oordeel over de bestaande wereld. O'Donovan pleit daarom voor een milde attitude van christenen ten opzichte van de zwakke en fragiele politieke samenlevingen uit het heden. Alleen voorzichtig en gematigd moeten zij de werkelijkheid van het koninkrijk daarop betrekken. In die mildheid weerspiegelt zich O'Donovans visie op de bepalende plaats van Gods voorzienigheid met het oog op de publieke orde. Daarin is God zelf mild en geduldig met zijn wereld op weg naar het eschaton. Een milde houding van christenen

²¹⁵ DN, 219; O'Donovan, 'How', 93; Robert Song, *Christianity and Liberal Society*, Oxford: Clarendon Press, 1997, 227v; Oliver O'Donovan, 'Dependence and Freedom: the moral thought of Horace Bushnell', by David W Haddorf...' (review), in: *Studies in Christian Ethics* 9, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1996, 97-100, 100 ('...our downstream, degenerate forms of Christian Democracy').

past bij de algemene genade van God, die Hij ook in het kader van Christus' begonnen verborgen regering ten toon spreidt.²¹⁶

Daarom moeten christenen de doelen die zij in het licht van Gods openbaring in Christus voor de politieke samenleving formuleren, niet laten samenvallen met de eeuwige doelen van Gods koninkrijk, maar juist beperkt en voorlopig houden. Daarom ook acht O'Donovan politiek inherent compromitterend. Een christen probeert te getuigen van de waarheid maar moet daarbij blijven binnen de scopus van de publieke actie in een gemeenschap van gevallen mensen. Daar is hij geroepen om te dienen. Ook hierin overstijgt O'Donovan het dilemma tussen idealisme en realisme. Het inhoudelijke stempel dat de doelen ontvangen van de openbaring in Christus, gaat verder dan het realisme. De blijvende beperktheid van die doelen snijdt het idealisme de pas af.²¹⁷

In het nastreven binnen het publieke domein van het goede dat zij 'in de hemel' geleerd hebben, moeten christenen wijsheid ontwikkelen. Soms kan het ideaal hen leiden, maar vaak moeten zij het bijstellen of voorlopig prijsgeven. O'Donovan vat de som van politieke wijsheid augustiniaans samen: in staat zijn om de vrede die wij moeten willen bewaren en de vrede die wij vooralsnog moeten laten passeren, van elkaar te onderscheiden.²¹⁸

4.2.3 Geschonken consensus

Deze visie op de christelijke participatie in het politieke debat over het 'common good' gaat uit van een belangrijke vooronderstelling. Zij is alleen zinvol als deze bijdrage herkend kan worden en invloed kan uitoefenen. Erachter ligt dus het vertrouwen dat overeenstemming tussen christenen en andere deelnemers aan de politieke deliberatie mogelijk is. O'Donovan onderbouwt dit vanuit Gods voorzienigheid. God regeert zo over het saeculum dat zich steeds weer een zekere gemeenschappelijke visie op het 'common good' vormt, waardoor een samenleving kan bestaan en in staat is tot gemeenschappelijk politiek handelen. Rond Gods troon vormt zich zo een publieke werkelijkheid waaruit christenen zich niet mogen terugtrekken. Daar komt bij dat Christus' regering ook in de seculiere geschiedenis sporen achter laat. Zo handhaaft de schepper in zijn voorzienigheid steeds weer de orde van zijn schepping, ook te midden van strijd en kwaad.

Om deze reden staat O'Donovan kritisch tegenover postmodern en christelijk pluralisme. Dat pluralisme gaat er veelal van uit dat tussen mensen met uiteenlopende perspectieven geen werkelijke herkenning, overtuiging en overeenstemming moge-

²¹⁶ *RMO*, 72; zowel idealisme als realisme beschouwt hij als gevolg van de verwaarlozing van Israël in de traditie van 'christendom' (*DN*, 25vv); *COL*, 42; *BI*, 320; O'Donovan, 'Political', 244; O'Donovan, 'Obituary', 90 (in aansluiting bij Ramsey: "...the God who, as every good Calvinist knows, is never more graciously smiling, than when he is concealed behind the dark mystery of providence").

²¹⁷ *RMO*, 130 ("The exercise of political authority is the search for a compromise which, while bearing the fullest witness to the truth that can in the circumstances be borne, will, nevertheless, lie within the scope of possible public action in the particular community of fallen men which it has to serve"); *DN*, 287; *JW*, 6.

²¹⁸ *PC*, 118 ("The peace we can keep, the peace we must forgo. Essentially the whole field of political prudence is described and delimited in these two phrases, and in asking for grace to know them apart we are asking for the sum of political wisdom").

lijk zijn. Het blijft bij een uitwisseling van die perspectieven, een compromis ertussen of zelfs een machtsbalans die hen in een gewapende vrede samenbindt.

Ook de traditionele gedachte dat op grond van natuur of schepping algemeen gedeelde inzichten voor de hand liggen, wijst O'Donovan af. Alle mensen delen inderdaad in dezelfde zijnsorde. De kennis daarvan is bij hem echter exclusief christologisch. Algemeen gedeelde inzichten zijn daarom niet vanzelfsprekend. Waar en wanneer zij zich voordoen, blijft open. Het gaat om een contingente werkelijkheid die als telkens nieuw geschenk onder Gods voorzienigheid naar de samenleving toekomt. Het is daarop dat de christelijke bijdrage aan de publieke deliberatie moet vertrouwen. Vaak wordt dit vertrouwen niet bevestigd, maar regelmatig ook wel.

Hier speelt O'Donovans visie op de aard van morele verschillen op de achtergrond een rol. Hij wijst de gedachte af dat morele keuzen een zaak van voorkeur zijn en dus berusten op onherleidbare wilsbeslissingen van individuen. Dat maakt morele overeenstemming door debat en overtuiging onmogelijk. Alleen een nieuwe wilsbeslissing kan ertoe voeren. Deze visie leidt tot pluralisme. Meer waardering toont hij voor een andere visie. Daarin gelden morele verschillen als verschillen over de feiten. Betere feitelijke informatie zal dan tot overeenstemming leiden. Doorslaggevend acht hij echter dat mensen dezelfde werkelijkheid anders beschrijven. Dat gebeurt onder invloed van uiteenlopende perspectieven en leidt tot uiteenlopende morele evaluaties en keuzen. Omdat het gaat over een realiteit die alle gesprekspartners delen, kunnen zij over deze verschillen debatteren. Daarbij vertoont de ene beschrijving meer plausibiliteit en verklarende kracht dan de andere. Zo is er soms overreding en consensus mogelijk.²¹⁹

Nu wordt des te meer duidelijk waarom christenen waardevolle fragmenten van waarheid in het publieke domein niet moeten deconstrueren of alleen anoniem moeten benutten. Door ze vanuit een christelijk perspectief te waarderen en te versterken, bereiken zij verschillende doelen tegelijk. Zij honoreren de historisch contingente uitkomst van Gods voorzienigheid op dat speciale moment door te benutten wat Hij aanreikt. Zij blijven hun spreken verbinden aan de profetische context waarin dit moest staan. Zij geven daardoor deze in zichzelf kwetsbare fragmenten meer bestand, waar de contingentie gemakkelijk leidt tot relativering. Juist in deze houding openbaart zich het milde geduld dat in het saeculum past.

O'Donovan beschouwt deze werkwijze als apologetisch. Daarmee bedoelt hij geen extra strategie boven op de gewone christelijke denktrant, doordat christenen zich aanpassen aan de patronen van anderen. Inhoudelijk gaat het gewoon om 'trains of thought' die thuis horen in het christelijke discours. Vanuit door het evangelie ontsloten kennis van de werkelijkheid gaan zij voort naar deliberatie over concrete thema's die hun verantwoordelijkheid oproepen. Dankzij Gods voorzienige regering kunnen bepaalde van die 'denklijnen' vervolgens op bepaalde historische momenten extra verhelderend uitpakken bij impasses in het denken of handelen van hun omgeving. Christenen moeten daarop alert zijn en zo hun denklijnen verbinden met actuele vragen en gangbare benaderingen. O'Donovan meent dat geloof en ongeloof el-

²¹⁹ Oliver O'Donovan, Oliver, 'The Natural Ethic', in: David F. Wright (ed.), *Essays in Evangelical Social Ethics*, Exeter: The Paternoster Press, 1981, 19-35, 19vv; O'Donovan, 'Freedom Loss' ("Late-liberalism, one may say, in taking up the banner of 'pluralism', has made itself self-consciously polytheistic again").

kaar vandaag niet ontmoeten in een grootse maatschappelijke confrontatie, maar in de poging om de gezamenlijke dagelijkse taken te begrijpen. Volgens O'Donovan ligt deze apologetische potentie van de christelijke waarheid vandaag bij uitstek in het inzicht dat zij biedt in de politieke instituties van de westerse samenleving. Als gevolg van haar vervreemding van de christelijke traditie is deze dit inzicht veelal kwijtgeraakt.²²⁰

Hier ligt dan ook een diepere reden waarom O'Donovan niet bezig is met programma's van behoud of herintroductie van 'christendom'. Het zou een concentratie betekenen op wat vandaag niet het kernprobleem vormt en daarmee de gelegenheid missen die Gods voorzienigheid aanreikt. Profetisch onderscheidingsvermogen laat zien dat de huidige crisis dieper gaat. De breuk met de christelijke traditie heeft het zicht op de eigen politieke instituties en vormen als zodanig vertroebeld. Het terrein van de politiek zelf is in geding. Dit terrein vormt nu juist Gods instrument om het kwaad te beteugelen. Vandaag hangt daarom de dreiging van naderend kwaad boven de fragiele westerse samenlevingen. Hier ligt het speerpunt voor christelijke dienst. De bestaande 'master narratives' kunnen deze actuele politieke werkelijkheid niet ontsluiten. Juist christenen hebben 'trains of thought' in hun bagage die deze werkelijkheid wel kunnen verhelderen. Wordt deze roeping herkend, dan is het geschenk van consensus niet denkbeeldig.²²¹

Behalve apologetisch is het karakter van deze dienst van verheldering ook pastoraal. Er zijn christenen die politieke verantwoordelijkheid dragen en niet-christenen die voor bijdragen vanuit het christelijk geloof open staan. Aan hen moet een begaanbare weg gewezen worden voor de invulling van die taak.²²²

4.2.4 Individuele christelijke politiek

Na het aanreiken van concepten en het herinrichten van debatten komen de concrete keuzen en initiatieven, waarmee ook christenen in het publieke domein verantwoordelijkheid moeten dragen. O'Donovan wijst op het voorbeeld van Ester. Op dit punt is de volgorde echter omgekeerd aan die bij de profetische taak. Christelijke profetie zag hij als kerkelijk spreken, ook wanneer een individu optreedt. Deze concrete deliberaties en keuzen ziet hij juist als de taak van individuele christenen, hoewel zij daarbij staan tegen het decor van de kerk en haar liturgie. Volgens O'Donovan tekent Johannes' Openbaring de kerk als een *gemeenschap* zodra haar liturgie rond de hemelse troon in beeld is. In haar optreden binnen de samenleving vertoont zij echter de *individualiserende* gedaante van twee getuigen, hoewel deze een sociale (in de kerk gewortelde) identiteit bezitten. De kerk mocht immers als gemeenschap die niet

²²⁰ *RMO*, 17, 89; *WJ*, xii, xiii ("The only satisfactory reason *to* believe is the reason *of* belief ... One train of Christian thought that carries apologetic weight in our time is the capacity of faith to display the intelligibility of political institutions and traditions"). xv ("But ethics has by its nature the force of an apologetic ... because it is interpretative"); O'Donovan, 'Deliberation', 128.

²²¹ *WJ*, xiii-xv; O'Donovan, *Principles*, 13 ("The understanding upon which we discern how to act ... is not a matter of private conscience nor of mass consensus. It is a public and publishable understanding that claims all mankind, whether or not it comprehends it. A Christianity which will bear witness to God's Word in Jesus will be a speaking, thinking, arguing, debating Christianity, which will not be afraid to engage in intellectual and philosophical contest with the prevailing dogmas of its day").

²²² *WJ*, xi.

oordeelt, geen politieke tegensamenleving vormen. Zo vormt zij model en appèl. Zou zij zich opstellen als politieke gemeenschap, dan verzwakt haar profetisch appèl. Mede om deze reden heeft O'Donovan bezwaar tegen politieke partijvorming door christenen. Hij ziet daarin dat de kerk een voortijdige politieke gestalte zoekt. Terwijl hij christelijke partijvorming afwijst, is hij echter een voorstander van christelijke politiek die gedragen wordt door individuele gelovigen. Trouw aan de hemelse roeping betekende immers ook in het publieke domein openlijk christelijk opereren.²²³

4.3 Voorbeelden van inzicht

Zodra duidelijk wordt dat O'Donovan het herinrichten van deliberatie beschouwt als kern van de christelijke bijdrage daaraan, spreken met terugwerkende kracht ineens tal van passages uit zijn werk. Het herinrichten van een debat blijkt namelijk precies datgene te zijn wat hij zelf bij ethische onderwerpen doet. Het typeert hem om de coördinaten van debatten te exploreren en te hervormen in het licht van een christologisch bepaalde kennis van de realiteit. Dit verklaart ook het karakter van zijn politieke ethiek, *Ways*. Daarin komt hij niet zozeer met concrete actuele ethische en politieke stellingnamen, maar hij stelt enkele centrale aandachtsvelden van de hedendaagse politieke discussie aan de orde en concipieert deze opnieuw in het licht van zijn politiek-theologische inzichten.

Deze stijl typeert zijn werk al vanaf het begin. In zijn boek rond de medische ethiek legt hij eerst profetisch de antichristelijke dynamiek bloot achter gangbare benaderingen om vervolgens de kaders te hervormen waarbinnen de keuzen tot stand komen. Ook met betrekking tot huwelijk en echtscheiding is hij niet in de eerste plaats geïnteresseerd in een concreet standpunt maar in de manier waarop de discussie gevoerd wordt. Vergelijkbaar is zijn behandeling van transseksualiteit. Hetzelfde doet hij als hij vanuit een christologisch gestuurde visie op identiteit spelregels stelt aan het debat tussen voor- en tegenstanders van homoseksuele relaties. Rond het thema 'straf' is het niet anders. Zelfs in een korte schets van de milieuproblematiek weet hij die discussie op een ander spoor te zetten. In het onderstaande illustreer ik de manier waarop hij de verhelderende potentie van de christelijke waarheid en de door haar gevormde traditie laat uitkomen. Zo blijkt op welke manier 'christendom' als 'voorbeeldlezing' de actuele politieke discussie kan verhelderen. Ik let eerst op het thema 'representatie', daarna op de 'scheiding der machten' en ten slotte op de aard van de straf.²²⁴

²²³ *DN*, 72v. 122v (O'Donovan onderscheidt een 'liberal mode' en een 'ecclesial mode' die beide nodig zijn); *WJ*, 319.

²²⁴ *BM* 3-7. 12v. 61. 82v; Oliver O'Donovan, *Marriage and Permanence*, Bramcote: Grove Books, 1978; Oliver O'Donovan, *Transsexualism and Christian Marriage*, Bramcote: Grove Books, 1982; O'Donovan, *Principles*; Oliver O'Donovan, 'Homosexuality in the Church: Can there be a fruitful theological de-

4.3.1 Actuele vragen rond representatie

Eerder in deze studie beschreef ik O'Donovans visie op 'representatie'. Rond deze thematiek doen zich volgens hem in de hedendaagse politieke samenleving enkele impasses voor. Daarmee sluit hij aan bij de waarneming van velen. Rond dit thema bestaat dan ook politiek debat. Er is sprake van vervreemding tussen regeerders of politici en het volk of de samenleving. Gesproken wordt van een 'democratisch tekort'. In antwoord daarop zien wij pogingen om de band tussen politici en burgers te verbeteren. Het representatief gehalte van de politiek moet groter worden. Politieke partijen mobiliseren hun achterban en zoeken contact met de burgers.

Velen zoeken het in een hervorming van politieke instituties, zoals het kiesstelsel. O'Donovan noemt het pleidooi voor een systeem van evenredige vertegenwoordiging in het Verenigd Koninkrijk. Velen zien 'meer' democratie als remedie. Hij constateert een preoccupatie met vragen over de juiste regeringsvorm en de legitimatie van politieke verantwoordelijkheid. Er ontstaan daarom theorieën die de politieke autoriteit funderen en waarin het concept 'representatie' een rol speelt. Representatie geldt als een noodzakelijke voorwaarde voor de politieke werkelijkheid. Burgers delegeren hun bevoegdheid via procedures die hun stemrecht waarborgen. Zo komt het tot een instantie die hen representeert en op die basis aanvaarden zij politieke autoriteit. O'Donovan meent dat deze remedie de gesignaleerde vervreemding niet doorbreekt. Daarmee duurt de riskante crisis rond de politieke realiteit voort.²²⁵

Hij noemt de moderne aandacht voor funderingsvragen pathologisch. Zij lost niets op, maar vormt zelf symptoom van het probleem. Politieke autoriteit heeft geen fundering. De funderingsdrang ontstaat zodra het klassieke zicht op politieke autoriteit als daadwerkelijkheid onder Gods voorzienigheid verdwijnt en deze autoriteit in plaats daarvan geldt als een door individuen gecreëerde structuur. Als gevolg daarvan raakt ook de bezinning op representatie ten onrechte verweven met de funderingsvraag. Moderne contracttheorieën willen duidelijk maken waarom het rationeel verantwoord is dat een individu politieke instituties erkent. Zij leggen verband tussen de wil van dit individu en het gezamenlijke politieke handelen. Daarom staan 'verkiezingen' centraal in de westerse politieke bezinning. Het hoogtepunt van politieke participatie is het uitbrengen van je stem. Illustratief is de uitspraak: het maakt niet uit op wie, *als je maar gaat stemmen*.²²⁶

De klassieke christelijke benadering leert dat politieke autoriteit wordt 'aangetroffen' in het kader van Gods voorzienigheid. Daarom kan politieke representatie niet rationalistisch of voluntaristisch van karakter zijn. Er bleek een affectieve werkelijkheid aan de orde, waarin visuele esthetiek en verbeeldingskracht een rol spelen. Mensen moeten iets van zichzelf herkennen in de politieke autoriteit. Deze moet merkbaar hun eigen gezamenlijke traditie dragen. De kwesties die hen echt bezig-

bate?', in: Timothy Bradshaw (ed.), *The Way Forward? Christian Voices on Homosexuality and the Church*, London: Hodder&Stoughton, 1997, 20-36; O'Donovan, *Measure*; O'Donovan, 'Where'.

²²⁵ Zie 3.6.2; *DN*, 20; *WJ*, 175vv.

²²⁶ *WJ*, 135, 177 ("Electoral forms cannot remedy a deficit of substantial representation, but they can repress and erode traditional representative relations").

houden en de werkelijke bedreigingen van het samenleven, moeten het politieke handelen kleuren. Politieke autoriteit kan niet zonder aantrekkingskracht. In die aantrekkingskracht doet zich de transcendente dimensie in politieke autoriteit gelden. Uiteindelijk gaat het om Gods autoriteit. Gods autoriteit legitimeert een regeerder maar noopt ook tot bescheidenheid. Ondanks de noodzakelijke affectiviteit vormt menselijke autoriteit nooit de uitdrukking van de 'ziel' van het volk.

Doordat het moderne denken over politiek dit karakter van representatie verwaarloost, ontstaat de vervreemding tussen politiek en samenleving. Zo krijgen ook substituten een kans, waarop zich de collectieve identiteit projecteert. Daartoe behoren alternatieve, populistische leiders, ideologieën, filmsterren, popmusici en sporthelden. O'Donovan toont reserve bij de situatie in de westerse samenlevingen, waarin het 'aantrekkelijke beeld' domineert. Hij ziet het risico dat de bestaande identiteit van een volk vanuit de eigen traditie wordt doorkruist en vervangen door alternatieve identiteiten die niet passen bij de werkelijkheid en zo een schijneenheid tot stand brengen. Politieke autoriteit verliest daarbij haar karakter van rechtzettend reageren en vertoont afgodische trekken.

In verband hiermee constateert O'Donovan een verlies van besef van 'plaats', een concept dat juist constitutief bleek voor een politieke samenleving. De moderne informatietechnologie creëert een 'cyberspace', die mensen gemakkelijk een schijnwereld binnentrekt en tot prooi maakt van ongelokaliseerde en oncontroleerbare macht.

Met zijn door de traditie van 'christendom' geïnformeerde politieke theorie stelt O'Donovan dus een diagnose van de problemen in de westerse samenleving. Deze 'kritiek' van de moderne visie op representatie ziet hij als een van de kernpunten van zijn programma van politieke theologie. Tegelijk wijst zijn eerder geschetste visie op 'representatie' een mogelijke uitweg uit de crisis. Deze visie komt voort uit de traditie van 'christendom'.²²⁷

Met deze benadering komen enkele intrigerende inzichten mee. O'Donovan signaleert dat westerse politici vaak druk zijn met het maken van indruk voor de schijnwerpers van de publiciteit. Politiek debat verandert daardoor in een strijd rond de vraag wie het beste overkomt. Zijn oordeel daarover is genuanceerd. Enerzijds uit hij scherpe kritiek. Politici proberen hun autoriteit te legitimeren door zich op te werpen als representaties van de samenleving en haar 'ziel'. In plaats van een inhoudelijke herkenning rond hun rechtzettend handelen, treedt een esthetische benadering. Beeld verdringt woord en communicatie wordt hysterisch. Christenen moeten daarom andere communicatiewijzen aanleren en in praktijk brengen. Anderzijds honoreert O'Donovan ook een waarheidsmoment. De uitkomst van de iconoclastische strijd in de geschiedenis was immers dat beeld wel past in dienst van woord. In verkiezingstijd bijvoorbeeld is de dominantie van deze affectieve verbeeldingskracht niet vreemd maar zelfs nodig. De 'erotische strijddrituelen' die de politiek dan kenmerken, laten zien dat er meer aan de orde is dan rationele instemming. Affectiviteit en verbeeldingskracht zijn onmisbaar willen mensen na de verkiezingen de regeer-

²²⁷ *BM*, 3; *WJ*, 159vv. 163. 179v. 259v; O'Donovan, 'Concept', 32 ("The sociological thrust to self-imaging is the root problem, whether expressed in authoritarian forms or, as in late-modern liberal society, in hysterically intensified forms of communication ... A Christian critique must involve the learning and cultivation of forms of communication which do not resemble those shaped by publicity").

ders beschouwen als *hun* regeerders. Voor O'Donovan leveren verkiezingen dus geen legitimerende representatie maar zijn zij wel een van de mogelijke rituelen die de representatieve werkelijkheid aanduiden en oproepen. Daarom acht hij het onwijs om te klagen over het gebrek aan inhoudelijk debat in verkiezingstijd. Het probleem is echter dat de verkiezingscontext permanent dreigt te worden en zo het werkelijke politieke handelen onmogelijk maakt.²²⁸

Zijn visie op 'representatie' maakt O'Donovan kritisch over het verschijnsel 'politieke partijvorming'. Vanuit zijn nadruk op deliberatie als typerend voor politiek beschouwt hij dit verschijnsel als laatmoderne ontsporing van de vroegmoderne erfenis van 'christendom'. In het publieke debat over het 'common good' mag ieders stem gehoord worden. Dat inzicht wordt via partijvorming vervangen door het streven naar een machtsevenwicht. Daarbij ontstaat een nieuwe aristocratie, van de politici. Veel onvrede rond politiek reageert daarop. In plaats van 'meer democratie' komt er een sterkere politieke elite. Politici moeten geen legitimatie zoeken door het *stemmen* van het volk maar de representatie willen vormen van de *stem* van het volk. Deze representatie hangt af van de inhoud van hun bijdrage en niet van formeel juist gedelegeerde macht. Bovendien vergt zij een inbedding in het publieke debat dat breder is dan het politieke debat.²²⁹

Een concreet inzicht betreft de plaats van begrensde identiteiten. Alleen Christus kan de ware representant zijn van al het menselijke samenleven. Onze identiteit ligt in Hem. Dat ontmaskert andere kandidaten: geslacht, seksuele voorkeur, taal, volk, cultuur etc. Toch kunnen deze identiteiten in dienst van Christus een secundair nut bezitten. Geen samenleving kan zonder representaties van haar identiteit: personen, objecten, ideeën, geschiedenissen en tradities, die uitdrukken wat de betreffende samenleving is en waarvoor zij bestaat. Als deze bescheiden blijven, kunnen zij onder Gods voorzienigheid de *plaats* worden om Christus te dienen. Ze vormen een mogelijke 'vocatio' van een individu of een samenleving. Hoewel relatief ten opzichte van Christus vervullen zij binnen het saeculum een ordenende rol. Zo spreekt O'Donovan bijvoorbeeld over de homoseksuele identiteit en over de verschillende talen en culturen. In dit licht ziet hij ook de natiestaat, zodat er zelfs ruimte ontstaat voor een gematigd patriottisme.²³⁰

Tegelijk staat O'Donovan kritisch tegenover de herleving van identiteitspolitiek in conservatisme en nationalisme. Zijn nadruk op de affectief gekleurde representatie en de plaatsbepaalde traditie verzet zich met hen tegen het laatmoderne liberalisme. Anders dan deze stromingen benadrukt O'Donovan echter de contingentie van alle representatie. Hij ziet identiteitspolitiek ontaarden in verabsolutering. Hij wil niets weten van een natuurlijke volksaard, van een historische periode, of van taal, bloedband en economie als factoren die de identiteit van een volk normatief vastleggen. Identiteit vormt een resultante van veel kleinere tradities op een bepaald historisch

²²⁸ COL, 65vv; WJ, 162 ("An election is not the time for debate ... Debates are about issues, elections about people ... the orgiastic ceremonial of a formal investiture. The media must strike up their drumbeat, the politicians must dance their steps, and we must all let out the whoops and cries that the occasion demands of us"); O'Donovan, 'Concept', 31v.

²²⁹ DN, 269. 281vv; BI, 220; WJ, 176v. 196 ("The stranglehold of the party system, effectively controlling the terms of political debate...").

²³⁰ BI, 320; O'Donovan, 'Homosexuality', 30 (O'Donovan toont zich hier zijdelings bewust van een element van een 'characteristic British view of national identities' in zijn theorie).

moment en een bepaalde plaats. Deze resultante kan van karakter veranderen, meestal geleidelijk maar soms abrupt. Een fragment geschiedenis absoluut maken, strijdt met Gods voortgaande voorzienigheid en met Christus voortgaande historische handelen. Identiteitspolitiek wordt vroeg of laat dwingend voor het individu, dat zich immers moet schikken.²³¹

Toegepast op asielzoekers betekent dit dat de grens nooit voor vreemdelingen mag worden gesloten uit naam van de identiteit van een volk. Omdat de identiteit echter wel een ordenende factor vormt in het saeculum, zou het negeren ervan kunnen leiden tot instabiliteit. Alleen als rechtzettend antwoord op een dreigende verstoring van de maatschappelijke vrede op een bepaald moment in de geschiedenis, kan eventueel een restrictief toelatingsbeleid verdedigd worden.²³²

Toegepast op de Europese eenwording impliceert deze visie dat O'Donovan daartegen geen principiële bezwaren heeft. Grenzen en identiteiten van politieke gemeenschappen variëren immers onder Gods voorzienigheid. Ook grotere eenheden zijn legitiem, mits deze maar niet de vorm aannemen van een wereldgemeenschap en de differentiatie van de onderliggende samenleving geen onrecht doen. Zo'n nieuwe politieke gemeenschap kan echter geen project van mensen zijn. Daarin zou de affectieve representatie verwaarloosd worden. Procedurele legitimaties als verkiezingen en stemrecht kunnen dat niet compenseren. Een nieuwe politieke eenheid vormt zich alleen, als in Europees verband een traditie groeit van gezamenlijk rechtzettend oordelen. Daarin kunnen burgers zichzelf en hun nieuwe identiteit herkennen. Volgens O'Donovan is in Europa eerder sprake van het tegendeel. Hij beargumenteert dat met uitspraken van het Europese Hof die in de bestaande samenlevingen vervreemding bewerken.²³³

Prikkelend is O'Donovans stelling dat politieke autoriteit niet erfelijk kan zijn. Als contingente realiteit onder Gods voortgaande voorzienigheid kan zij niet alvast worden vastgelegd voor een volgende periode. Daarom heeft O'Donovan reserves bij het instituut van een erfelijk koningschap. De bestaande dynastieën gaan terug op de vroegmoderne periode. Volgens O'Donovan vormt de koppeling van een volk aan een dynastie een vroegmoderne vorm van de behoefte om politieke autoriteit te funderen via een structuur van representatie. Het fixeren van het moment van verbondssluiting van destijds als bepalend voor latere tijden beschouwt hij echter als een vorm van historisme dat Gods voorzienigheid aan de ketting legt. Deze voorzie-

²³¹ *DN*, 148; *WJ*, 181-185. 181 ("As a political principle, on the other hand, 'conservatism' means making the continuity of tradition foundational to the political task. The identity of the people becomes the ultimate justification for the political structures that express it"). 184 ("Yet for all the differences there is a deep affinity between nationalism and conservatism ... Both adhere to the vision of the state as expression ... When the identity of a society is held to be sufficient justification in itself for all the abridgements of social freedom that government requires, it has become an idol ... To each particular identity, then, is put the question: how can the defense of *this* common good, focussed around *this* common identity at *this* time and in *this* way, be brought to serve *that* common good which belongs to the all-embracing identity, individual and collective, of God's kingdom"). 231. 255v ("In sealing the identity of a society, place protects it against totalitarian pretensions").

²³² *WJ*, 233; O'Donovan, 'Deliberation', 131. 133.

²³³ *WJ*, 154. 177; Oliver O'Donovan, 'Response to Joan Lockwood O'Donovan', in: Bartholomew, *Royal*, 395-397, 397.

nigheid is juist elke dag nieuw, zodat de contingente uitkomst ervan in de vroegmoderne tijd niet normatief kan zijn voor latere tijden.²³⁴

O'Donovan participeert in het actuele gesprek rond 'representatie'. Hij reikt verhelderingen aan vanuit de traditie van 'christendom'. Tegelijk bespeuren wij nergens de ambitie om 'christendom' te restaureren. Er klinkt geen publieke christelijke claim. Toch komt de christelijke waarheid publiek aan de orde en niet alleen anoniem of indirect. In zijn theorie rond representatie gaat het over God en afgoden, over voorzienigheid en 'worship', en over demonen en antichristen. De christelijke waarheid maakt op een natuurlijke wijze deel uit van een 'train of thought', die mikt op een concrete inzichtgevende bijdrage aan een urgente publieke kwestie en die daarbij hoopt op het geschenk van een zekere consensus.

4.3.2 Scheiding van machten

Typend voor moderne politieke samenlevingen is de zogenaamde 'scheiding der machten'. Rechterlijke, wetgevende en uitvoerende macht worden van elkaar onderscheiden. O'Donovan vindt deze leer waardevol omdat zij in de bezinning op politieke autoriteit verder komt dan de legitimatievraag. Hij ziet de drie machten allen in verband met de daad van oordeel ('judgment'). Het verschil tussen hen ontstaat bij de vraag op welke manier dit 'judgment' plaatsvindt. Om deze leer vandaag opnieuw te benutten, is echter een nieuwe aansluiting nodig op de klassieke politiek-theologische traditie en dus op 'christendom'. De laatmoderne versie van deze leer vertoont namelijk scheefgroei en leidt tot praktische politieke impasses. Met name doelt hij op de mening dat de kerntaak van de overheid zou bestaan uit het vervaardigen van wetten. Westerse overheden produceren een onafgebroken stroom van wetgeving als maatstaf van hun succes. O'Donovan ziet hen 'te snel en onzorgvuldig te veel wetgeving uitvaardigen'. Daardoor ontstaat bureaucratie en domineert de overheid de samenleving. Bovendien wordt de politiek voor de interpretatie en toepassing van deze vloed van wetten in daadwerkelijke oordelen steeds afhankelijker van de rechterlijke macht. Ook ontstaat er een rolvermenging tussen regering en parlement. In dat laatste presenteert zich een gesloten blok 'regeringspartijen' als haar verlengstuk. Veelzeggend is de ene noemer waarop regeerders en volksvertegenwoordigers gezet worden: 'politici'. Zij vormen als soortgenoten een elite. Scherp wordt O'Donovan als hij deze moderne wetten producerende overheid een karikatuur noemt van God die volgens psalm 7 als rechter elke dag zitting houdt.²³⁵ Alleen hernieuwde aansluiting op de traditie van christelijke politieke bezinning kan hier verheldering en verbetering brengen. Daardoor wordt in de eerste plaats duidelijk dat de kern van de uitoefening van regeermacht bestaat in het rechtzettend oor-

²³⁴ *WJ*, 163 ("Instead of the mysterious political *happening* which attests God's action in the world, it argued for a simple right of possession, inherited and bequeathable, the irrevocable gift of a providence, which had made its dispositions and had nothing further to say").

²³⁵ *BI*, 208v; 213 ("Political society is a lived rationality, of which lawmaking is the source and the spring ... An incessant stream of lawmaking is the fundamental proof of political viability"). 219v. 224; *WJ*, 187v ("As God, the supreme judge, was known to be 'angry every day', i.e. to hold daily assizes [Ps. 7:11], so now the legislature neither slumbers nor sleeps"); O'Donovan, 'Oral' ("...the dawning horrors of the postmodern world ... as parliamentary legislation becomes less important ... court findings become more important").

delen. Bovendien leert deze traditie (dus ‘christendom’) dat de overheid nooit zelf de bron van de wet is. Zij staat juist onder een voorgegeven hogere wet (Gods orde) waarop zij bewust of onbewust antwoordt. Mensen komen nooit verder dan wet maken uit wet.²³⁶

Wetgeving door de overheid is daarom geen wilsdaad, die gelegitimeerd wordt door de delegatie of bundeling van wilsdaden van burgers. Het gaat om een oordelende daad (‘act of judgment’), die ontstaat uit inzicht in de voorgegeven wet en in de sociale context waarop deze moet inwerken. Overheidswetgeving is daarom niet zonder meer gelegitimeerd, want ook zonder deze bestaat er al wet. Zij mag alleen plaatsvinden in het licht van de twee eerder genoemde criteria voor de ‘act of judgment’: waarheid en effectiviteit. Als een bestaande wet bij nader inzien geen goede uitdrukking vormt van de voorgegeven wet, moet zij verbeterd worden. Dat geldt ook als de bestaande wet onvoldoende past bij de praktische mogelijkheden en grenzen binnen een samenleving. De wetgevende taak van de overheid vormt dus een hulpmiddel bij haar eigenlijke roeping: rechtzettend oordelen. Regeren is een rechterlijke activiteit.²³⁷

Vervolgens blijkt in deze activiteit differentiatie besloten te liggen. Er zijn twee soorten rechtzettende oordelen. Generieke oordelen zetten het kwaad voor een hele categorie verschijnselen recht en openen zo een nieuwe handelingscontext. Particuliere oordelen beslechten concrete gevallen. De overheid behartigt het generieke, terwijl de rechterlijke macht over het particuliere gaat.²³⁸

De generieke rechtzettende taak van de overheid omvat een tweede differentiatie. De regering heeft immers ook een representerend karakter. In haar handelt de politieke gemeenschap als geheel. Daarom moet zij bij het rechtzettend oordelen en de vorming van een daaruit voortkomende traditie van wetgeving het volk consulteren. In de vroegmoderne periode nam dat consulteren de vorm aan van overleg tussen regering en een vertegenwoordigend parlement. Dit parlement is oorspronkelijk geen instrument waardoor het volk zijn wil kan doen gelden, maar een middel voor het volk om mee te spreken. Zo komt de overheid tot de juiste rechtzettende oordelen in antwoord op bedreigingen van het ‘common good’ binnen de samenleving. Vanwege dit meespreken en later meestemmen is het parlement getypeerd als wetgevende macht. Daarbij mag echter niet uit beeld raken dat deze taak samenhangt met de primaire oordelende en wetgevende taak van de overheid.²³⁹

De huidige impasses in de verhouding tussen regering en parlement en tussen regering en rechtspraak komen voort uit het vergeten van dit rechterlijke karakter van het overheidshandelen. De rechterlijke macht verlegt haar aandacht van het particuliere naar het generieke en gaat indirect meeregeren. Daarom neemt zij ook iets van de consulterende taak van de overheid over en gaat zij in haar uitspraken teveel letten

²³⁶ *WJ*, 189v. 198 (een correctie is nodig van de vroegmoderne versie van deze leer “...which, lacking a sense of the judicial character of *all* the powers of government, allowed the separation of powers to create competing jurisdiction”).

²³⁷ *WJ*, 190. 193.

²³⁸ *WJ*, 191 (“What is spoken of in early modern theory, then, as ‘the separation of executive and judiciary’ is really a dialectical distinction of two institutional powers *within the one general function of judgment*, the first power to create and maintain courts, the second power to hear cases and give judgments on them”). 193.

²³⁹ *WJ*, 194v.

op wat er leeft onder het volk. Haar onpartijdigheid en gebondenheid aan de bestaande wet worden daardoor ondermijnd. Het parlement als vertegenwoordigende instantie wordt een concurrerende representatie van het volk naast de regering. Het claimt de *eigenlijke* politieke autoriteit en degradeert de regering tot haar uitvoerend orgaan.²⁴⁰

In het bovenstaande is de eigen positie van parlement en rechterlijke macht ten opzichte van de overheid duidelijk geworden. Hoe begrijpt O'Donovan met dit model nu de taak die resteert voor de regering zelf? Hij noemt deze de macht van het vooruitziende oordelen ('power of prospective judgment'). De daadwerkelijke oordelen worden geveld als in overleg met het parlement wetgeving tot stand komt en als de rechterlijke macht zaken beslist. Daarvoor moet hierop echter al geanticipeerd zijn in visievorming en politieke conclusies door de regering. Deze constateert de problemen die het 'common good' binnen de samenleving bedreigen en bedenkt het daarop passende rechtzettende antwoord. Dat doet zij in consultatie met het parlement. De regering neemt initiatieven om te handelen en bereidt de nodige wetgeving voor. Daarbij mag het niet gaan om grote idealen of historische projecten. Dan zou de overheid 'reddersaspiraties' vertonen die aan Christus voorbehouden zijn. Het gaat om concrete problemen op een bepaald moment. Deze problemen moeten wel in hun onderlinge samenhang worden doorzien en ten opzichte van elkaar in een bepaalde orde worden gebracht. Bovendien vormen daarbij de mogelijkheden en beperkingen van het moment de randvoorwaarden, bijvoorbeeld budgettair. Zo formuleert de regering een concrete politieke agenda of een samenhangende 'policy' voor een bepaalde periode in de geschiedenis van de samenleving. Deze bescheiden maar tegelijk onmisbare oordelende activiteit vormt het wezen van 'politiek'.²⁴¹

'Prospective judgment' door de regering is ook nodig op weg naar het oordeel van een rechter, want het is de overheid die zaken voor de rechtbank brengt. Zij bezit politionele macht, met de bevoegdheid om te arresteren en zonodig geweld te gebruiken. Evenals het parlement voor haar generieke wetgevende werk is de rechtbank voor haar particuliere oordelen afhankelijk van deze voorbereiding door de overheid. Ook dat impliceert 'prospective judgment'. Het kwaad dat voor de rechter wordt gebracht, is immers eerst als kwaad beschouwd door de vertegenwoordiger van de overheid. Dat daarbij een impliciet oordeel geveld wordt, blijkt bijvoorbeeld wanneer de politie geweld gebruikt. Met name hier constateert O'Donovan belangrijke invloed van 'christendom'. Vroeger en elders brachten burgers zelf zaken voor de rechter en arresteerden zij mensen. Het is de christelijke visie op de omgang met aangedaan kwaad sinds Augustinus, die in de traditie van 'christendom' op dit punt verandering bracht. Christus leert immers om voor jezelf geen wraak te zoeken en aangedaan kwaad te verdragen. Wel mag een ander voor jouw recht opkomen en het kwaad dat jou aangedaan wordt, beantwoorden. Die 'ander' werd onder 'christendom' de overheid.²⁴²

²⁴⁰ WJ, 195vv (o.m. over de 'implosion of government and parliament upon each other' en over rechtbanken die 'pursue justice with no relation to political prudence'). 199.

²⁴¹ WJ, 201vv.

²⁴² WJ, 204-207. 205 ("...within Christendom, the responsibility for prosecution has generally passed to government ... Prosecuting a complaint has been seen as a matter of 'caring for one another', rather than defending one's own right").

Ondanks zijn hernieuwde waardering voor de leer van de drie machten beschouwt O'Donovan deze niet als eindpunt in de bezinning. Zij is beter dan theorieën die zich fixeren op legitimatievragen, maar verklaart niet het geheel van politieke autoriteit. Dat blijkt alleen al uit het feit dat in samenlevingen die anders georganiseerd zijn toch de realiteit van het rechtzettende oordeel bestaat. Ook wijst O'Donovan op de klassieke theorievorming rond 'iudicium cessans', een situatie waarin rechterlijke structuren ontbreken of falen. Er kan zich in een noodsituatie voordoen waarin de geordende instrumenten tekort schieten. Hij wijst op mogelijk dodelijk geweld waartoe een politiebeambte zich tijdens een arrestatie gedwongen ziet. Ook herhaalt hij het klassieke voorbeeld van Grotius van een kapitein die bij muiterij op volle zee moet optreden. Zowel de actie van de politiebeambte als van de kapitein interpreteert hij (met Grotius) als een buitengewone *rechterlijke* actie. Bovendien wijst hij erop dat het model van de drie machten wel past binnen een staat, maar tekort schiet voor interstatelijke verhoudingen.²⁴³

De leer van de drie machten blijkt op haar beurt dus afhankelijk te zijn van een voorgegeven gerechtigheid of wet. Deze gerechtigheid omvat heel de mensheid. Zij bestaat door Gods voorzienigheid, wijst vooruit naar Gods koninkrijk en regeert de internationale sfeer. Daarom moet er een vorm van internationaal recht worden ontwikkeld en alle nationale samenlevingen dienen dit te erkennen.²⁴⁴

Bij de nadere invulling daarvan brengt O'Donovan de leer van de drie machten weer in beeld. Daarbij blijft staan dat hij een wereldregering en een wereldgemeenschap (met mogelijk een wereldparlement) afwees. Desondanks is er wel sprake van een soort uitvoerende macht die 'prospective judgment' pleegt. O'Donovan wijst op de autorisatie van de oorlogen tegen Irak, waarvoor geen wettelijke basis bestond maar die berustte op de gezamenlijke inschatting van een bedreiging van het 'common good'. Zo'n autorisatie vindt (al dan niet terecht) plaats in antwoord op de voorgegeven realiteit van Gods wet of gerechtigheid. Voor de uitvoering kan die autorisatie niet steunen op een eigen politionele of militaire macht. Zij benut de macht van sterke staten, in dit geval van de Verenigde Staten van Amerika.

Een verdere herinnering aan de binnenstatelijke realiteit ligt in de consultatie van de lidstaten die rond zulke 'prospective judgments' plaats vindt, die op hun beurt weer consulterend omgaan met de eigen bevolkingen of parlementen. Iets hiervan wordt zichtbaar bij het sluiten van internationale verdragen.²⁴⁵

Nog duidelijker herinnert het bestaan van internationale rechtbanken aan het model van de drie machten. Er zijn kennelijk realiteiten waarin de wetgeving en rechtspraak van concrete staten onvoldoende voorzien. O'Donovan wijst op de berechting van oorlogsmisdadigers. Dergelijke internationale rechtspraak acht hij uiteindelijk alleen inzichtelijk omdat politiek handelen plaatsvindt onder de gerechtigheid van Christus die wereldwijd regeert.²⁴⁶ Een alternatief concept voor een onderbouwing van de internationale rechtsorde ligt in de individuele subjectieve mensenrech-

²⁴³ WJ, 164. 189. 207v. 210 ("When all the apparatus for considered judgment is rendered temporarily useless, agents of government may and must still judge").

²⁴⁴ WJ, 211v (ook hier met nadrukkelijke aansluiting bij Grotius).

²⁴⁵ WJ, 221-224. 222 ("...authorize another [namelijk dan een officiële overheid, althdb] to do what God has clearly imprinted on the conscience of mankind").

²⁴⁶ WJ, 220.

ten. Volgens O'Donovan vormen individuele mensenrechten echter een sjabloon dat vaak niet past bij concrete gevallen. Hij ziet ze als een surrogaat dat opkwam nadat het zicht op Gods gerechtigheid verdween. Wat God de mens in zijn voorzienigheid wil geven, stelt de mens zelf veilig langs een individualistische route. Dat impliceert echter ook dat er juist ruimte blijft voor de waarde van individuele mensenrechten wanneer Gods (internationale) gerechtigheid het kader aangeeft.²⁴⁷

4.3.3 De aard van straf

In het verlengde van het voorgaande ligt O'Donovans visie op de aard van 'straffen'. Ook hier richt hij een bestaande laatmoderne discussie opnieuw in met inzichten uit de traditie van 'christendom'.

Straffen is kwaad beantwoorden met tegenkwaad. Het spreekt niet vanzelf dat dit gerechtvaardigd is. Daarover bestaat bezinning, waarin globaal twee theorieën een rol spelen. De ene theorie beschouwt straf als een terugkijkende daad en acht 'vergelding' typerend. De andere kijkt juist vooruit en draait om het 'nut' van straf. Dit 'nut' kan bestaan uit de verbetering van de dader, maar ook uit de bescherming van de gemeenschap.²⁴⁸

O'Donovan constateert in de laatmoderne samenleving een verlegenheid met straf, die zelfs uitgroeit tot een onvermogen tot straf. De bron daarvan ligt in de afwijzing van een retributieve opvatting. Die opvatting zocht naar een strikte correspondentie tussen het kwaad dat werd aangedaan en het kwaad van de straf. De moderniteit acht het echter niet langer aanvaardbaar om bijvoorbeeld fysiek geweld te beantwoorden met hetzelfde fysieke lijden. Hierin weerspiegelt zich de verbanning van lijden uit de dagelijkse ervaring. Tegelijk werkt de matigende invloed van 'christendom' erin door, dat aandacht vroeg voor mildheid en barmhartigheid. Intussen ging de aansluiting met deze klassieke traditie en haar onderliggende concept van 'straf' verloren. Een tweede laatmoderne ontwikkeling is dat binnen de utilitaire benadering de aandacht verschuift van het nut van straf voor dader of samenleving naar de genoegdoening voor het slachtoffer. Zo mag tijdens rechtszaken het slachtoffer het eigen verhaal doen. Familieleden van slachtoffers mogen bij een opgelegde doodstraf de executie bekijken. O'Donovan beschouwt deze ontwikkelingen als een symptoom van de vergaande dechristianisering in de laatmoderne tijd. De christelijke traditie ('christendom') had dit eventuele nut voor het slachtoffer buiten de bezinning gezet. Men achtte dat niet in overeenstemming met Jezus' onderwijs dat je niet jezelf mag wreken en geen kwaad met kwaad mag vergelden. Geleden onrecht kan men in de hand van God leggen, die eens publiek zal oordelen.²⁴⁹

In aansluiting bij deze vormende traditie stelt O'Donovan dan ook een verheldering voor binnen de huidige context. Opnieuw ontstaat deze verheldering bij het inzicht dat politieke autoriteit draait om het provisorische rechtzettende oordeel op weg naar de

²⁴⁷ DN, 247v; WJ, 221v; Oliver O'Donovan, *'Evangelium Vitae; encyclical letter addressed by the Supreme Pontiff Pope John Paul II to all the bishop's priests and deacons men and women religious lay faithful and all people of good will on the value and inviolability of human life. ...'* (review), in: *Studies in Christian Ethics* 9, 1, Edinburgh: T&T Clark, 89-94, 1996, 93 ("If justice is the coat of skin with which God has clothed vulnerable and mutually aggressive post-lapsarian humanity, rights are the fig leaves with which they propose to clothe themselves").

²⁴⁸ WJ, 101vv.

²⁴⁹ WJ, 24v. 115v ("It is a measure of the deep de-Christianization of our times that it is again possible to speak in public of the victim's interest in punishment").

openbaarwording van Gods eindoordeel in Christus. Straf is een daad van rechtzettend oordeel over iemands persoon, bezit of vrijheid. Ook dit oordeel moet gemeten worden met de bekende criteria van 'waarheid' en 'effectiviteit'.²⁵⁰

Daarmee honoreert O'Donovan de retributieve positie. Er moet een relatie bestaan tussen de werkelijkheid die bestraft wordt en de straf zelf. Een volledige correlatie is echter onmogelijk. Straf compenseert geen misdaad, zodat beide uitwisselbaar worden. O'Donovan wijst het metafoorveld van 'schuld' en 'betaling' af. 'Straf' vormt geen 'echo' van de misdaad, maar is een nieuwe handeling ten opzichte van de overtreder. Deze handeling moet echter wel een passend 'antwoord' vormen op de misdaad van de overtreder. In 'straf' wordt de 'waarheid' over de misdaad verteld en wordt daaraan rechtgedaan. O'Donovan gebruikt ook hier het concept 'representatie'. In de straf is de misdaad naar waarheid gerepresenteerd. Daardoor wordt de misdaad (voorlopig) rechtgezet en in de menselijke gemeenschap die met deze misdaad te maken kreeg, ontstaat een nieuwe context voor het handelen. Zo kan de gemeenschap na de misdaad op een nieuwe manier verder. Zoals bij alle representatie spelen ook hier verbeelding en symboliek een rol. Het gaat niet om een 'een-op-een-correspondentie', maar in de straf is de misdaad 'herkenbaar'. Alleen dan is straf ook effectief en ontstaat de noodzakelijke nieuwe context van samenleven.²⁵¹

Dit brengt ook waarheidsmomenten uit de utilitaire theorie in beeld. Het primaire goed in de daadwerkelijkheid van de straf betreft de actieve proclamatie van waarheid. Daarin liggen ook secundaire goederen voor de dader en de samenleving besloten. Op zichzelf beschouwd is de als humaan bedoelde utilitaire benadering risikant. Ook de vervolging van ketteren ging terug op een utilitaire logica: zij zou in hun eigen belang zijn. De (moderne en vaak evangelisch geïnspireerde) nadruk op gevangenisstraf in plaats van doodstraf, met de ambitie daders te verbeteren, kent ook schaduwzijden. Mensen suggereren daarmee te kunnen wat God eigenlijk moet doen.²⁵² Niet voor niets konden postmoderne analyses het moderne gevangenisstelsel onthullend deconstrueren. Op een andere manier kan dit nutsaspect echter wel in beeld komen. Dat de waarheid over de misdaad performatief wordt voltrokken, is als zodanig in het belang van dader en samenleving. Dit werkt echter niet vanzelf en is niet maakbaar.²⁵³ Het vergt dat deze waarheid actief wordt ingezien en aanvaard door dader en samenleving. Hierin ziet O'Donovan toch een eventueel argument tegen de doodstraf. Door daarvan zo mogelijk af te zien biedt de rechtspraak de dader de ruimte om zich deze waarheid eigen te maken. Juist de laatmoderne tijd zou volgens O'Donovan dus kunnen profiteren van een visie op straf als provisorisch instrument onder de autorisatie van Christus' rechtzettende oordeel. Tegelijk zou daarbij de gedachte van een genoegdoening aan het slachtoffer weer moeten worden prijsgegeven.

Nu openbaarde God in Christus een andere manier om het kwaad recht te zetten: de weg van verzoening en vergeving. Het zou idealisme zijn om die weg in de publieke

²⁵⁰ WJ, 107 ("We propose as our thesis, then, that punishment is best understood as *a judgment enacted on the person, property, or liberty of the condemned party*").

²⁵¹ WJ, 110vv. 121.

²⁵² In dit verband neemt hij het op voor de klassieke leer van het vagevuur als een plaats waar straf en redding elkaar nog ontmoeten (WJ, 117).

²⁵³ WJ, 116v.

samenleving te propageren. Dat is onbarmhartig, want binnen een seculiere context zal het kwaad daarvoor niet wijken. Kwaad roept om tegenkwaad in de vorm van oordeel, straf en eventueel geweld. Wel kan een door de kerk beïnvloede overheid zo leren straffen dat duidelijk wordt dat men die realiteit van verzoening en vergeving kent. Dat brengt matigheid, billijkheid en barmhartigheid in handelingen van rechtzettend oordeel. De kerk kan regeerders die christen zijn, daarop zelfs aanspreken en beoordelen. In de vroege kerk werd van christelijke regeerders niet geëist de doodstraf achterwege te laten, maar zij werden wel geprezen als zij dit vrijwillig deden, eventueel op voorspraak van de kerk. Ook de boete waartoe Ambrosius de keizer dwong nadat deze buitensporig geweld gebruikt had, illustreert deze roeping tot matigheid.²⁵⁴

Het thema straf brengt ons ten slotte bij een laatste thema waarin de praktische potentie van O'Donovans christendomtheorie geïllustreerd wordt, de thematiek van de 'rechtvaardige oorlog'. O'Donovan vat 'oorlog' namelijk op als een buitengewone vorm van straf. Juist hier gaat het om een situatie van 'iudicium cessans', een verschijnsel dat wij al eerder tegenkwamen. Oorlog is rechterlijk handelen, straf, in een context waarbinnen de normale middelen daartoe tekortschieten.²⁵⁵

4.4 Rechtvaardige oorlog

In O'Donovans oeuvre bestaat een nauw verband tussen zijn christendomtheorie en zijn visie op de leer van de 'rechtvaardige oorlog'. Aan dit thema heeft hij meerdere studies gewijd. Ook buiten de kring van de theologie trokken deze studies de aandacht. Historisch-biografisch komen zijn politieke theologie en zijn visie op 'christendom' voort uit zijn bezinning op de traditie van de 'rechtvaardige oorlog'. Ook methodisch-ethisch ligt er verband. Het is O'Donovans overtuiging dat morele principes ontdekt worden door de logica van de buitengewone situatie bloot te leggen. Als buitengewone situatie van politiek handelen geeft het voeren van oorlog bij uitstek zicht op de aard van dit handelen.²⁵⁶ Materieel-ethisch blijkt met name bij

²⁵⁴ DN, 199. 201. 257. 261; IG, 91; WJ, 118. 124; O'Donovan, 'Evangelium review', 91; O'Donovan, 'Gerechtigheit', 14vv; Oliver O'Donovan, 'The Death Penalty in *Evangelium Vitae*', in: Reinhard Hütter, Theodor Dieter (eds.), *Ecumenical Ventures in Ethics, Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, 216-236; Oliver Michael Timothy O'Donovan, 'Todesstrafe', in: Gerhard Müller, *Theologische Realenzyklopädie Band XXXIII*, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2002, 639-646; Oliver O'Donovan, 'Peine', in: Jean Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris: Presse Universitaire de France, 2002, 884-886; Oliver M.T. O'Donovan, 'Law, Moderation and Forgiveness', in: Christoph Stumpf, Holger Zaborowski (eds.), *Church as Politeia, The Political Self-Understanding of Christianity*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004, 1-11, 1. 7.

²⁵⁵ WJ, 119. 225.

²⁵⁶ Hij zet hiermee de klassieke casuïstische traditie op een nieuwe manier voort en wijst enkele andere opties af. Daaronder zijn de situatie-ethiek, de gedachte dat er gevallen kunnen zijn die buiten de morele regel vallen, de visie dat er sprake kan zijn van een botsing van morele regels, en de mening dat nieuwe

deze thematiek wat O'Donovans inzichten praktisch politiek betekenen. Verschillende commentatoren tonen zich verrast over de invalshoek waaronder hij schrijft over oorlog en vrede. Deze invalshoek volgt echter uit zijn politieke theologie en christendomtheorie.²⁵⁷

4.4.1 Dertig jaar bezinning

O'Donovan schreef door de jaren heen meerdere werken over oorlog en vrede. Inhoudelijk blijft hij daarin trouw aan zijn basisinzichten. Wel speelt hij in op de wijzigingen binnen de actuele internationale context. Als het theologisch denken inderdaad profetisch is, moet het immers in elke context opnieuw onderscheiden waarop het aankomt. Zijn consistentie daarbij laat zien hoe hij tussen historistisch scepticisme en absolutisme laveert. Bij die contextualiteit blijven zijn basisinzichten bepaald door Gods heilshistorisch verankerde werken.

Ik onderscheid drie fasen in O'Donovans bezinning op oorlog en vrede. In de eerste periode uit de jaren '70 toont hij zich vooral leerling van Paul Ramsey. Ramseys denken over oorlog past in de realistische politiek-ethische traditie van Reinhold Niebuhr. Niebuhr ziet de bestaande wereld niet samenvallen met het koninkrijk van God. Christenen dienen daarom bij het politieke optreden binnen de bestaande wereld de realiteit van het kwaad te verrekenen. Dat snijdt alle pacifistische idealen de pas af. Niebuhr beschouwde deze idealen zelfs als antichristelijk.

O'Donovan meldt al in de jaren '70 dat hij de pacifistische en idealistische positie binnen dit debat een sterkere onderbouwing gunt dan gebruikelijk. Meer dan als uiting van pacifistische sympathieën bedoelt hij het als denkexperiment. Ook een zekere onvrede bij de benadering van Ramsey speelt echter een rol. Een scherper profiel voor het pacifisme zou de benadering van de leer van de 'rechtvaardige oorlog' op zijn minst kunnen verbeteren. Ook hier stevent O'Donovan niet rechtstreeks af op een inhoudelijke politiek-ethische stellingname, maar hij reorganiseert en verbetert een bestaande discussie. Zo wil hij boven realisme en idealisme uitkomen en tegelijk waarheidselementen in beide honoreren.²⁵⁸

Deze derde weg krijgt vooral profiel in zijn tweede fase rond dit thema 'oorlog en vrede'. In O'Donovans studies uit de jaren '80 valt zijn felle verzet op tegen nucleaire wapens en tegen de dominante theorie van het nucleaire afschrikkingsevenwicht. Het begin ligt bij een preek waarin hij op basis van Johannes' Openbaring deze benadering typeert als vlucht van de mensheid voor Gods oordeel. Het mondt uit in een studie uit 1989 die meer politiek dan theologisch lijkt. O'Donovan rechtvaardigt

situaties per definitie besloten liggen in al bekende morele regels. In elk nieuw particulier oordeel ligt een generieke regel ('wet') besloten, zie: *BI*, 247; *JW*, 19; O'Donovan, 'Christian'.

²⁵⁷ Alex J. Bellamy, 'The just war revisited. By Oliver O'Donovan' (review), in: *International Affairs* Volume 80, Number 1 (January 2004), London: Chatham House, 2004, 118-119, 119; John Kenrick, 'Violent judgement. Review of Oliver O'Donovan, *The Just War Revisited*', in: *The Times Literary Supplement* No 5289 (August 13 2004), London: TLS Education Ltd., 2004, 24; zie voor deze in het heden weer druk bediscussieerde thematiek: Simon Chesterman, *Just War or Just Peace? Humanitarian intervention and international law*, Oxford: Oxford University Press, 2001; Michael Walzer, *Arguing about War*, New Haven/ London: Yale University Press, 2004; Hauke Brunkhorst in: Verschraege, *Internationale*, 215-227.

²⁵⁸ O'Donovan, *Pursuit*, 3.

dit met de urgentie van de situatie. Wenselijk zou zijn geweest dat zijn inzichten ingebed lagen in een politieke theologie. Daaraan werkt hij ook. Soms moet echter vanuit de kerk een rechtstreeks profetisch woord klinken en kan dat niet langer wachten. Deze tweede fase valt ongeveer samen met O'Donovans ontdekking van de traditie van 'christendom' en met de ontwikkeling van een eigen theologisch concept.²⁵⁹

De derde fase verwerkt het einde van de koude oorlog en de gewijzigde internationale verhoudingen sindsdien. Daarbij hoort ook de nieuwe dreiging van het internationale terrorisme. Bovendien ontvangt een nieuwe studie over het thema nu wel het decor dat in 1989 nog ontbrak. Inmiddels verscheen zijn politieke theologie.

4.4.2 Oorlog onder het oordeel

4.4.2.1 Structureel verwant

De leer van de rechtvaardige oorlog vormt een derde weg tussen pacifisme en realisme. De geweldloosheid van het komende koninkrijk wordt niet zonder meer geïmporteerd maar evenmin automatisch buiten de hedendaagse praktijk geduwd. In die tussenpositie is deze leer verwant aan de structuur van 'christendom', zoals O'Donovan deze ziet. Niet voor niets spreekt hij van de 'just war theory of Christendom'. Zijn typerende nadruk op de waarde en de relativiteit van het saeculum komt in deze theorie sprekend uit. Enerzijds beslist het 'ultimate' en onthult dit het 'penultimate' in zijn ware karakter, anderzijds verkrijgt dit 'penultimate' in het licht van het 'ultimate' een nieuwe beperkte zin.

Het oorlogsvraagstuk zegt veel over de aard van politiek. O'Donovan geeft een eigen interpretatie van de beroemde uitspraak van Carl von Clausewitz dat oorlog de voortzetting is van politiek, maar met andere middelen. Die uitspraak is veelal cynisch opgevat, als een deconstructie van politiek. Volgens O'Donovan bevat zij echter belangrijke inzichten over de positieve zin die oorlog en politiek met elkaar delen. Beide dienen het doel van een aardse, provisorische gerechtigheid. Deze opvatting staat tegenover die van Hobbes, voor wie oorlog geldt als de menselijke oertoestand. Een beteugelende politieke orde is als noodzakelijk kwaad nodig om de chaotische beginsituatie van oorlog te reguleren. Anders dan bij Von Clausewitz (en O'Donovan) staan oorlog en politiek dan tegenover elkaar. Oorlog bedreigt politiek en politiek is er om oorlog te voorkomen.²⁶⁰

Ook O'Donovan noemt oorlog een kwaad. Dit behoort echter niet tot de oertoestand maar tot de wereldgeschiedenis sinds de zondeval, het saeculum. Oorlogen zijn instrumenten van aardse autoriteiten. Zij waren immers tegenstanders van Gods autoriteit. Zij gebruiken oorlogen voor hun afgodische ambities. Zij jagen hun doelen na, leggen hun heil op, vergroten hun macht, en zoeken uitbreiding of verdediging van hun territorium. Over dit saeculum regeert echter Gods voorzienigheid. Daarbij gebruikt Hij regeerders, en dus ook de oorlogen die zij voeren, in dienst van zijn provisorisch rechtzettend oordeel. Via deze regeerders en hun oorlogen zorgt

²⁵⁹ PC, ix; O'Donovan, 'Humanity's', 100-107; Ronald Sider, Oliver O'Donovan, *Peace and War: A Debate about Pacifism*, Bramcote: Grove Books, 1985.

²⁶⁰ PC, 43; BI, 257, 271; JW, 6, 14, 95v.

God dat er toch telkens een samenleving mogelijk wordt. God bestrijdt en oordeelt het kwaad met hetzelfde middel. Voorlopig hanteert Hij het tegengeweld van regeerders als instrument van rechtzetting en beteugeling. Dwars door hun mogelijke doelen heen stelt Gods voorzienigheid hun operaties in dienst van zijn doelen.²⁶¹ Waar de visie van Hobbes het voeren van oorlog principieel buiten moraal en wet plaatst, voert dit alternatief juist tot een normerend zingevend kader voor het voeren van oorlogen. Zij moeten Gods provisorische oordeel dienen, maar vallen op hun beurt ook zelf onder dit oordeel. Oorlogen vormen een kwaad en worden vaak zo gevoerd dat zij buiten dat kader van provisorisch rechtzetten geraken. Dan vragen zij zelf om rechtzettend oordelen. Zulke oordelen over oorlog zijn onder Gods voorzienigheid metterdaad voltrokken. Langs deze weg heeft zich een traditie van oordelen gevormd, zowel over concrete oorlogen als over bepaalde handelingen in oorlogen. Uit die traditie van oordelen groeide 'wetgeving', een samenvattend normatief kader rond het verschijnsel oorlog. Dat begon al in de context van het Romeinse recht en is door het christelijke denken op een nieuwe manier voortgezet. Zo ontstond de traditie van de 'rechtvaardige oorlog'.²⁶²

4.4.2.2 In dienst van het rechtzetten

Uit de christelijke boodschap zijn ook profetische inzichten over oorlog geboren. Toen christenen publieke verantwoordelijkheid gingen dragen, hebben zij in het licht van deze inzichten het verschijnsel oorlog opnieuw geconcipieerd en zo de discussies rond oorlog en vrede heringericht.

Het Oude Testament kent al een ambivalente relatie tussen politieke autoriteit en oorlog. Israëls wetgeving acht het voeren van oorlog onvermijdelijk, maar legt dit tegelijk als een kwaad aan banden. Bovendien vraagt dit kwaad om het antwoord van een tegenkwaad. Israëls God voert oorlog om de oorlog uit te bannen. De eschatologische, apocalyptische beeldtaal bevat dan ook het motief van een eindstrijd waarmee God het kwaad voorgoed rechtzet en internationale vrede vestigt.²⁶³

Christus' koningschap krijgt grote gevolgen voor het verschijnsel oorlog. Dat hoort bij de oude bedeling. Zijn komende rijk kent geen oorlog. Zijn weg daarheen vertoont bovendien een alternatieve manier van rechtzettend oordelen, in de vorm van een verzoening ten koste van zichzelf. Daarom moet de kerk als politieke samenleving van de toekomst niet oordelen, maar leven uit de gegeven verzoening. Tegelijk vervullen de bestaande politieke autoriteiten in het kader van Christus' verborgen rijk hun resttaak van provisorisch oordelen. De uitoefening van macht en geweld en het beheren van een territorium met een eigen traditie zijn daarbij nog onmisbaar maar worden sterk ingeperkt. Bovendien kleurt Christus' verzoening de uitoefening van deze taak, zodra de regeerders deze persoonlijk kennen.

Zo ontstaat een andere visie op oorlog. Machtsuitoefening, reddersambities, heilsaspiraties en gebiedsuitbreiding kunnen geen oorlog meer rechtvaardigen. Zelfs geldt dat van zelfverdediging en gebiedsbeheer. De nieuwe orde van het koninkrijk werkt onder Christus' regering reformerend in op het saeculum. Hierbij trekt O'Donovan

²⁶¹ *JW*, 7.

²⁶² *PC*, 27; *JW*, 6; O'Donovan, *Pursuit*, 13 ("The 'Just War Theory' of mediaeval and renaissance Christendom represented a systematic attempt to interpret acts of war by analogy with acts of government...").

²⁶³ *DN*, 54v; *IG*, 57v; *JW*, 4. 7.

in navolging van de patres de ‘pacifistische’ uitlatingen in de Bergrede naar voren. Deze uitlatingen kunnen niet klakkeloos worden toegepast op het saeculum, maar mogen ook niet beperkt worden tot kerk of privé-sfeer. Zij leiden tot de afwijzing van zelfverdediging en hebben zo een rechtstreeks politiek effect.²⁶⁴

Zelfverdediging doet geen recht aan de aard van het menselijk samenleven, zoals dit in Christus duidelijk wordt. Zelfverdediging vooronderstelt een individualistisch basismodel, met een beginpositie waarin ieder zijn eigen leven en domein bezit en beheert en onvervreembare rechten heeft. Bij aantasting daarvan past vervolgens een recht op verdediging. O’Donovan vond in Gods openbaring een ander model van samenleven. Wordt mijn leven aangetast, dan ben ik aangewezen op Gods ingrijpen. Hij zal het rechtzetten en heeft dat al gedaan in Christus. Daarbij gaat het om zijn eschatologische oordeel, maar tegelijk om zijn provisorische rechtzetting zolang de geschiedenis nog duurt. Voor deze laatste rechtzetting gebruikt God de bestaande politieke autoriteiten. De afwijzing van zelfverdediging als recht impliceert dus niet dat het onrecht ongestoord zijn gang kan gaan. God zorgt via zijn regering in Christus steeds weer voor rechtzetting. Je mag niet jezelf verdedigen maar kunt wel door God verdedigd worden. In de huidige bedeling betekent dit ook door politieke autoriteiten die Hij gebruikt en die daarbij soms geweld en oorlog moeten hanteren.

Het ‘normale’ rechtzettende handelen vindt gedurende het saeculum plaats binnen de eigen politieke samenleving. Tegelijk bestaat er een internationale sfeer terwijl er onder Gods voorzienigheid geen vacuüm in het rechtzetten kan zijn. Omdat er geen wereldregering mag bestaan, ontstaat er in uitzonderlijke situaties een uitzonderlijke rechtzettende taak voor politieke autoriteiten. Wij stuiten al eerder op de lijn die O’Donovan hier ziet naar een context van ‘iudicium cessans’. Daarmee staat dit politieke handelen in de vorm van oorlogvoering principieel in een ander kader dan dat van eigen belang en zelfverdediging. Uit een oogpunt van zelfverdediging zou oorlog niet gerechtvaardigd zijn. Alleen in het kader van de internationale gerechtigheid, die op haar beurt begrepen moet worden in het licht van Gods voorzienigheid tijdens het saeculum, bezit het een beperkte legitimiteit. Een oorlogvoerende partij velt het oordeel van een ‘afwezige’ rechter.²⁶⁵

Daarbij gaan christelijke autoriteiten ook de wijze van oorlog voeren zien in het licht van Christus’ eschatologische koninkrijk. Tijdens de ‘christian era’ en met name onder ‘christendom’ groeide het inzicht dat een regeerder zich, ook als oorlog noodzakelijk is, moet matigen. Wie Christus’ barmhartigheid, geduld en verzoeningsgezindheid kent, kan deze niet thuislaten bij oorlog.²⁶⁶ Met deze niet idealistische en evenmin realistische invulling vertoont O’Donovans ‘leer van de rechtvaardige oorlog’ dezelfde structuur als de ‘idee’ ‘christendom’.²⁶⁷

²⁶⁴ *DN*, 151 (“No government has a right to exist, no nation has a right to defend itself”); *WJ*, 225 (“The anarchic logic of self-defense is thus replaced by the ordered logic of judgment”); Sider, O’Donovan, *Peace*, 15.

²⁶⁵ *DN*, 233; *JW*, 2. 5vv. 9. 12. 14. 16. 18. 22v; Oliver O’Donovan, ‘*Evangelium review*’, 93; O’Donovan, *Pursuit*, 14; Sider, O’Donovan, *Peace*, 15.

²⁶⁶ *IG*, 727.

²⁶⁷ O’Donovan, *Pursuit*, 5.

4.4.2.3 De lijsten te boven

Deze christelijk-seculiere normering van het internationale kwaad 'oorlog' beschouwt O'Donovan als de eigenlijke inhoud van de 'leer van de rechtvaardige oorlog' sinds Augustinus en tot en met Grotius. In de kern gaat het om de vraag: wat gebeurt er met het verschijnsel oorlog wanneer wij dit leren zien vanuit de eschatologische regering van Christus over het saeculum. Dan blijkt het bij oorlog te gaan om de resterende overheidstaak van 'rechtzettend oordelen' in een ongewone context.²⁶⁸

Velen stellen de leer van de rechtvaardige oorlog gelijk aan een lijst criteria om een oorlog al dan niet te mogen beginnen (*ius ad bellum*) en om het gedrag tijdens een oorlog te reguleren (*ius in bello*). O'Donovan beschouwt deze lijst als uitwerking van het genoemde beginsel. Zij mag geen gesloten systeem vormen. Zolang de ratio erin niet duidelijk is, leidt dat soms tot willekeur of tot een patstelling. Er kunnen dus in de loop van de geschiedenis nieuwe criteria opkomen, zoals de dreigende vernietiging van ecosystemen als mogelijke 'causa belli'. Toepassing van het achterliggende beginsel kan bovendien een oorlog rechtvaardigen waar de lijst geen ruimte laat. Ook kan van een oorlog worden afgezien, terwijl de criteria het licht op groen zetten. Ook in de nieuwe internationale constellatie sinds het einde van de Koude oorlog, schiet een lijst gemakkelijk tekort, bijvoorbeeld omdat oorlogen vaak niet meer plaatsvinden tussen naties. Als de criteria niet lijken te passen bij internationaal terrorisme of *intranationale* conflicten, dreigt het gevaar dat deze traditie van genormeerd omgaan met oorlogvoering wordt prijsgegeven. Het achterliggende beginsel dat O'Donovans politieke theologie in het licht van 'christendom' blootlegt, blijft evenwel onverminderd van toepassing. Telkens moet de leidende vraag zijn wat de politieke roeping om het kwaad provisorisch recht te zetten het beste dient.²⁶⁹

Vanuit dit beginsel groeien ook aanvullende inzichten. O'Donovan gebruikt het bijvoorbeeld in de bezinning op de mogelijkheid van preventieve oorlogen. De logica van de 'zelfverdediging' voert hier in impasses. Zicht op het rechterlijke karakter van oorlogen biedt hem een nieuwe onderbouwing voor een reactie op *dreigend* kwaad. Deze gerechtigheid gaat voorts boven het belang van de strijdende partijen uit. In een oorlog moet niet alleen het eigen recht in beeld zijn maar ook dat van de tegenstander. Daarin schemert een typisch christelijke attitude door, de liefde voor de vijand. Daarom mag een overwinnende macht na een oorlog bijvoorbeeld niet de regering van een overwonnen volk overnemen.²⁷⁰

Ook meent O'Donovan dat oorlogvoerende onderdanen alleen beoordeeld moeten worden vanuit het 'ius in bello'. *Of* een oorlog gevoerd moet worden, beslist de regering. *Hoe* een oorlog gevoerd wordt, komt ook voor rekening van de feitelijke combattanten. Onder andere om die reden heeft O'Donovan bezwaar tegen de berechting van voormalige Oost-Duitse grenswachten vanwege hun optreden tegen vluchtelingen. Bovendien kan een oorlog alleen maar echt beëindigd worden als men op een gegeven moment afziet van verdergaand 'rechtzettend oordeel'. Die

²⁶⁸ JW, vii. 6v. 14; O'Donovan, 'Gerechtigheid', 2. 14.

²⁶⁹ PC, 117; JW, 9v; O'Donovan, 'Civil review', 441.

²⁷⁰ JW, 25v. 132; Oliver O'Donovan, 'Christianity and Territorial Right', in: Allen Buchanan, Margaret Moore (eds.), *States, Nations and Borders*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 127-139, 136.

ruimte bestaat, zodra men beseft dat alle oordelen voorlopig is en ambivalent blijft. Een zeker evangelisch licht stelt dan in staat zulke 'vijanden' milder tegemoet te treden in afwachting van Gods eigenlijke rechtzettende oordeel. In het noodzakelijke werk van oorlogstribunalen moet daarom een vergelijkbare matiging doorwerken. Waar O'Donovan de gang van zaken in de voormalige DDR bekritiseert, waardeert hij juist de Zuid-Afrikaanse praktijk na de afschaffing van de apartheid.²⁷¹

De leer van de rechtvaardige oorlog vormt bij O'Donovan, evenals in de traditie, een derde weg tussen realisme en idealisme. Anders dan bij het realisme valt voor hem de internationale sfeer binnen het domein van recht en moraal. O'Donovan betoont zich daarom ook een krachtig voorstander van een internationale rechtsorde en van lichamen die deze kunnen handhaven, zoals het internationale gerechtshof en de Verenigde Naties. Hij ziet deze internationale politieke autoriteit in de vorm van een 'seat of judgment' zelfs als rechtstreeks gevolg van de morele logica van 'christendom' in de leer van de 'rechtvaardige oorlog'. Deze internationale orde belast hij echter niet met grootse taken, zoals het idealisme. Bijvoorbeeld het streven naar uitbanning van oorlog acht hij misplaatst. Meer dan een provisorisch recht moeten wij binnen de horizon van deze bedeling niet zoeken. Hierin schuilt echter geen realistische scepsis vanwege de menselijke zondigheid (zoals in de traditie sinds Niebuhr). Bij O'Donovan volgt deze visie uit het seculiere karakter van het publieke domein.²⁷²

4.4.2.4 Verheldering en profetie

Ook bij het politiek-ethische thema van de 'rechtvaardige oorlog' richt O'Donovan dus een bestaande discussie opnieuw in. Daarbij verzwijgt hij zijn christelijke premissen niet en houdt hij het niet bij algemeen gedeelde waarheden. De dienst van verheldering ontstaat juist door openlijk theologisch te spreken over Christus' koningschap en zo de bestaande denktaditie op een dieper niveau te conceptualiseren. Het praktische nut van deze verheldering blijkt in de mogelijke doorbreking van patstellingen, tussen realisme en idealisme én in de bezinning op actuele internationale conflicten.²⁷³

Tegelijk ligt deze dienst van verheldering ingebed in een profetische boodschap voor de samenleving. Daarbij treedt O'Donovan niet zozeer op als individuele ethicus maar hij reikt (met name in de jaren '80) een boodschap aan voor de kerk. De profetie op dit punt bestaat niet uit concrete politiek-ethische standpunten over concrete oorlogen. Evenmin confronteert hij de laatmoderne samenleving waarin de christelijke traditie 'nagloeit' met een rechtstreekse oproep tot gehoorzaamheid aan Christus en diens geboden. Profetisch sprekend helpt hij de 'antichrist' onderscheiden zoals deze zich in het heden vertoont, en benoemt hij de doelen die oorlog moet dienen.

²⁷¹ *WJ*, 94v; *JW*, 109, 113; O'Donovan, 'Law', 6.

²⁷² *PC*, 115; *WJ*, 226v; Oliver O'Donovan, 'Freedom and its Loss: Hopes and Fears for the Political Order', Charles Gore Lectures 2002, London: Westminster Abbey, 2002, <http://www.westminster-abbey.org> (24-10-2005).

²⁷³ O'Donovan, 'Christ review', 93 ("...give the idea of war new parameters ... restrictive reimagination of war...").

De concretisering van het bijbelse symbool 'antichrist' verschuift daarbij in de loop van de jaren. Volgens O'Donovan wees Niebuhr in zijn tijd terecht het pacifisme aan als 'antichrist', terwijl Ramsey dit symbool later eveneens terecht toepaste op de leer van het afschrikkingsevenwicht. In O'Donovans recente fase lijkt hij vooral het internationalisme en de realistische nadruk op zelfverdediging zo op te vatten.

Zowel pacifisme als de leer van het afschrikkingsevenwicht vertonen volgens hem een idealistische logica, die ook het internationalisme kenmerkt. Hij herkent deze zelfs in de *realistische* benadering van de Amerikaanse internationale politiek in het begin van de 21^e eeuw. Daarin valt Amerika's belang met de idealen vrijheid en democratie samen met de vrede voor de wereld. Al deze vormen van idealisme willen oorlog uiteindelijk uitroeien via een menselijk project binnen de geschiedenis. O'Donovan laat dat zien via een analyse van de wortels van het moderne denken over oorlog in de westerse politieke geschiedenis. In de 19^e eeuw werd oorlog theofanisch opgevat. Op het slagveld verschijnt God in de oudtestamentische gedaante van een krijgsheld om de eindoverwinning te brengen. Hij laat zien hoe die gedachten bijvoorbeeld leefden tijdens de Amerikaanse burgeroorlog. Als alle oorlog theofanie is, krijgt oorlog een eschatologisch karakter. De een concludeert daaruit dat God *via de oorlog* een nieuwe orde gaat brengen. De ander vindt op grond van het eschatologisch karakter van oorlog dat oorlog *binnen* de geschiedenis nooit past.²⁷⁴

Die laatste logica bespeurt O'Donovan ook in de theorie van wederzijdse afschrikking. Deze theorie is aan het pacifisme verwant. Vanwege haar eschatologische karakter is oorlog altijd 'totale' oorlog en daarmee ook steeds 'smerige' oorlog. Zij wordt zo grootschalig opgevat dat zij per definitie niet meer 'rechtvaardig' kan zijn. Het mogelijke gebruik van kernwapens illustreert dat. Ook de nazi's opereerden met het concept van 'totale oorlog' maar zij brachten dit in praktijk. Zij wilden het eschaton forceren en een vrede rijk stichten. Dat onthult het antichristelijke van hun oorlogen. De theorie van het afschrikkingsevenwicht mikt op het tegendeel. De 'totale oorlog' mag juist nooit gevoerd worden. Zij vertrouwt erop dat mensen als ze oorlog zo opvatten, daartoe op rationele gronden zullen besluiten. Zo ontstaat een eschaton binnen de geschiedenis. Niet het *voeren* van deze oorlog maar het *denken* erover bewerkt een nieuwe tijd van vrede. Dat spreekt temeer waar deze theorie haar zekerheid zoekt in, volgens O'Donovan, typisch moderne ontsparingen: technologische vooruitgang en beheersing en rationele calculatie. Per saldo constateert O'Donovan bij wijze van profetische ontmaskering in deze benadering dezelfde antichristelijke dynamiek.²⁷⁵

Alleen het rechtzettend oordeel van Christus zal een rijk van vrede stichten waarin het kwaad van de oorlog verdwenen is. Johannes' Openbaring leert ook de theorie van het afschrikkingsevenwicht zien als antichristelijke heilspretentie en daarmee parodie op Christus' rijk. O'Donovan typeert haar daarom als in de grond van de zaak een 'vlucht van de mensheid voor Gods oordeel'. Openbaring 6 toont hoe de mensheid zucht onder de plagen en dan uitroept: bergen valt op ons en heuvels bedekt ons. Volgens O'Donovan is dat een woord van volgehouden opstand en niet

²⁷⁴ PC, 23. 28. 46. 76.

²⁷⁵ PC, 20vv. 41v. 45vv. 48v. 52 (volgens een aanhanger van het afschrikkingsevenwicht moet je kernwapens *hebben* om oorlog uit te bannen, volgens een pacifist moet je daartoe alleen aan kernwapens *denken*); JW, 8.

van wanhoop. De mensheid wil zich niet laten oordelen en onttrekt zich daaraan. Datzelfde herkent hij als mensen oorlog, als instrument van Gods voorlopig rechtzettend oordeel, nu al geheel willen uitbannen. Het doet geen recht aan de realiteit van het kwaad dat om rechtzetting vraagt. Het zoekt een vrede zonder recht en zonder onderscheid tussen schuldig en niet schuldig. In plaats daarvan moeten wij voor de echte vrede de onechte willen offeren.

Bovendien kan deze 'antichristelijke' logica zich tegen de mensheid keren. Dit streven doet geen recht aan de werkelijke stand van zaken in de geschapen orde. De krachten die mensen met zo'n eschatologische pretentie oproepen, worden onbeheersbaar. Als gevolg daarvan dreigt een onbeheerste uitbarsting van kwaad, bijvoorbeeld via dezelfde massavernietigingswapens waarop men vertrouwde.²⁷⁶

Deze profetische ontmaskering blijft niet steken in kritiek. O'Donovan wees ook de betere doelen aan. Onder Christus' regering bleek zelfs in het verschijnsel oorlog de stijl van het evangelie enigszins te kunnen doordringen.²⁷⁷

4.4.3 'Christendom'

Op de parallel met O'Donovans christendomtheorie wees ik al. De structuur van de 'idee' 'christendom' als christelijk-seculiere politieke orde is ook de structuur van het concept van de rechtvaardige oorlog. Bovendien meen ik dat O'Donovans behandeling van de leer van de rechtvaardige oorlog model kan staan voor zijn visie op 'christendom' en de functie daarvan in zijn politieke theologie en ethiek.

Er is sprake van een nieuwe context. Daarbinnen geeft hij de leer van de rechtvaardige oorlog niet prijs. Het doorsnijden van de band met deze traditie zou leiden tot grote problemen. Precies datzelfde geldt voor 'christendom'. Tegelijk wil hij de leer van de rechtvaardige oorlog ook niet zonder meer restaureren of in het heden onveranderd blijven nastreven. Die leer kent ook zelf impasses en moet in een nieuwe context als het ware opnieuw uitgevonden worden. Ook hier is zijn behandeling van 'christendom' vergelijkbaar. Om de leer opnieuw 'uit te vinden' gaat O'Donovan terug naar de achterliggende bijbels-theologische concepten waarop de leer van de rechtvaardige oorlog antwoord gaf. Zonder de latere uitwerking (de lijsten criteria) te herhalen, ontwikkelt hij een vernieuwde en actuele versie van die leer. In die werkwijze herkennen wij hoe hij ook bij 'christendom' zocht naar de achterliggende concepten waarop 'christendom' het antwoord vormde, en hoe hij deze concepten als onverminderd vruchtbaar beschouwde. Zowel in het geval van 'christendom' als bij de 'rechtvaardige oorlog' herkennen wij in de uiteindelijke uitkomst van O'Donovans werkwijze veel van de vroegere traditie. Hij blijft de christelijke waarheid openlijk verbinden aan het publieke domein. Dat dit belangrijk is, blijkt doordat juist deze vroegere traditie perspectief ontsluit voor urgente bezinning op vragen rond internationale autoriteit.

Ten slotte illustreert de leer van de rechtvaardige oorlog de blijvende *waarde* van 'christendom'. Zonder aansluiting bij 'christendom' geen leer van de rechtvaardige oorlog en dus geen zicht op de internationale rechtsorde. Deze blijvende waarde

²⁷⁶ PC, 59. 62. 116 ("Any quest for peace that is not linked to a quest for justice will be illusory"); O'Donovan, 'Humanity's', 101.

²⁷⁷ PC, 112v. 116. 121. 124v.

Politieke ethiek

poneert O'Donovan echter niet. Hij claimt haar evenmin met een christologisch autoriteitsargument. In een zorgvuldige ambachtelijke 'train of thought' rond een concreet politiek-ethisch item presenteert hij deze waarde als uitdagend alternatief binnen het publieke debat.

5 De plaats van ‘christendom’ in O’Donovans theologie

Na de reconstructie van O’Donovans christendomtheorie in hoofdstuk 2, de analyse in hoofdstuk 3 en de concretisering in hoofdstuk 4 volgt in dit hoofdstuk een interpretatie. Natuurlijk bevatten ook de voorgaande hoofdstukken interpreterende momenten. Een waterdichte scheiding tussen deze categorieën is onmogelijk. Toch is er verschil in accent. Daar komt bij dat ik in dit interpreterende hoofdstuk inga op een specifieke discussie die zich rond O’Donovans werk voordoet. Deze discussie betreft de plaats van zijn christendomtheorie in zijn (politieke) theologie. Door in te gaan op die discussie, kan ook iets blijken van de mate waarin ‘christendom’ voor hem zelf belangrijk is en van achterliggende motieven die zijn theorie sturen. Eerst licht ik de interpretatievraag toe die gerezen is (5.1). Daarna kijk ik op een meer globaal niveau naar O’Donovans ontwikkeling en de momenten en manieren waarop ‘christendom’ in zijn werken aanwezig is (5.2). Vervolgens ga ik na welke plaats O’Donovans politieke theologie binnen het geheel van zijn theologie inneemt (5.3). Daarna ga ik dieper in op enkele passages waar ‘christendom’ voorkomt en verbind ik deze met de anglicaanse identiteit die O’Donovans denken kenmerkt (5.4). In het licht daarvan kan ik ten slotte een interpreterende conclusie trekken over de plaats van ‘christendom’ in zijn theologie (5.5).

5.1 Een interpretatievraag

In hoofdstuk twee concludeerde ik dat O’Donovan geen ‘christendom’ voor vandaag voorstaat. ‘Christendom’ beschouwt hij als een voorbeeldlezing. Zowel de politieke conceptualiteit die ingevouwen ligt in de geopenbaarde geschiedenis van Israël en Christus, als de manier waarop de moderniteit gezien moet worden, kan via ‘christendom’ voorbeeldig in het vizier komen. Toch is rond de relatie tussen O’Donovans gehele politieke theologie en zijn christendomtheorie een interpretatiediscussie gerezen. Sommigen blijven hem, tegen zijn eigen betuigingen in, beschouwen als een propagandist van ‘christendom’. Veelal staat in het theologisch debat rond zijn bijdrage zijn politieke theologie in de schaduw van zijn christendomtheorie.

O’Donovans *Desire* is sinds de verschijning veel geprezen. Sommigen denken daarbij aan zijn politieke theologie als zodanig. Wolterstorff bleek dit werk het belangrijkste op dit terrein te achten uit de 20^e eeuw. Richard John Neuhaus meent dat O’Donovan de christelijke bezinning op politiek voorgoed veranderd heeft. Ook zijn bijbels-theologische hermeneutische methode trok aandacht. Vooral de christendomtheorie bezorgde hem echter faam. Zelf spreekt O’Donovan zuinig van een ‘secundaire faam’. Hij is er niet zo gelukkig mee, omdat de scopus van zijn boek op de

achtergrond raakt. Hij kan echter niet voorkomen dat *Desire* bij velen vooral bekend werd als een verdediging van 'christendom'.²⁷⁸

P. Travis Kroeker spreekt van O'Donovans heropname van de politieke theologie van 'christendom'. William Schweiker signaleert dat O'Donovans betoog rond 'christendom' in *Desire* zijn beroemdste en tegelijk meest omstreden claim vormt. Neuhaus interpreteert O'Donovans politieke theologie als een poging om te komen tot een nieuwe vorm van hetzelfde 'christendom' dat hij ook in de oude vorm verdedigde. Craycraft spreekt onomwonden van een 'terugkeer' tot 'christendom'. Hauerwas en Fodor noemen de christendomtheorie als de grote verrassing in dit werk. Volgens hen wil O'Donovan de moderne morele verbeelding stimuleren via de idee van 'christendom'. In de discussie die Gilbert Meilaender met O'Donovan aangaat, spreekt alleen al de titel van zijn bijdrage boekdelen: *Recovering christendom*. Ook Wannenwetsch stelt dat O'Donovan met *Desire* de christendomdiscussie weer vlot wil trekken. Trouwens, al bij de presentatie van de eerste druk van *Desire* typeerde een commentaar van Hauerwas op de cover het boek als 'verdediging van christendom'. Veelzeggend is dat een theoloog met onverbloemde klassieke christendom-idealén, Aidan Nichols, zich op centrale momenten in zijn betoog beroept op O'Donovan.²⁷⁹

In het licht van deze receptie van *Desire* is het minstens opmerkelijk dat O'Donovan zich bij deze interpretatie herhaaldelijk ongemakkelijk heeft getoond. Daarbij is hij soms royaal in het beamen van dit deelaspect, maar soms ook zuinig en zelfs korzellig. In zijn eerste discussie op dit punt trekt hij een vergelijking met Fransiscus van Assisi, die zijns ondanks een van de vaders van de scholastiek werd. Fransiscus zelf ging het immers om iets anders: de menselijkheid en naaktheid van Christus. O'Donovan wilde op zijn beurt het koningschap van Christus herontdekken en hij dreigt nu te eindigen als de verdediger van 'christendom'. Achteraf bezien was echter scholastieke theologie datgene wat de Middeleeuwen in Fransiscus' tijd nodig hadden. Royaal trekt O'Donovan de parallel vervolgens door met het opperen van de mogelijkheid dat onze tijd misschien wel een verdediging van 'christendom' nodig heeft.²⁸⁰

Enkele jaren later klinkt echter irritatie door als hij in antwoord op Colin Greene schrijft graag te herhalen dat *Desire* niet als verdediging van 'christendom' mag worden gezien, maar dat deze herhaalde betuiging wel 'tot dovemansoren gericht' lijkt. In de richting van Schweiker merkt hij op dat het hem verbaast hoeveel aandacht 'met name Amerikanen' aan dit aspect geven. Dit spreekt temeer in het licht van enkele minder positieve opmerkingen over Amerika in zijn werken.²⁸¹

O'Donovan probeert in antwoord op de genoemde reacties ook nauwkeuriger te omschrijven welke plaats 'christendom' in zijn concept inneemt. Toch klaart het beeld daardoor niet helemaal op. Hij vertelt bijvoorbeeld dat het hem niet zozeer

²⁷⁸ *WJ*, xiv (deze faam was 'somewhat unexpected by its author').

²⁷⁹ Kroeker, 'Why', 41v; Schweiker, 'Freedom', 120; Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 30; Neuhaus, 'Commentary', 56; Wannenwetsch, *Gottesdienst*, 259; Nichols, *Christendom*, 72; Meilaender, 'Recovering'; Greene, 'Revisiting', 332; Kenneth R. Craycraft, 'Return to Christendom', in: *The Review of Politics* 60,1 (1998), 204-207 (geciteerd via Schweiker, 'Freedom', 110).

²⁸⁰ *DN* (Preface Paperbackedition), ix ("I set out to discover the kingship of Christ, and ended up, as I am told, with 'a defence of Christendom'"); O'Donovan, 'Behold', 103.

²⁸¹ O'Donovan, 'Response Greene', 341; O'Donovan, 'Deliberation', 140.

gaat om een verdediging van 'christendom' maar om een advies aan de modieuze hedendaagse critici ervan. Zij moeten begrijpen dat een massief voor of tegen 'christendom' geen zin heeft. Wij moeten 'christendom' zo interpreteren, dat we de winst van de politieke theologie die erin besloten lag meenemen en de vergissingen daaruit vermijden. Anders zouden wij de winst verwaarlozen of de vergissingen herhalen. Die formulering maakt niet duidelijk of voor O'Donovan 'christendom' nu door winst of door vergissing getekend is. Daarmee hangt de vraag naar distantie of affiniteit samen. O'Donovans gesprekspartners proeven kennelijk vooral affiniteit.²⁸²

In een ander verband onderscheidt hij tussen een sterke en een zwakke verdediging van 'christendom'. 'Sterk' neemt de historische werkelijkheid van 'christendom' positief voor eigen rekening. 'Zwak', waarvoor hij zelf kiest, volstaat ermee te gemakkelijke kritiek op 'christendom' te pareren. Toch kan dat alleen in het licht van een impliciete affiniteit en sympathie die minstens enkele karakteristieke kenmerken van 'christendom' moet betreffen. Hoe ver gaat O'Donovans sympathie?

Elders typeert hij 'christendom' als historische getuige van een mogelijkheid om de politiek-theologische concepten uit het evangelie vorm te geven. Dat kan ook anders en dat moet vandaag ook. 'Christendom' is niet meer onze traditie. Toch blijft hier de vraag welke elementen in dat getuigenis nog steeds normatief naklinken en hoe kenmerkend deze waren voor 'christendom'.

De interpretatievraag rond O'Donovans christendomtheorie kent ook een methodische dimensie. Twee maal deelt O'Donovan mee dat *Desire* oorspronkelijk geconcipeerd was zonder hoofdstuk over 'christendom'. Hij voegde dat toe, zagen wij al, ter wille van zijn claim van een positieve correlatie tussen kerk en moderniteit. Het idee voor het hoofdstuk over 'christendom' viel hem tijdens een regenachtige wandeling door het bos onverwachts in. Hij liep te denken over de opvattingen van Hauerwas en Yoder. Dezen keren zich radicaal kritisch tegen de moderniteit en tegen de traditie van 'christendom'. Zijn hoofdstuk over 'christendom' acht hij daarom zelf een toegift, een 'afterthought' en dus van secundair belang. Chaplin vertolkt het vervreemdende gevoel dat bij deze mededeling ontstaat. Hoe kan O'Donovan dat zeggen? Zijn betoog rond 'christendom' sluit naadloos aan bij de daaraan voorafgaande bijbels-theologische resultaten en bij de erop volgende analyse van de moderne samenleving en haar impasses. Bovendien lijkt het als tussenstap tussen die beide onmisbaar. Was het ook zonder de oppositie van Hauerwas niet gewoon noodzakelijk?²⁸³

Zowel op de inhoudelijke als op de methodische vraag ga ik in het vervolg verder in.

²⁸² Pater, 'Interview'; O'Donovan, 'Deliberation', 141 ("...some shrewd advice to Christendom's critics", deze afzwakking vormt in het licht van het vervolg een overreactie – althdb).

²⁸³ O'Donovan, 'Behold', 103v; Chaplin, 'Political', 268 noot 14 ("His explanation of how this notion intruded into a rainy Cotswold walk, however, still leaves me in a fog"); O'Donovan, 'Deliberation', 140.

5.2 Een concept aangewezen: oppervlakteoverzicht

Op het eerste gezicht lijkt de plaats van 'christendom' binnen O'Donovans theologie bescheiden. Dat blijkt als wij zijn ontwikkelingsgang overzien en ons afvragen wanneer daarbinnen het concept 'christendom' een rol speelt.

O'Donovans theologische ontwikkeling ziet er als volgt uit. Na de afronding van zijn dissertatie tijdens de jaren '70 van de 20^e eeuw geeft hij zijn aandacht aan uiteenlopende ethische onderwerpen. In het algemeen gaat het daarbij om minder omvangrijke werken. Kennelijk mede gestimuleerd door deze praktisch-ethische bezinning ontwikkelt hij vervolgens een eigen theologisch-ethisch concept. In 1986 verschijnt het resultaat daarvan in zijn studie *Resurrection and Moral Order*. In die studie bepleit hij een specifieke methode van christelijk-ethische bezinning, waarin zowel christologie en heilsgeschiedenis als schepping en eschaton nadruk ontvangen. Dit werk markeert zijn tweede fase. In het voorbijgaan verschijnt, ook in 1986, een actualiserend commentaar op een anglicaanse belijdenis, *The Thirty Nine Articles*. Daarin treffen wij de neerslag aan van colleges uit zijn Canadese docentschap tijdens de eerstgenoemde fase van zijn denken.

In deze eerste en tweede fase van zijn theologische ontwikkeling speelt het concept 'christendom' geen rol van betekenis. Het komt enkele malen voor in een onnadrukkelijke zin. Het vormt dan een aanduiding voor de gehele christenheid, zoals deze over verschillende kerkelijke stromingen verdeeld is. Ook als typering voor de specifieke eenheidscultuur en maatschappelijke constellatie van de Middeleeuwen hanteert hij het soms. Enkele plaatsen kennen een toegespitste betekenis. Daarbij gaat het bijvoorbeeld om contexten waarin de thematiek van de 'rechtvaardige oorlog' aan de orde is.²⁸⁴

In een ander verband komt 'christendom' even voor in zijn eerste hoofdwerk, *Resurrection*. Daar staat het in het kader van een beroep op Kierkegaard. Van hem neemt O'Donovan de gedachte over dat het Christusgebeuren gelijktijdig is aan elke andere tijd uit de geschiedenis. Zo is er sprake van een rechtstreekse confrontatie tussen Christus (het Absolute) en de historisch bestaande mens. In dat verband spreekt Kierkegaard kritisch over 'christendom' als historische bemiddelende realiteit die zich tussen Christus en latere momenten uit de geschiedenis schuift. O'Donovan gebruikt de term 'christendom' hier dus in de zin van Kierkegaard zelf. Tekenend voor de onnadrukkelijke hantering ervan is dat zij niet is opgenomen in het zeer complete zaakregister. Het concept speelt voor O'Donovan kennelijk geen grote rol.²⁸⁵

²⁸⁴ TNA, 89; Oliver O'Donovan, 'Moral Disagreement as an Ecumenical Issue', in: *Studies in Christian Ethics* 1, 1, Edinburgh: T&T Clark, 1988, 5-19, 7; Oliver O'Donovan, 'John Finnis on Moral Absolutes', in: *Studies in Christian Ethics* 6, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1993, 50-66, 66.

²⁸⁵ RMO, 103v. (komt overeen met Oliver O'Donovan, 'Freedom and Reality', in: John Webster, George P. Schner (eds.), *Theology after Liberalism, A Reader*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2000, 132-151, 134v). Overigens moeten wij hier alert zijn op een begripsverwarring. Het Engelse woord 'christendom' vormt hier niet de weergave van het Deense 'kristendom' maar van 'kristenhed'. In het taalgebruik van Kierkegaard stond 'kristendom' voor het authentieke christelijk geloof, terwijl hij het als negatief beoor-

In zijn derde fase wordt dat anders. In 1996 schrijft hij zijn tweede grote werk, *The Desire of the Nations*, waarin hij zich bezighoudt met het terrein van de politiek. In het verlengde van dit boek verschijnt in 2005 een derde hoofdwerk, *The Ways of Judgment*, dat zich concreter richt op de politieke ethiek. Intussen volgen ook andere werken die vrijwel allemaal te begrijpen zijn als bijproduct van of voorstudie voor de beide op politiek gerichte publicaties. Daaronder spelen *From Irenaeus to Grotius* uit 1999, *Common Objects of Love* uit 2002, *The Just War Revisited* uit 2003, en *Bonds of Imperfection* uit 2004 een hoofdrol. Het ligt voor de hand de nadruk op politiek te beschouwen als een eerste *toepassing* van de methodische keuzen uit zijn *Resurrection* op een materieel-ethisch terrein. Nu met *Ways* deze bezinning tot een zekere afronding gekomen lijkt, kan de verwachting rijzen dat hij rond andere ethische thema's vergelijkbare uitwerkingen gaat nastreven. Verschillende aanzetten daartoe lijken gegeven. Pas in deze derde fase speelt 'christendom' een prominente rol, met name in *Desire*. Vormt deze derde fase slechts een van de mogelijke praktische toepassingen van zijn concept vormt, dan kan verwacht worden dat zij ook spoedig weer voorbij zal zijn.

Ook in deze derde fase heeft 'christendom' soms nog een onnadrukkelijke historische betekenis, bijvoorbeeld als parallelbegrip van 'Middeleeuwen' of 'Renaissance'. Daarnaast komt het ook nu weer voor in de context van de discussie over 'rechtvaardige oorlog'. Zelfs als het begrip buiten *Desire* in een pregnante zin aan de orde komt, gaat het meestal om discussies naar aanleiding van *Desire*. Dat houdt de vraag open of deze frequentere hantering van 'christendom' het toegenomen belang ervan binnen O'Donovans denken illustreert of alleen maar weerspiegelt dat O'Donovans commentatoren en critici vooral op dit punt hebben ingezoomd. In dat laatste geval kunnen aan die toegenomen frequentie nog weinig conclusies verbonden worden over het belang ervan in zijn werk. *Ways* lijkt die behoedzaamheid te bevestigen. In de inleiding komt O'Donovan terug op de discussie die juist op dit punt rond *Desire* is ontstaan. Hij vertelt dan dat hij deze secundaire faam van *Desire* als 'verdediging' van 'christendom' niet verwacht had. Vervolgens speelt 'christendom' in *Ways* geen opvallende rol meer. Noemt hij het even om het vervolgens buitenspel te kunnen zetten? Is de onmiskenbare boodschap daarin niet dat het concept 'christendom' voor zijn politieke theologie en ethiek niet zo belangrijk is als de genoemde discussie en zijn eigen participatie daarin suggereren? Probeert O'Donovan met deze opmerkingen deze secundaire draad van discussie af te hechten?²⁸⁶

Er is één werk in deze derde periode waarin 'christendom' wel prominent aanwezig is, de uitgave en becommentariëring van historische bronteksten *From Irenaeus to Grotius*. Zowel in de Introductie als in de commentaarteksten treffen wij het aan, overigens naast vergelijkbare aanduidingen. Toch kan ook deze nadruk gerelativeerd worden. De meeste bronteksten uit *Irenaeus* zijn immers afkomstig uit de periode van 'christendom' en weerspiegelen dus de idee 'christendom', zoals O'Donovan deze opvatte. De bloeitijd van politieke theologie valt voor een belangrijk deel samen met de periode van 'christendom'. Weliswaar laat O'Donovan de 'High Tradi-

deelde 'cultuurchristendom' aanduidde met 'kristenheid' (Pieter Vos, *De troost van het ogenblik. Kierkegaard over God en het lijden*, Baarn: Ten Have, 2002, 56).

²⁸⁶WJ, xiv; O'Donovan, 'Political', 238.

tion' vallen tussen ongeveer 1150 en 1650, terwijl 'christendom' voor hem van 325 tot 1791 aan de orde was. Het verschil in begindatum is evenwel relatief. Wie spreekt over een 'high tradition' zegt impliciet dat de traditie die toen haar hoogtepunt bereikte, al eerder begonnen was. Wat betreft de einddatum heb ik al betoogd dat *Irenaeus* zich richt op de omslag in de *bezinning* die volgens O'Donovan plaatsvond tussen Grotius en Hobbes. De *impact* van de klassieke bezinning bleef daarna nog een tijdlang dominant. *Irenaeus* valt dus min of meer samen met 'christendom'. Juist daarom lijken verder reikende conclusies dit werk te overvragen.²⁸⁷ De conclusie dringt zich op dat een vogelvlucht boven O'Donovans theologische ontwikkeling geen aanwijzingen oplevert voor de gedachte dat O'Donovan een speciale inhoudelijke of methodische affiniteit met 'christendom' zou hebben.

5.3 Theologie of politieke theologie? Een dieptepeiling

Toch meen ik dat er reden is om meer te zeggen over de plaats van 'christendom' in O'Donovans theologie. Zowel inhoudelijk als methodisch speelt 'christendom' een grotere rol dan uit O'Donovans afwerende reacties blijkt. Op weg naar een onderbouwing van deze claim kijk ik in deze paragraaf eerst naar zijn theologische ontwikkeling als geheel. Blijft het oppervlakteoverzicht uit de vorige paragraaf bij een dieptepeiling intact?

5.3.1 Een levensproject

De indeling van O'Donovans ontwikkeling in drie fasen, die evident lijkt, is toch te oppervlakkig. Zijn politieke theologie moet namelijk niet beschouwd worden als een van de mogelijke voorbeelden van een daarvoor ontwikkeld algemeen theologisch concept. Zijn theologie zelf is van a tot z *politieke* theologie. Zijn project mikt al sinds de eerste fase op het terrein van de 'politiek'. Dit terrein bleek volgens O'Donovans eigen visie niet een van de vele terreinen in de realiteit. Politiek vormt eerder een dimensie van alles. Zijn conclusies in de politieke theologie sturen zijn hele theologie en ethiek. Zonder het uit te werken, poneerde Victor L. Austin iets vergelijkbaars. Als O'Donovan gelijk heeft, zegt hij, dan wijst zijn politieke theologie de weg aan heel de westerse theologie.²⁸⁸

Een aanwijzing voor deze dieper gaande interpretatie treffen wij aan als hij in een bezinning op de 'Establishment' van de Engelse Anglicaanse Kerk zijn loopbaan tot dat moment (2003) overziet. Deze loopbaan typeert hij als 'voor het grootste deel gewijd aan de vragen over de relatie tussen het christelijk geloof en de samenleving'. Kennelijk ontwikkelde hij geen theologische ethiek met een daarop volgend

²⁸⁷ Illustratief voor deze *descriptieve* en *technische* hantering van het begrip is het feit dat hij het in strijd met zijn eigen definitie op een bepaald moment beperkt tot de *middeleeuwse* situatie in tegenstelling tot de periode van de neoscholastiek (*IG*, 552).

²⁸⁸ Austin, 'Method', 83.

toepassingsgebied, maar een politieke theologie, waarin een ethiekconcept mee kwam. In paragraaf 4.2.3. stelden wij bovendien vast dat volgens O'Donovan vandaag onder Gods leiding juist de bezinning op de politieke realiteit aan de theologie een kans biedt om de apologetische waarde van haar waarheid te laten uitkomen. Kennelijk is hij hier een persoonlijke roeping gaan zien.²⁸⁹ Tussen politieke theologie en theologische ethiek bestaat ook een historisch conceptueel verband waarop hij zelf gewezen heeft. De klassieke politieke theologie draait om het 'geven van een oordeel'. Volgens O'Donovan ligt daar ook de achtergrond van de moderne opvatting die intellectuele 'daden' (ook ethische bezinning) als 'oordelen' opvat, zoals bij Kant. Dit typeerde al het karakter van Israëls Thora. Ook O'Donovans ethiek ziet 'oordelen' als belangrijke ethische taak. Het verband komt sterk naar voren als hij in het kader van het *politieke* oordelen een centraal inzicht uit zijn *ethische* theorie ter sprake brengt. Oordelen kan niet, zegt hij, tenzij wij particuliere gevallen kunnen beschrijven als voorbeelden van een 'soort'. Van zijn ethische theorie vormt een kosmologie van 'soorten en doelen' een centraal element.²⁹⁰

Een andere biografisch getinte opmerking bevestigt deze zoekrichting. O'Donovan vertelt dat hij begin jaren '80 bezig was met de thematiek van de rechtvaardige oorlog. Deze thematiek erfde hij van zijn leermeester Paul Ramsey, en zij was in die periode urgent vanwege bewapeningswedloop en afschrikkingsevenwicht. Met het oog daarop verdiepte O'Donovan zich in de traditie om de wortels van de leer van de rechtvaardige oorlog nader te onderzoeken. Zo kwam hij terecht bij denkers uit de 16^e en 17^e eeuw, de vroegmoderne periode. Bij hen ontdekte hij dat de wortels van de leer van de rechtvaardige oorlog niet los verkrijgbaar waren. O'Donovan stuitte op het hoogtepunt van een traditie die op dat moment al eeuwen oud was, en waarbinnen het gehele terrein van de politiek theologisch in beeld was. Vanuit die traditie leerde hij de verdere ontwikkeling van de moderne westerse wereld te begrijpen, ook in het verlies dat daarin geleden is. Daarmee vond zijn theologisch levensproject richting. Dit politiek-theologische project staat dus al vanaf het begin van wat ik in de vorige paragraaf als zijn tweede periode karakteriseerde, in het centrum van zijn aandacht.²⁹¹

Ook in de proloog van *Desire* spreekt O'Donovan autobiografisch. In 1986 was hij bezig met een 'close reading' van Hobbes en vanaf dat moment veranderde zijn hele plan voor dit boek. Hij deed namelijk een nieuwe ontdekking binnen het kader van zijn eerdere herontdekking van de 'High Tradition' van politieke theologie. O'Donovans plan voor *Desire* veranderde toen, maar bestond dus al wel. In Hobbes ontdekte hij de breuk met deze traditie die de moderniteit had voltrokken. Zo begreep hij hoe in die moderniteit een positieve erfenis én een negatieve vertekening daarvan waren ontstaan. Dat gaf een nieuwe focus aan O'Donovans ambitie om de vragen van de moderniteit te dienen met hernieuwde aansluiting op die oudere tradi-

²⁸⁹ O'Donovan, 'Establishment' par. 1a ("...a career largely devoted to pursuing questions of Christian faith in relation to society...").

²⁹⁰ *WJ*, 10v. 18. 49 ("We cannot judge unless we can describe particulars as instances of a kind..."); *RMO*, 31-38; vergelijk ook de onderstreping van het centrale belang van politieke theologie in de huidige context uit het volgende citaat: "The work of political theology is to shed light from the Christian faith upon the intricate challenge of thinking about living in late-modern Western society" (*WJ*, x).

²⁹¹ O'Donovan, 'Behold', 104; Pater, 'Interview' ("...so I went back to the founding texts of the just war tradition from the 17th century and found, to my amazement and delight ... a whole political theory...").

tie. Zowel *Desire* als *Irenaeus*, *Bonds* en uiteindelijk *Ways* spreken van die ambitie. Daarbij teken ik aan dat de studies die in *Bonds* gebundeld zijn, veelal heruitgaven omvatten van artikelen uit de genoemde tweede periode. Ook de voorstudie voor *Irenaeus* kan niet dateren van na *Desire*, maar moet al voor een groot deel geplaatst worden in de jaren '80. Behalve de hoeveelheid stof wijst daarop het feit dat de (oudere) artikelen uit *Bonds* gepresenteerd worden als 'tweeluik' naast *Irenaeus*; deze artikelen lopen ook evenwijdig met de interpretatie van teksten uit dat laatste werk.²⁹²

Een belangrijke aanwijzing geeft ook de al genoemde opmerking in O'Donovans werk over het nucleaire afschrikkingsevenwicht uit 1989, *Peace and Certainty*. Daarin erkent hij dat de theologie in dit boek tekort komt. Het boek is sterk gericht op een analyse van de realiteit. Liever had O'Donovan eerst een politiek-theologisch kader gepresenteerd. Een urgente noodzaak tot profetisch spreken doet hem de volgorde omkeren. In de eerste plaats suggereert dit dat de inhoud van het theologisch kader hemzelf op dat moment al voor ogen staat. Verder is opvallend de omvattende manier waarop O'Donovan de noodzaak van theologische reflectie op politiek verwoordt. Hij spreekt van 'een van de belangrijkste desiderata voor onze tijd' ('a major lack of our time'). Dit leidt tot het volgende beeld. O'Donovans bezinning op de rechtvaardige oorlog bracht hem al in het begin van de jaren '80 bij de politieke theologie. Daaraan ging hij sinds dat moment werken, als een lange termijnproject. Gedwongen door de actualiteit heeft hij tussentijds een tip van de sluier opgelicht. De inzichten die hij later in *Desire* verantwoordde stonden dus al op de achtergrond van zijn praktische analyse uit 1989. Bovendien blijkt hier dat hij juist dit project van groot belang acht met het oog op de laatmoderne tijd.²⁹³

Op een bepaalde manier laat ook O'Donovans inaugurele rede uit 1984 uit zijn tweede fase deze aandacht voor de politieke sfeer zien. Deze rede was getiteld *Principles in the Public Realm*. Daarin treffen wij onder meer een beschouwing aan over de publieke sfeer als terrein waarop mensen projecten en gedachten samen delen en over de mate waarin dat domein een morele claim mag leggen op het individu. Bovendien vinden wij hier eerder ook al de nadere ontleding van politieke autoriteit in de drie inmiddels bekende dimensies.²⁹⁴

Niet alleen O'Donovans *plan* voor een politieke theologie maar ook verschillende basisinzichten daaruit bestonden dus al voor de publicatie van zijn eerste hoofdwerk *Resurrection*. Het ligt daarom voor de hand om niet bij de chronologische orde te blijven staan. In plaats van *Desire* te beschouwen als toepassing van *Resurrection* kan *Resurrection* ook gezien worden in het licht van *Desire*. O'Donovans belangrijkste ambitie als theoloog-ethicus lag al vroeg bij het publieke of politieke domein van een vastgelopen westerse samenleving en de bijdrage die een theologische ethiek in dat verband zou kunnen leveren.

²⁹² DN, xi ("...since when everything in the idea of this book has been altered...").

²⁹³ PC, ix.

²⁹⁴ O'Donovan, *Principles*, 4vv; zie 3.4.1.

5.3.2 De erfenis van Ramsey

Het materiaal wettigt een nog verdergaande conclusie. O'Donovans aandacht voor het terrein van de politieke ethiek bestond al eerder dan het begin van de jaren '80. Daarmee gaan we terug naar de eerste fase van zijn theologische loopbaan.

In zijn kleinere werk *In Pursuit of a Christian View of War* uit 1977 treffen wij al politiek-theologische basisinzichten aan die wij kennen uit de latere hoofdwerken. Dat geldt bijvoorbeeld voor de stelling dat er een analogie bestaat tussen het voeren van een oorlog en het regeren door een overheid. In beide gevallen is sprake van autoriteit die bijbels gezien tot kerntaak heeft het 'rechtzettend oordelen' ('giving judgment'). Ook de visie dat het concept 'staat' in de bijbel ontbreekt, vinden wij hier al. Hetzelfde geldt voor zijn beroep op de Openbaring van Johannes en op het wonder van tempelbelasting uit de bek van een vis in Matteüs 17. In verband met die laatste tekst blijkt ook al O'Donovans opvatting over de eigen aard van het saeculum.²⁹⁵

In hetzelfde jaar verscheen de kleine studie *Measure for Measure* over straf en doodstraf. Het verbaast niet meer ook daarin verschillende van deze grondgedachten terug te vinden. O'Donovan plaatst de menselijke gerechtigheid in het licht van de goddelijke en verbindt deze met de voorzienigheid. In dat verband waarschuwt hij tegen het gevaar dat de realiteit van het kwaad en de noodzaak van toorn en oordeel onvoldoende serieus genomen worden. Tegelijk waarschuwt hij voor het verwaarlozen van de matigende en tot barmhartigheid brengende realiteit van Gods geduld. Daarmee ontdekken wij een vergelijkbaar tweevoud als sprak uit zijn latere visie op de taak van overheden tijdens het saeculum. Ook valt al in dit werk op dat O'Donovan verwacht dat de instituties van Israël de aard van de politieke realiteit ontsluiten.²⁹⁶

Intrigerend is bovendien de korte biografische opmerking waarmee O'Donovan deze studie begint. Sinds zijn jeugd hoorde hij twee boodschappen over de doodstraf. Als jongen kreeg hij te horen dat Gods gerechtigheid van staten verlangde voor elk leven een leven terug te nemen. Bij het ouder worden ontmoette hij juist christenen die stelden dat het nemen van levens streed met Gods doel voor de staat. Bij geen van beide opvattingen voelde O'Donovan zich thuis. Met zijn studie wil hij laten zien dat dit dilemma onjuist is.²⁹⁷ Deze mededeling is om meerdere redenen interessant. In de eerste plaats herkennen wij hier al de stijl van opereren uit O'Donovans ethiek. Zij is geboren uit onvrede met de voorwaarden waarop veel discussies gevoerd worden. In de tweede plaats bevat deze biografische notendop de kern van O'Donovans latere politieke theologie. Hij beweegt zich immers tussen idealisme en realisme, tussen absolutisme en relativisme en distantieert zich zowel van een 'theocratische' als van een 'geweldloze' visie op het publieke domein. Beide lijden op een aan elkaar tegengestelde manier aan hetzelfde euvel. Zij verbinden politiek en Gods koninkrijk te rechtstreeks aan elkaar en vergeten het feit dat politiek principieel be-

²⁹⁵ O'Donovan, *Pursuit*, 7vv.

²⁹⁶ O'Donovan, *Measure*, 5. 7. 9. 24.

²⁹⁷ O'Donovan, *Measure*, 3 ("The more I explore the topic, the more I realize that the moral problems of capital punishment are only an enhanced form of those which confront punishment by governments in general"); vergelijk O'Donovan, 'Death', 235.

hoort tot het saeculum. In de derde plaats wekt deze opmerking het vermoeden dat O'Donovans interesse en ambitie op het terrein van de politiek diepe wortels hebben in zijn eigen jeugd en levensgeschiedenis. Dat bevestigt mijn eerdere hypothese dat hier voor O'Donovan geen toepassing ligt van een algemeen concept maar dat hier zijn theologische hoofdaccent ligt.

Eerder, in 1976, schreef O'Donovan een kort artikel dat nog meer verbazing oproept en dat onderstreept dat zijn politiek-theologische ambities niet secundair zijn. Het artikel gaat over 'welvaart'. Het is voor ons doel opvallend omdat O'Donovans latere politiek-theologische conceptualiteit er al in doorschemert. Hij verheldert de vragen van de economische ethiek met een analyse van vijf concepten die daarbij een rol spelen: bezit, eigendomsrecht, aalmoezen, gerechtigheid, en gelijkheid ('possession, rights of ownership, alms, justice, equality'). In een korte verhandeling horen wij over de oorspronkelijke gelijkheid in een mensheid die alles samen bezat en over het herstel daarvan in het eschaton. Daarom moeten wij daarvan geen nabij doel van politieke actie maken. Dan zouden wij vergeten dat wij nog niet na het eschaton leven. Tegelijk schrijft O'Donovan over de nadelen van het scholastische begrip van gerechtigheid als evenwicht en de betere invulling die de oudere christelijke traditie eraan gaf. Ook horen wij dat de kernvraag de vraag is naar de macht of volmacht tot handelen. Daarbij tekent O'Donovan aan dat het om meer dan individueel handelen moet gaan. Ook de gemeenschap als geheel moet handelen. Verder schrijft hij dat niemand het recht heeft om alles te doen waartoe hij eventueel de macht bezit. Daarin herkennen wij de latere visie waarin de 'power' van het publieke handelen genormeerd wordt door de gerechtigheid die ermee gediend wil zijn. De drie categorieën waarin hij later politieke autoriteit uiteen legt, schemeren hier al door. Al in zijn eerste fase bestond dus O'Donovans politiek-theologische nadruk en vormden zich de contouren van latere centrale inzichten.²⁹⁸

Dat roept ook vragen op. O'Donovan wekt de indruk deze inzichten vooral te hebben gevonden bij zijn kennismaking met de 'High tradition' van 'christendom' en hij leidt ze af langs een bijbels-theologisch denkspoor. Hoe kunnen ze dan al voor die kennismaking al in zijn werk aanwezig zijn? In zijn laatste hoofdwerk *Ways* vind ik een aanwijzing voor een antwoord op die vraag. Hij vertelt in *Ways* dat de nadere analyse van politieke autoriteit in 'power', 'justice' en 'possession', die hij in *Desire* bijbels-theologisch afleidt, bij nader inzien onbewust ontleend is aan het werk van Paul Ramsey. Die mededeling strookt met een leeservaring die zich bij *Desire* gemakkelijk voordoet en waarvan bijvoorbeeld ook Hauerwas en Fodor getuigen. Klopt het allemaal niet te mooi? O'Donovan geeft op verschillende momenten schematische conceptuele indelingen die hij afleidt uit de bijbel. Dat is bijvoorbeeld het geval bij de vier momenten uit het Christusgebeuren die vervolgens naklinken in de identiteit van de kerk en in die van de samenleving. Het komt ook naar voren bij de analyse van concepten rond het bijbelse 'koningschap'. Vormt de exegese inderdaad de doorslaggevende bron bij deze inzichten? O'Donovans eigen mededeling doet vermoeden dat het beeld gecompliceerder ligt. Hij lijkt diepgaand gestempeld te zijn door het politiek-ethische werk van Paul Ramsey. Met die achtergrond herkende hij kennelijk elementen daaruit die hij zich eigen gemaakt had, ook in de

²⁹⁸ O'Donovan, 'Wealth', 73v. 76.

bijbeltekst. Daarmee is niet gezegd dat er bijbels-theologisch geen aanleiding bestaat voor O'Donovans visie, maar wel wordt duidelijk dat zij minstens *mede* ontstaan is vanuit deze diepe invloed van Ramsey. Zoals elke omgang met de bijbeltekst mede bepaald is door het verstaanskader van de gebruiker van die tekst, zo blijkt dat ook hier het geval. Soms vormt zo'n verstaanskader een vruchtbaar zoeklicht, dat aspecten uit de tekst laat zien die daarvoor buiten beeld bleven. Het kan echter ook een storend dwaallicht worden, dat in de tekst doet inlezen wat er niet staat. In beginsel zijn beide mogelijkheden denkbaar bij O'Donovans lezing van de teksten met Ramsey in zijn achterhoofd.²⁹⁹

Op basis hiervan waag ik de veronderstelling dat deze diepe invloed van Ramsey breder aan de orde is in O'Donovans politieke theologie. Ook bij zijn exploraties in de politiek-theologische traditie van 'christendom' springt de affiniteit met Ramsey in het oog. Ramsey beseftte al dat er een klassieke traditie van politieke theologie bestond waarin de leer van de rechtvaardige oorlog lag ingebed. Hij was al bezig met de school van Salamanca (Vitoria, Suárez) en met Grotius en zette O'Donovan op dat spoor. Daarbij legde Ramsey ook al een verband met 'christendom', waarvan O'Donovan zich bewust is. Ramsey koos al positie tussen realisme en idealisme. Hij beschouwde politiek al als handelingswerkelijkheid en lokaliseerde deze evenals O'Donovan later principieel in het saeculum, dat echter wel christelijk belicht moest worden. Het was O'Donovans affiniteit met de benadering van Ramsey die hem met een specifiek zoeklicht deed kijken naar de theologische traditie. Zo vond hij daarin inzichten waaraan anderen tot dan toe voorbij gingen of waarin zij geen interesse hadden.³⁰⁰

O'Donovans theologische ethiek kan getypeerd worden als een zelfstandige voortzetting van de traditie van Ramsey. Hij heeft deze gehandhaafd, niet alleen ten opzichte van het moderne liberalisme en het revolutionaire idealisme, maar met name in de richting van het nieuwe front dat zich opende in de benadering van Hauerwas die sterk kritisch op Ramsey heeft gereageerd. In deze voortzetting heeft O'Donovan Ramseys visies op meerdere punten grondiger willen onderbouwen. Daarbij denk ik aan exegetische en bijbels-theologische analyses én aan zijn grondige exploratie van de politiek-theologische traditie van 'christendom'.

In deze aansluiting blijft O'Donovan zelfstandig. Zijn bijbels-theologische analyse heeft eigen wortels. Zo troffen wij de exegese van Matteüs 17 al in 1977 aan. Ook de centrale plaats voor een politieke lezing van de Openbaring aan Johannes bespeuren wij dan al. O'Donovan zelf vertelt dat de commentaren van G.B. Caird en Richard J. Bauckham hem daarin hebben geleid. Cairds werk dateert al uit 1966. Het ligt voor de hand dat zijn al aanwezige politiek-ethische inslag hem ook naar dergelijke gegevens op een andere manier heeft doen kijken. Zelfstandigheid blijkt ook uit de correcties die O'Donovan op Ramsey toepaste. Hij vertelt bij de kernwapendiscussies uit de jaren '80 dat hij gewend was om op de kansel geen politieke thema's aan te snijden. Op dat punt is hij veranderd. Hij legt nu meer nadruk op het profetische spreken. Het marsiliaanse kader dat hij deelde met Ramsey, vult hij nadrukke-

²⁹⁹ *PSL*, vii; *BI*, 256v; *WJ*, 142; Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 37v.

³⁰⁰ *BI*, 257, 271 ("Like Ramsay, Grotius understands the Christian law of love as an innovative and transforming force, shaping a political ethics that belongs distinctively to Christendom..."); O'Donovan, 'Speak review', 329; Ramsey, *Basic*, 381-384; Ramsey, *Just*, 205vv; zie 3.5.4.

lijk aan met gelasiaanse elementen. Bij een realistische nadruk op het seculiere karakter van politiek voegt hij nadrukkelijker dan Ramsey een accent op de kerk en een meer idealistische nadruk. Waar Ramsey op een bepaalde manier toch vrede sluit met het bestaande, brengt O'Donovan in zijn voortzetting van diens traditie tegelijk meer het felle conflict tussen koninkrijk en saeculum in beeld.³⁰¹

In het licht van deze analyse is mijn stelling dat O'Donovan niet gezien moet worden als een ethicus die een eigen concept ontwikkelt en zich in tweede instantie richt op het praktische toepassingsgebied van de politiek. Het is omgekeerd: de traditie van het christelijk-ethisch denken over politiek die hij via Ramsey erfde, heeft hem gestempeld en zijn ambities van meet af aan gestuurd. In dat kader groeide ook een eigen ethisch concept.

5.3.3 Augustiniaans vanaf het begin

De stelling dat O'Donovans denken van meet af aan in een politiek-ethisch licht stond valt verder te onderbouwen via zijn verwerking van Augustinus. Deze bleek met Ramsey de belangrijkste invloed op hem te vormen. Al voordat O'Donovan kennis maakte met de 'High Tradition' van 'christendom' was zijn denken doordrenkt geraakt met het werk van Augustinus. Met name het thema van zijn dissertatie sorteerde hem voor om zich bezig te houden met vragen rond samenleven en politiek. Op het eerste gezicht betreft dat werk een ander thema, de aard van de christelijke liefde. O'Donovan analyseert Augustinus' visie op de 'orde van de liefde'. Alleen al zijn voornaamste bron, *De Civitate Dei*, laat zien dat samenleving en politiek in de buurt liggen. Ook uit de verbinding van zelfliefde met de stad van de mens en liefde tot God met de hemelse stad blijkt dat. Augustinus' *De Civitate Dei* is niet ten onrechte getypeerd als 'charter of Christendom'. Via Augustinus lag er dus van meet af aan in O'Donovans theologische ontwikkeling een link naar de politiek-theologische traditie van 'christendom' die hij pas later zelf 'ontdekte' en exploreerde.³⁰²

Het is dan ook niet verwonderlijk dat O'Donovan op weg van zijn politieke theologie naar een politieke ethiek juist het thema van zijn dissertatie in een politieke context herneemt, in zijn *Common Objects of Love*. In *Ways* keert hij zelfs royaal terug naar die beginthematiek. Bovendien past in deze context ook zijn algemene ethische concept, *Resurrection*. Daarin geeft een augustiniaanse orde van de liefde de uiteindelijke invulling aan O'Donovans 'morele orde'. Met heel zijn oeuvre probeert hij een augustiniaanse benadering vruchtbaar te maken in de context van de late moderniteit. Ook hierom valt niet vol te houden dat O'Donovan eerst een algemeen ethiek-concept ontwikkelde om dit vervolgens toe te passen op het terrein van de politiek. Daarvoor liggen beide in Augustinus' 'ordo amoris' teveel in elkaar besloten. Omgekeerd moeten wij echter dit algemene concept van ethiek ook niet degraderen tot

³⁰¹ *BI*, 25; O'Donovan, *Liturgy*, 7; G.B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, London: Adam & Charles Black, 1966.

³⁰² *PSL*, 31. 64 ("The city of this world loves itself so much that it despises God by comparison, the eternal city loves God so much that it despises itself by comparison"). 103 ("Neglect of the 'common good' is not simply neglect of other agents and their needs but neglect of the transcendent good common to all agents"); O'Meara, *Charter*.

een bijproduct van een politiek-theologisch kernartikel. Zij vormen twee takken aan dezelfde augustiniaanse stam.³⁰³

5.3.4 De gelijktijdigheid van *Resurrection* en *Desire*

Met deze dieptepeiling in O'Donovans werk vervaagt de indeling in drie fasen, die zich bij een oppervlakkige beschouwing daarvan opdringt. Zijn drie hoofdwerken die in tijd twintig jaar van elkaar gescheiden zijn, staan desondanks in dezelfde context. Deze was al van meet af aan ook *politiek-theologisch*. Deze 'gelijktijdigheid' illustreer ik door *Resurrection* en *Desire* met elkaar te vergelijken (voor dit doel kan *Ways* gerekend worden tot *Desire*).³⁰⁴

In *Resurrection en Desire* neemt de christologie een sleutelpositie in. Beide werken accentueren in dat verband de autoriteit van Christus en God. In beide onderkent O'Donovan zwakheden in het gangbare autoriteitsconcept, maar hij waakt ertegen om daarom de centrale plaats van dit concept prijs te geven ten gunste van een eigensoortig vrijheidsbegrip. Beide werken sturen aan op een vernieuwing van het concept 'autoriteit' en zijn daarbij ook inhoudelijk verwant. De kern is immers steeds het inzicht dat de realiteit van Gods werken in schepping en geschiedenis zelf autoritair is. Al in *Resurrection* geeft O'Donovan daarbij zijn visie op politieke autoriteit als de autoriteit van het geschonden recht, waarop Gods voorzienigheid telkens weer rechtzettend reageert. Daarnaast keren ook andere inzichten uit dit eerste hoofdwerk in de beide andere terug.³⁰⁵ In *Desire* verwijst hij expliciet naar *Resurrection*. Daarbij stelt hij vast dat de thesen van beide boeken met elkaar verbonden zijn.³⁰⁶

Het noemen van Gods voorzienigheid brengt een tweede parallel aan het licht. Beide boeken plaatsen het handelen in het kader van de geschiedenis. Beide benadrukken daarbij contingentie en openheid, waardoor er onder de autoriteit van Christus ruimte ontstaat voor vrije creativiteit. Tegelijk vormt in beide werken de geopenbaarde geschiedenis van Gods handelen het decor. Daardoor blijft de geschiedenis trouw aan de oorspronkelijke geschapen orde met haar door God gestelde bestemming. Menselijk handelen dient dit goddelijke handelen te volgen. Dat geldt universeel voor de gehele samenleving onder Gods voorzienigheid. Het geldt op een speciale manier in en rond de kerk in antwoord op Christus' regering.

Door deze voorzienigheid en de regering van Christus ontstaat in de gevallen schepping toch een gezamenlijk terrein, waarop mensen samen een object van liefde delen, ook als dit niet het ultieme object is. Zowel in *Resurrection* als in *Desire* speelt daarom het publieke domein een belangrijke rol. In beide werken kijkt O'Donovan daarbij zowel naar de samenleving als naar de kerk. In beide werken treffen wij ook

³⁰³ *WJ*, 319 ("The lucid truth of self-knowledge in the light of the knowledge of God shows us the mutually enfolding love and justice of the kingdom of heaven, the heart of our social existence").

³⁰⁴ *WJ*, x.

³⁰⁵ *RMO*, 72vv. 97. 123. 127vv. 163v. 253vv.

³⁰⁶ *DN*, 19 ("See especially chapter 7 of that book, in which the connections between its thesis and the thesis of this book become most apparent ... as true ethics is grounded in *that* history because it is a history of the vindication of creation order, so it is grounded in *that* politics, which is the politics of divine rule. What follows can be seen as a retracing and elaboration of the work already done in *Resurrection and Moral Order*...").

de gedachte aan dat het publieke samenleven binnen de kerk gedurende deze bedeling alleen mogelijk is doordat de kerk niet los van de bredere samenleving bestaat en deelt in verschillende van haar karaktertrekken. In beide werken grenst O'Donovan zich af tegen communitarisme door te wijzen op de noodzaak van een persoonlijke ruimte binnen het publieke kader.

Deze overeenkomst laat zien dat voor O'Donovan het nadenken over menselijk handelen altijd in het kader staat van dit publieke domein. Handelen en ethiek beginnen niet in een privé-sfeer om vervolgens toegepast te worden in andere domeinen. Alle menselijk handelen is ook gezamenlijk handelen. In dit licht kunnen wij O'Donovans sterke verbinding begrijpen tussen theologische ethiek en politieke theologie en ethiek. Met die verbinding spreekt hij in op het moderne politieke denken. Dan is zijn boodschap: er is geen politiek zonder theologie. Tegelijk beoogt hij een correctie binnen de ethiek. Daarbij is de spits: alle echte theologie (en ethiek) moet ook politieke theologie zijn. Het onbewust dominante model van een algemeen ethisch concept dat vervolgens toegepast wordt op de politiek doet daaraan geen recht. Het kent namelijk een verzwegen individualistische antropologie, die niet past bij O'Donovans accent op geschiedenis en voorzienigheid. Daarom stelt Austin terecht dat de hele theologie en ethiek op een nieuwe leest geschoeid moeten worden, als O'Donovans politieke theologie waar is.

De overeenkomst tussen *Desire* en *Resurrection* blijkt ook op een dieper liggend methodisch punt. Wij constateerden dat de christologie in beide werken een sleutelrol speelt. In die christologie ontdekten wij een specifieke combinatie van particulariteit en universaliteit. In beide publicaties stelt O'Donovans daarom dat er maar één publieke geschiedenis is, die zowel de oude samenleving als de kerk omvat, terwijl tegelijk de kerk zich daarbinnen profetisch geroepen moet weten vanuit haar bijzondere identiteit in Christus. Zij komt in die ene geschiedenis op in een reflectie van de identiteit van Christus zelf. Zo vormt zij een hoogst particuliere gemeenschap met een universele strekking en pretentie. Zonder haar particulariteit te verstoppen, vertrouwt de kerk op herkenning, respons en mogelijkheden tot gezamenlijk handelen binnen het publieke domein. Kerk, theologie en ethiek trekken zich niet terug in een eigen afgeschermd ruimte, maar brengen hun waarheid publiek in. Vooral in en na *Desire* spreekt O'Donovan over deze roeping. Juist die roeping vergt een ethische theorie zoals *Resurrection* die ontwikkelt. Noch een voluntaristische gebodsethiek, noch een sektarische gemeente-ethiek of een onevangelische algemene natuurlijke ethiek zou deze roeping kunnen ondersteunen. In zijn christologische orde-ethiek creëert O'Donovan echter de benadering die openlijk christelijk opereert en daarmee waar maakt dat alle mensen dezelfde publieke geschiedenis van dezelfde geschapen orde delen. Onder Christus' regering kan deze ethiek bij uitstek missionair werven. Dankzij Gods voorzienigheid kan zij tegelijk positief bijdragen aan het 'common good' van de samenleving.

Dat de hele theologie en theologische ethiek voor O'Donovan tegelijk politieke theologie en ethiek moeten zijn, komt mijns inziens uiteindelijk voort uit zijn visie op het *politieke* karakter van het Christusgebeuren. In dit gebeuren kwam immers Gods koninkrijk de aardse autoriteiten aflossen. Sinds dit gebeuren is al Gods autoriteit geconcentreerd in de persoon en de regering van Christus. Binnen dit raamwerk van 'Gods politiek in Christus' staat nu dus per definitie alle menselijke leven en

samenleven. Ook al het morele handelen en de bezinning daarop in de vorm van ethiek kunnen niet meer buiten dit *politieke* kader gezien worden. Nu bleek ‘Gods politiek’ wel breder dan aardse politiek, maar raakte zij desondanks dezelfde realiteiten. Gods politiek heeft altijd ook aardse politieke gevolgen. Bij deze benadering vormen politieke theologie en ethiek meer dan een voorbeeldthema of toespitsing bij een nog-niet-politiek theologisch-ethisch concept. Als O’Donovan dan ook waarschuwt dat theologie niet mag opgaan in *politieke* theologie, doelt hij daarmee op de smalle invulling van die uitdrukking in de zin van aardse politiek voor het saeculum. Zodra het gaat over ‘Gods politiek’ ontdekken wij juist de eenheid tussen O’Donovans politieke theologie en theologische ethiek. Theologische ethiek en politieke theologie vormen dan twee zijden van dezelfde denkbeweging.³⁰⁷

5.3.5 Aevum Christi als sleutelcategorie

Met deze visie op de verhouding tussen theologische ethiek en politieke theologie bij O’Donovan sla ik vervolgens de brug naar ‘christendom’. Daartoe gebruik ik een concept dat wij al eerder tegenkwamen: de ‘christian era’, de ‘eschatological age’, de ‘Messianic age’ of zoals O’Donovan in de taal van de traditie ook kan formuleren, de *aevum Christi*.³⁰⁸

Sinds het Christusgebeuren is deze ‘christelijke era’ begonnen. Bij de parousie zal zij overgaan in de ‘nieuwe era van het koninkrijk’. In dit concept van een ‘christian era’ komen zowel O’Donovans theologische ethiek als zijn politieke theologie samen. Dat blijkt als wij ons herinneren dat deze ‘christian era’ de resultante vormt van twee naast elkaar bestaande en elkaar overlappende ‘era’s’: de oude eeuw van voor Christus’ komst en de nieuwe eeuw van na het eschaton. In het concept van een ‘christelijke era’ wordt duidelijk dat het Christusgebeuren alles beslissend is. Het is het einde van de geschiedenis. Tegelijk komt erin uit dat het saeculum onder Gods voorzienigheid nog doorloopt. De geschiedenis vormt het bepalende kader voor alle handelen, ook politiek handelen. Omdat over deze doorgaande geschiedenis het eschaton in beginsel gekomen is, is Gods regering nu geconcentreerd in de autoriteit van Christus. Trouw aan de orde van Gods schepping gaat Hij met zijn gemeente en met de wereld in een publieke geschiedenis op weg naar de eindbestemming. Die ene publieke ‘oude’ geschiedenis onder Christus’ ‘nieuwe’ eschatologische autoriteit is de *aevum Christi*. Binnen dat raamwerk blijkt inderdaad alle handelen en denken, ook ethiek en politiek, het stempel te dragen van Christus’ regering. Alle handelen is handelen binnen de ‘christian era’.

Juist aan deze ‘christian era’ is historisch beschouwd ‘christendom’ verwant. Met name sinds Augustinus speelt daarbij het symbool van het millennium uit Johannes’ Openbaring een rol. Sinds Christus’ hemelvaart begon de 1000-jarige periode waarin Christus op aarde regeert via zijn heiligen. Hoewel gereserveerder dan veel anderen legt zelfs Augustinus een verband met de bekering van de Romeinse keizer en-

³⁰⁷ *WJ*, 238v (“Political theology, rather, is an intellectual enquiry located on the horizon of the theology of the church. Every aspect of theology is a pursuit *of* the church; but theology also has a self-descriptive moment when it speaks *about* the church, ‘ecclesiology’ ... It is on this missionary horizon that political theology arises”).

³⁰⁸ *DN*, 128. 157. 203. 217; *COL*, 70; O’Donovan, ‘Response Carrol’, 146.

kele eeuwen later, waarin deze regering van Christus publiek uitkomt. Bij 'christian era' en 'christendom' is minstens sprake van concepten die elkaar gedeeltelijk overlappen. In navolging van Augustinus wil ook O'Donovan principieel onderscheiden tussen de christelijke era en 'christendom'. 'Christendom' is een historisch begrensde en contingente reactie op de onontkoombare werkelijkheid van de christelijke era. Toch overlappen beide elkaar soms in O'Donovans formuleringen, zoals ook bij Augustinus. De grondstructuren van 'christian era' en 'christendom' zijn immers gelijk. In beide gaat het om een seculiere geschiedenis die toch christelijk gestempeld wordt. Nu deze grondstructuur voor O'Donovans hele theologie bepalend is gebleken, kan vermoed worden dat in zijn denken min of meer vanzelf ook met 'christendom' affiniteit bestaat. Dat vermoeden hoeft dan niet bij voorbaat te wijken voor de bescheiden plek van dit concept in zijn werk en in zijn theologisch zelfbeeld. Illustratief is dat O'Donovan ergens een typerend aspect van 'christendom', namelijk dat geen regeerder neutraal kan blijven, van toepassing verklaart op de hele 'christian era'.³⁰⁹

5.4 Nadere interpretatie: een anglicaanse trek

In het voorgaande is duidelijk geworden dat O'Donovans politieke theologie en zijn theologische ethiek twee kanten van dezelfde zaak vormen. Ook bleek dat dit licht zou kunnen werpen op de plaats van 'christendom' in zijn denken. Daarop ga ik nu nader in.

5.4.1 'Christendom' in *Irenaeus*

Bij het overzicht van plaatsen uit O'Donovans werk waar 'christendom' een rol speelt, kwam het bronnenboek *Irenaeus* uit 1999 naar voren. Tegelijk nuanceerde ik het voorkomen van het concept in dat werk door te stellen dat het gegeven is met het feit dat hier nu eenmaal teksten uit de 'High tradition' bijeengebracht zijn.

Toch vraagt dit boek nadere aandacht. Waarom heeft O'Donovan dit immense project aangevat en deze uitgave verzorgd? Onmiskenbaar drijft hem meer dan historische interesse. Hij is een traditie van theologisch denken over politiek op het spoor gekomen, die hij onmisbaar acht binnen de actuele laatmoderne context. Hij heeft zelf de vernieuwende potentie ervan ervaren en wil ook anderen deze ervaring aan-

³⁰⁹ *DN*, 217 ("In the Christian era there is no neutral performance on the part of rulers"). 220 (waar O'Donovan spreekt over de 'christian centuries' maar deze, strikt genomen in strijd met zijn concept 'christian era', beschrijft als iets uit het verleden). 224, 284 ("...the era between Ascension and Parousia, the era mapped out from its beginnings by the seer of Patmos"); *COL*, 70; *IG*, xvii ("...christian ages of Europe..."); *BI*, 27 ("The millennium, an era which is not yet the new creation but is already the reign of Christ in his saints, provides a symbol of mediation between them [namelijk heden en toekomst - althdb]"); Pater, 'Interview' ("...continuing the critical dialectic that helps constitute the era [namelijk van Christendom - althdb] ... problems within the era of Christian civilization"); Murray, *Post-Christendom*, 81.

reiken. Het bronnenboek opent de directe toegang tot deze traditie. Dat zegt veel over het belang van 'christendom' in O'Donovans eigen denken. Al bepleit hij voor vandaag geen 'christendom', hij zoekt daar wel inspiratie en richting. Daarin schuilt inhoudelijke affiniteit.

Bovendien is 'christendom' ook methodisch onmisbaar voor hem, al ervaart hij zijn hoofdstuk erover in *Desire* zelf als toegift. In de eerste plaats gebeurt het vaker tijdens de conceptie van een betoog dat een onbewust aanwezige, onmisbare schakel pas in tweede instantie via een concrete aanleiding expliciet in beeld komt. Die genese van een betoog zegt niet alles over de verbanden binnen het betoog. Ik veronderstel dat deze specifieke genese O'Donovan zelf extra opviel, omdat hij doorgaans langs lange consistente conceptuele lijnen opereert. Dan springt een meer toevallige wending in het oog.

In de tweede plaats vraagt de betooglijn van *Desire* volgens mij om het concept 'christendom', zelfs als het bewuste zesde hoofdstuk geen zelfstandig onderdeel was geworden. O'Donovan wilde immers een analogie uitwerken tussen de kerk en de westerse samenleving. Zijn hoofdstuk over 'christendom' vormt een extra dienst aan die analogie. Die analogie vinden wij in hoofdstuk zeven uit *Desire*. Ook daar is 'christendom' echter aan de orde, niet alleen als concept maar ook inhoudelijk in de aanwijzing van een christelijk stempel op de moderne samenleving. Als hoofdstuk zes niet geschreven was, had de aansluiting van het zevende hoofdstuk op het voorafgaande bijbels-theologische deel toch voltrokken moeten worden. Dat zou niet zonder 'christendom' hebben gekund. Het is onmogelijk dat O'Donovan zijn typing van 'christendom' als 'afterthought' in een totale zin bedoelt. Voor het concept en de geschiedenis ervan mag dat gelden, maar bijvoorbeeld inzichten rond de mogelijkheid en de werkelijkheid van een 'christelijke overheid' tijdens het saeculum en de historische gevolgen van een christelijk-seculiere politieke autoriteit zijn diep geworteld in O'Donovans politieke theologie als zodanig. Via een christelijke overheid loopt nu eenmaal de lijn naar de door de kerk beïnvloede moderne samenleving die O'Donovan wilde trekken. Zelf verwoordt hij bovendien de relatie tussen de hoofdstukken vijf en zes zo, dat in vijf de centrale beslissingen vallen, terwijl in zes de *daaruit volgende* relatie tussen kerk en staat aan de orde is. Ook het eerste hoofdstuk van *Desire* suggereert een dieper liggend verband. Nieuw ten opzichte van *Resurrection* noemt O'Donovan de inbedding van het beslissende moment van de opstanding in een voor- en een *nageschiedenis*. Met die nageschiedenis, die dus geïmpliceerd is in het Christusgebeuren zelf, doelt hij dan op de kerkhistorische uitwerking in 'de tradities van 'christendom''. Materieel gesproken is 'christendom' in *Desire* methodisch onmisbaar, ook als het conceptueel secundair zou zijn. Gezien de verwevenheid van O'Donovans politieke theologie met zijn theologische ethiek volgt hieruit dat 'christendom' binnen heel zijn denken belangrijk is. Die conclusie hangt niet af van de frequentie waarmee het *begrip* voorkomt. De materiële inhoud ervan kan ook via andere begrippen aan de orde zijn.³¹⁰

³¹⁰ *DN*, 20; *DN*, 159 ("...consider the character of the church-state relation as it follows from them"). 193v ("Our present situation, conveniently called 'post-Christendom', requires us to address especially the challenge of society; it has as its backdrop that centuries-long engagement with government which we call 'Christendom'").

Deze affiniteit met 'christendom' blijkt dan ook uit de inhoud van zijn bronnenboek *Irenaeus*. Terecht is kritisch vastgesteld dat O'Donovans overzicht ondanks de compleetheid ervan toch nog selectief blijft. De 'tegenstemmen' uit de traditie, die niet passen bij 'christendom', krijgen relatief minder gewicht. Daarbij bedenken wij dat volgens O'Donovan ook deze kritische stemmen binnen de actieradius van 'christendom' vallen. Dat maakt de vraag des te klemmender waarom ze desondanks minder aandacht ontvangen. Kennelijk liggen O'Donovans eigen voorkeuren meer bij de 'gevestigde' hoofdstroom uit de traditie.³¹¹

Ook het feit dat dit boek uitloopt op Grotius verradt die affiniteit. O'Donovan bedoelt dit als een 'statement'. Grotius ziet hij als de laatste denker die theologie en politiek nog bij elkaar hield. In hem culminerende 'High tradition' en 'christendom'. Inderdaad is Grotius door 'christendom' gestempeld. Op Constantijn de Grote past hij zelfs de belofte van het herstel van Israëls koninkrijk uit Handelingen 1:7 toe: 'toen begon Christus als zoon van David op aarde te regeren via Constantijn en zijn opvolgers'.³¹² O'Donovans hoge waardering voor Grotius hangt ook samen met zijn nadruk op de leer van de rechtvaardige oorlog als voor 'christendom' typerend. Ook deze leer vond bij Grotius een hoogtepunt, waarbij O'Donovan met zijn eigen bezinning aansluit.³¹³

De introductie van *Irenaeus* verradt eveneens meer dan afstandelijke betrokkenheid op 'christendom'. O'Donovan zoekt een verfijning van theorieën die met één pen-nenstreek 'christendom' neerzetten en veelal afdoen. Hij wil met dit project het beeld van 'christendom' preciseren. Daarbij is zijn leidende vraagstelling: bestaat er een traditie van christelijk politiek denken? Zijn antwoord daarop is: ja, namelijk 'christendom'. Vervolgens lijkt O'Donovan de betekenis van die traditie te relativeren. Bij beter toezien blijkt dit echter slechts een nuance die voor alle 'traditie' geldt. Als door tijd en plaats bepaald kan zij nooit onveranderd overgaan naar volgende generaties. O'Donovan rept van een raamwerk van religieuze en morele overtuigingen dat mensen van binnen de traditie helpt om hun verschillen te benoemen en tegelijk mensen uit nieuwe contexten een richting wijst die toch continuïteit met de traditie ademt. Deze algemene woorden interpreteer ik als ook van toepassing op O'Donovans eigen verhouding tot de traditie van 'christendom'. Daarvan maken christenen zelf vanouds deel uit. Daardoor is de traditie van 'christendom' in staat om de verschillen in het denken over politiek te verhelderen, die tussen hen bestaan. Tegelijk staat de moderniteit erbuiten. Toch zullen moderne mensen hun taken alleen maar begrijpen als zij de lijn naar deze traditie niet rigoureus doorsnijden maar zich juist bewust maken. Met zijn *Irenaeus* wil O'Donovan kennelijk zowel die interne als die externe vruchtbaarheid van de traditie van 'christendom' dienen.

³¹¹ Andrew Bradstock, 'From Irenaeus to Grotius: A sourcebook in Christian Political Thought, Oliver O'Donovan & Jean (moet zijn Joan - althdb) Lockwood O'Donovan (eds.), Eerdmans 1999...' (review), in: *Reviews in Religion and Theology* 8, 1 (2001), Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 62-63, 63; Kroeker, 'Why', 61 (noot 25); vergelijkbare kritiek (gericht op *Desire*) bij Christopher Rowland, 'Response to The Desire of the Nations', in: *Studies in Christian Ethics* 11, 2, Edinburgh: T&T Clark, 77-85, 82.

³¹² Feitse Boerwinkel, *Einde of nieuw begin, Onze maatschappij op de breuklijn, Een informatie- en werkboek*, Bilthoven: Amboboeken, 4-1974, 81.

³¹³ IG, 787; Ramsey, *Just*, 205vv; Nellen, *Grotius*.

‘Christendom’ is gerelateerd aan zijn eigen theologische wortels én aan zijn politiek-ethische ambities voor vandaag.³¹⁴

Daarbij vergeet ik niet zijn voorbehoud rond ‘christendom’. Wij mogen hem niet zonder meer een christendommodel of een vernieuwing daarvan toeschrijven. Zijn reserves betroffen ook inhoudelijke aspecten van ‘christendom’. Toch domineert de affiniteit en zijn belangrijkste reserves houden verband met de status van alle traditie en zijn niet specifiek voor ‘christendom’. In de contingente geschiedenis moeten wij openstaan voor nieuwe constellaties onder Gods voorzienigheid. Zo’n nieuwe constellatie is aan de orde in de laatmoderne samenleving waar niet meer de vraag naar een eventuele ‘christelijk’ stempel de kernkwestie vormt omdat de politieke instituties als zodanig in een crisis zijn geraakt. Daarom mag ‘christendom’ niet verabsoluteerd worden en kan deze traditie vandaag niet zomaar worden voortgezet of herhaald. Deze algemene relativering kan evenwel een inhoudelijke en methodische affiniteit met ‘christendom’ niet minimaliseren.³¹⁵

Bij nader inzien spreekt deze affiniteit ook uit *Ways*, al leek O’Donovan daar de discussie op dit punt te willen afronden. Hij herneemt de stelling van *Desire* dat de politieke concepten die besloten liggen in het bijbelse spreken over Gods redding nog steeds kracht hebben. Die actuele kracht kan niet blijken zonder ‘christendom’ als mogelijke expressie van daaruit voortkomende politieke opvattingen. Het is daarom niet verwonderlijk dat wij ook in *Ways* nog enkele sporen van sympathie voor ‘christendom’ aantreffen.³¹⁶

O’Donovans affiniteit met deze ‘High tradition’ blijkt sprekend uit een opmerking in een van de discussies rond zijn concept. Hij benadrukt dat het juist met het oog op de hedendaagse politieke verantwoordelijkheid nodig is intens en langdurig te luisteren naar de theologische stemmen uit het verleden (dus uit ‘christendom’). Hier ligt voor hem en zijn vrouw een diepe drijfveer voor de jarenlange energie die zij staken in dit terrein. Hij merkt dit op in een passage waarin hij zijn waardering van ‘christendom’ hoog houdt tegenover scherpe kritiek daarop. De emotionele diepte van deze uitlating verradt een vereenzelviging die door alle zorgvuldige rationele voorbehouden niet wordt uitgewist.³¹⁷

³¹⁴ *IG*, xvi. xvii.

³¹⁵ Zie 2.5.2 en 4.2.3.

³¹⁶ *WJ*, ix (“...generating expectations for political life that found one type of expression, though not the only possible one, in the political ideals of ‘Christendom’, the European civilization that bridged the gap from late antiquity to early modernity, from which our modern political ideals have sprung”); 14. 116 (een verlies geleden door de dechristianisatie). 205. 213 (licht beschermende opmerking over ‘constantinisme’). 268. 282.

³¹⁷ O’Donovan, ‘Response Greene’, 343 (“The reason we have to be grateful to our ancestors is that they wrestled with conceiving Christian politics in practical terms, where our contemporaries usually get no further than newspaper-editorializing. Those for whom a sharp and predictable denunciation is the last word in contemporary political responsibility will perhaps not appreciate why Joan and I have thought it worth our while to linger over those from the past who, with greater or lesser success, engaged in Christian deliberation for the welfare of their contemporaries”).

5.4.2 De geïntegreerde uitdaging van Kierkegaard

In het voorgaande heb ik voldoende aannemelijk gemaakt dat er sprake is van affiniteit van O'Donovan met 'christendom'. Nu zoek ik naar de aard van die affiniteit. Daarbij stuiten wij op twee denkers met wie O'Donovan bezig geweest is: Jacques Ellul en Søren Kierkegaard. O'Donovan noemt Elluls visie op 'christendom' sympathiek maar meent dat deze van het hernieuwen van 'christendom' ten onrechte een 'project' voor vandaag maakt. Dat Ellul belangrijk voor O'Donovan is, blijkt al uit een opmerking in een recensie uit 1985. Geen christelijk denker, stelt O'Donovan, kan vandaag zonder schade Ellul negeren. Verder kwamen wij Ellul tegen in O'Donovans analyse van de moderniteit. O'Donovan plaatst hem in de traditie van Barth en van Kierkegaard. Hij waardeert met name het feit dat Ellul de christelijke theologie mobiliseert in dienst van een kritiek van de bestaande sociale werkelijkheid. Juist in dat verband ontwikkelt Ellul zijn ideaal van een 'nieuw christendom'. Hij wil de sociale werkelijkheid radicaal christelijk hervormen. Tegelijk laat Ellul zich daarbij kritisch uit over aspecten van de vroegere synthese tussen kerk, cultuur en politiek, dus over het klassieke 'christendom'. Opvallend genoeg loopt zijn kritiek daarbij evenwijdig aan elementen uit de christendomskritiek van Hauerwas c.s.³¹⁸

Kennelijk kan O'Donovan een pleidooi voor een nieuw hedendaags 'christendom' inhoudelijk waarderen. Zijn bezwaar richt zich ertegen daarvan een project te maken. Daarachter ligt zijn visie dat 'christendom' alleen maar denkbaar is als bijproduct van de zegen op de missionaire arbeid van de kerk. Zonder nieuwe missionaire zegen geen nieuw 'christendom'. Deze kritiek betreft dus niet de *inhoud* van zo'n eventueel hedendaags christendommodel.

Via deze evaluatie van Ellul gaan wij naar Kierkegaard. O'Donovans inhoudelijke affiniteit met 'christendom' kan kennelijk samen gaan met een zeer christendomskritisch element. Zelfs al zou er sprake zijn van nieuwe missionaire zegen, dan zou hij 'christendom' niet onveranderd kunnen voorstaan. Bij Ellul vormt het christendomskritische element een erfenis van Kierkegaard.³¹⁹ Op dit spoor gezet ontdekken wij dat deze laatste voor O'Donovan belangrijker is dan zijn affiniteit met 'christendom' doet verwachten.

In de eerste plaats trekt opnieuw de passage uit *Resurrection* de aandacht waar O'Donovan het begrip 'christendom' hanteert in verband met Kierkegaard. Op het eerste gezicht leek deze passage los te staan van O'Donovans latere aandacht voor 'christendom'. Bij nader inzien blijkt hier nu toch een relatie te leggen. O'Donovan beriep zich op Kierkegaards gedachte van een 'gelijktijdigheid' met Christus. Kier-

³¹⁸ DN, 195v; O'Donovan, *Pursuit*, 8; O'Donovan, 'Word review', 103; Jacques Ellul, *Subversief Christendom* (Vertaling van: *La subversion du christianisme*, Parijs, 1984), Kampen: Kok Agora, 1987, 5 ("...het christendommelijke van de christenheid..."). 7. 11. 43v. 48v. 137 ("Enkele jaren na de Tweede Wereldoorlog is men in de kerken van de Reformatie begonnen, het 'Constantinisme' in de beklaagdenbank te zetten als de oorsprong en oorzaak van alle fouten en afdwalingen van het christendom en het daarmee tot de auteur van alle kwaad te verklaren"). 203 ("Zo kan de staat van machtsinstituut tot dienaar worden en het recht kan instrument van gerechtigheid worden, als ze worden doortrokken van de genade en de waarheid van het evangelie") 238 ("Het christendom zal het nooit definitief winnen van de Christus").

³¹⁹ Ellul, *Subversief*, 5. 43.

kegaard wijst de opvatting af dat de geschiedenis een noodzakelijke bemiddeling vormt tussen Christus en de actuele context. Deze historische bemiddeling typeert hij als de 'gevolgen van Christus' leven' of 'wereldhistorisch 'christendom''. Dit 'world-historical' ligt dicht bij 'seculier' in de betekenis die O'Donovan daaraan geeft. Het kritische spreken over 'wereldhistorisch' in *Resurrection* lijkt niet goed te rijmen met de waardering voor het 'saeculum', en daarmee voor de eerder gewraakte historische 'consequences of Christ's life', in *Desire*.³²⁰

Nog intrigerender is het feit dat Kierkegaard gedurende de laatste fase van zijn leven felle aanvallen uitvoerde op 'christendom'. Daarmee doelde hij op de Deense staatskerk van zijn dagen, en op de burgerlijke moderne synthese tussen christelijk geloof en samenleving in de 19^e eeuw. Tegelijk neemt hij daarachter ook de oudere traditie sinds Constantijn de Grote op de korrel. Juist deze christendomskritiek van Kierkegaard heeft Barth beïnvloed bij zijn oppositie tegen het cultuurchristendom uit zijn dagen. Ook heeft het latere christendomcritici als Yoder en Hauerwas gestempeld. Het gangbare hedendaagse onderscheid tussen een te bekritisieren 'christendom' en een authentiek 'christianity' is al bij Kierkegaard aan de orde ('kristenheid' contra 'kristendom'). Gezien O'Donovans positie in het huidige christendomdebat is zijn beroep op Kierkegaard onverwacht.³²¹

De oplossing ontstaat niet als wij aannemen dat dit beroep op Kierkegaard bij O'Donovan incidenteel zou zijn. Eenmaal op dit spoor gezet blijkt ons namelijk dat O'Donovan vanaf het begin van zijn werk juist regelmatig met Kierkegaard in gesprek is geweest. Ook in *Resurrection* vormt Kierkegaard een van zijn meest geciteerde gesprekspartners. In de climax van dit werk, als O'Donovan de uiteindelijke 'eenvoud' van de ethische beslissing bespreekt, beroept hij zich op Kierkegaards stelling dat deze eenvoud ligt in de eschatologische confrontatie met de geïncarneerde Christus. In zijn recente politieke ethiek, *Ways* is O'Donovan diepgaand met Kierkegaard bezig. Zijn beroep op hem is daarbij meestal (evenals in *Resurrection*) instemmend. Bijvoorbeeld zijn waarschuwing om in de samenleving niet alleen profetisch op te treden, maar ook concrete verantwoordelijkheid te dragen, voert O'Donovan terug op Kierkegaard. Dat geldt ook voor zijn stelling dat de grens tussen parlement en regering niet mag vervagen. Zijn visie op 'gelijkheid' ontleent hij eveneens aan hem. Gelijkheid heeft geen bron in het individu maar in de liefde. Door samen onder God te staan en Hem lief te hebben, komt het tot christelijke naastenliefde. Dat is een liefde van de ander 'als jezelf' die radicaal verschilt van de liefde van God tot ons en van ons tot God. Zo komt het ook tot ware zelfliefde die haaks staat op egoïstische zelfliefde. 'Gelijkheid' bestaat in deze liefde. In deze zinnen ligt de vorm van de morele orde besloten, zoals O'Donovan die uitwerkte in *Resurrection*. Bovendien houdt deze thematiek O'Donovan al bezig sinds zijn dissertatie (*PSL*). Overigens bestrijdt hij daarin een eenzijdig aspect in Kierkegaards denken dat bij Nygren doorwerkte.³²²

³²⁰ *RMO*, 103v.

³²¹ Søren Kierkegaard, *Attack upon "Christendom"*, Translated with an Introduction and notes by Walter Löwrie, Princeton: Princeton University Press, 1944; Stephen Crites, *In the Twilight of Christendom, Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*, AAR Studies in Religion number two, Cambersburg: American Academy of Religion, 1972, 34. 90. 94; John W. Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, Princeton: Princeton University Press, 1981, xi. xviii. 47v. 78; Vos, *Troost*, 59. 178. 190. 205.

³²² *PSL*, 121; *TNA*, 33; 73; *RMO*, 263; *WJ*, xv. 42. 195; vgl. Elrod, *Kierkegaard*, xx.

Het belangrijkste aspect uit Kierkegaards denken waarbij O'Donovan zich in *Ways* aansluit, betreft echter diens uitlatingen over individualiteit en gemeenschap. Kierkegaard heeft kritiek op de dwingende en nivellerende effecten van bepaalde vormen van gemeenschap, zoals deze in de liberale samenleving in zijn dagen bestonden. Zij kenden in woorden nadruk op de waarde van het individu maar maken de enkele mens in werkelijkheid tot een exemplaar van een algemene soort ('the public') en ontnemen hem de werkelijke individualiteit. O'Donovan stemt in met Kierkegaards pleidooi om een individu te worden. Zijn nadruk in *Ways* op de evangelische eis om 'te oordelen voor en over jezelf' staat in dat kader. Daarin schuilt dus een kritisch moment ten opzichte van dominerende gemeenschappen en structuren. Ook neemt hij van Kierkegaard over dat dit individu deze kritische positie op zichzelf genomen niet aan kan. Aan zichzelf overgelaten vervalt het moderne subject tot een oneindige hyperreflexiviteit die uitmondt in 'twijfel', 'wanhoop' en 'angst'. De echte individualiteit ontstaat ten overstaan van God en daarom tegelijk in een reflectieve relatie tot de gemeenschap van de kerk. O'Donovan herkent hier de klassieke notie van de 'christelijke ziel'. Kierkegaards existentiële individuele positie voor God kon hij alleen winnen via zijn reflectieve relatie tot de kerk van zijn dagen. Ondanks zijn nadruk op zelfwording is het individu bij hem niet antisociaal. Het vormt juist een betere gemeenschap. O'Donovan verbindt hiermee zijn spreken over het 'counterpolitical moment' in de identiteit van de kerk. Hij waarschuwt hier voor een positie die het element 'counter' verabsoluteert. 'Counterpolitical' is eigenlijk 'postpolitical'. Een gemeenschap waarin deze nieuwe vorm van individualiteit mogelijk is, anticipeert de gemeenschap rond Christus in het koninkrijk. *Ways* verraaft dus rond centrale inzichten affiniteit tussen O'Donovan en Kierkegaard. In *Desire* ontbreekt Kierkegaard. Toch betoogt O'Donovan daar op grond van bijbelgegevens in Job en in de psalmen dat de individualiteit geboren wordt in het lijden. Dat vormt een hoofdlijn binnen het oeuvre van Kierkegaard en bevestigt de affiniteit. Ook de bovengenoemde nadruk op individuele vrijheid die een nieuwe socialiteit impliceert, treffen wij aan in *Desire*.³²³

De kwestie die in het voorgaande besloten ligt, komt des te sterker op ons af als wij ons herinneren dat *Resurrection*, *Desire* en *Ways* in hun grondgedachten niet uit verschillende fasen van O'Donovans ontwikkeling stammen, maar conceptueel gezien 'gelijktijdig' zijn. Het christendomskritische citaat uit *Resurrection* en de royale instemming uit *Ways* worden ons dus voorgehouden door een auteur die op datzelfde moment een diepe affiniteit ontwikkelde met de 'High tradition' (en dus met 'christendom'). Rond Kierkegaard speelt bij O'Donovan een vergelijkbare dubbelheid als rond Ellul. Hoe gaan die beide accenten samen?

Voor een antwoord op deze vraag moeten wij nauwkeuriger kijken naar zowel Kierkegaard als O'Donovan. In de interpretatie van Kierkegaard worden veelal drie perioden onderscheiden. Zijn christendomskritische werk stamt uit de laatste. Wij moeten eerst eerlijk vaststellen dat materiaal uit deze periode in O'Donovans werk niet rechtstreeks aan de orde is. Toch mag dat niet tot de conclusie leiden dat de elementen die O'Donovan uit Kierkegaard verwerkt daarvan los staan. Binnen het Kierkegaardonderzoek heeft Pieter Vos duidelijk gemaakt dat diens oeuvre meer als

³²³ *PSL*, 112. 117; *DN*, 74v. 252-254; *WJ*, 75. 82. 234v. 297v. 309. 312. 316; O'Donovan, 'Freedom Loss'; vgl. Elrod, *Kierkegaard*, 65-68; Vos, *Troost*, 47. 57. 124v. 142vv. 161. 252.

een eenheid moet worden beschouwd dan veelal gedaan is en dat ook de religieuze geschriften (waaronder de christendomskritiek) daarbij voluit in beeld moeten zijn. Zij hangen samen met dezelfde grondgedachten. Via zijn beroep op de Kierkegaard van een eerdere periode heeft O'Donovan daarmee dus wel een aansluiting verworven.

Bovendien leert het Kierkegaardonderzoek dat zijn drie stadia op de levensweg elkaar niet bedoelen uit te sluiten. In de overgangen van esthetisch via ethisch naar religieus behouden de voorgaande stadia een relatieve waarde. Het gaat in het geloof om de confrontatie met het absolute. Uit naam van dit 'religieuze' uit Kierkegaard later ook zijn radicale christendomskritiek. 'Christendom' als historisch verschijnsel past juist bij het esthetische of misschien het ethische, waar wij boven uit moeten reiken. Om zover te komen, is het tegelijk op een dialectische wijze onmisbaar. Anders zou een kritische relatie ertoe niet mogelijk zijn. Binnen het verdere kader ontvangen dit esthetische en ethische toch een eigen waarde en plaats. Bij Kierkegaard gaan dus bij nader inzien radicaliteit en relatieve waardering samen. Die conclusie past ook bij zijn radicale christendomskritiek. Kierkegaard schaft 'christendom' niet af maar zet het onder een hervormende kritiek en herintroduceert daarin het authentieke 'christianity'. Het gaat hem bovendien om *eschatologische* kritiek. Hij verwacht geen binnenhistorisch ideaal van authentiek 'christianity'. Binnen de geschiedenis komen wij waarschijnlijk niet verder dan 'christendom', maar Kierkegaards verzet betreft juist die visies die de bestaande situatie promoveren tot authentiek ideaal en niet doorzien in haar diepe tekort. Daarom moet de kritiek vanuit het evangelie blijven klinken. Bij Kierkegaard constateren wij dus een tweevoud van kritiek en hernieuwde relatieve waardering, zoals ook bij Barth en Ellul. Eigenlijk treffen wij die combinatie van christendomskritiek en het ideaal van een authentieker christendom ook in het verleden al aan, bij klassieke idealisten als John Wycliff, More en Erasmus. Kierkegaard verschilt van hen doordat zijn kritische notie niet binnenhistorisch maar eschatologisch gekleurd is.³²⁴

Op dit punt ontstaat een brug naar O'Donovan. Deze wees alle idealistische kritiek af, die het oriëntatiepunt kiest in een binnenhistorische verbetering. Zo bezien verdedigt hij het klassieke 'christendom'. Op een manier die structureel vergelijkbaar is met Kierkegaard kent hij dit tegelijk slechts een relatieve waarde toe. Niet omdat het binnen de geschiedenis beter zou kunnen, maar omdat alle geschiedenis onder het absolute beslag van het eschatologische Christusgebeuren staat. Elke versie van 'christendom' die haar seculiere karakter zou willen overspringen, botst bij O'Donovan op vergelijkbare kritiek als bij Kierkegaard. Daarom kan O'Donovans kritiek op moderne vormen van 'christendom', zoals 'civil religion', in scherpe vergelijkbaar zijn met Hauerwas én met Kierkegaard. Niet voor niets laat hij 'christendom' eindigen met de 18^e eeuw. De nieuwe vormen sindsdien rekent hij er niet meer toe. 'Christendom' mocht immers geen project van mensen worden en het moderne mag niet gedoopt worden ten koste van een expliciet evangelie.³²⁵ Ook zijn terugkerende nadruk op individualiteit als kenmerk van en anticipatie op de postpo-

³²⁴ *IG*, 554v; *BI*, 122v, 126v; Crites, *Twilight*, 10vv, 59, 76, 84v, 105; Elrod, *Kierkegaard*, 48v, 78, 193, 208v, 230, 247, 277, 291; Vos, *Troost*, 32, 34v, 44v, 77, 84, 88v, 90v, 100, 121, 143v, 192, 194.

³²⁵ Hij keert zich expliciet tegen 'cultuurchristendom' dat de spanning tussen christelijk geloof en westerse samenleving ontkent (O'Donovan, 'Moral Disagreement', 11).

litieke gemeenschap van de toekomst, gaat de kaders van het gangbare 'christendom' te buiten.

Vervolgens scheiden op dit punt de wegen van O'Donovan en Kierkegaard. Veel meer dan Kierkegaard honoreert O'Donovan de waarde van het saeculum in het kader van Gods voorzienigheid en Christus' regering. Kierkegaard valt de 'staatskerk' heftig aan, terwijl O'Donovan deze flegmatiek verdedigt. Dat neemt evenwel de gebleken verwantschap in denkstructuur niet weg. Kierkegaard was al sinds zijn dissertatie een belangrijke gesprekspartner. Hij ziet zelfs affiniteit tussen Kierkegaard en Augustinus. De noties uit Kierkegaards werk die hem raken, staan niet los van diens dialectische kritiek op het 'christendom' van zijn dagen. Daarom mogen wij aannemen dat ze als deel van O'Donovans intellectuele bagage bewust én onbewust de structuur van zijn politieke theologie en zijn christendomtheorie hebben beïnvloed.³²⁶

Zijn werk bevat ook sporen van een meer existentiële uitdaging die hij in Kierkegaard ervaren moet hebben. Zowel *Resurrection* als *Ways* gaan in hun climax met Kierkegaard in gesprek, zoals *Desire* met de aan Kierkegaard verwante Barth. In *Resurrection* spreekt O'Donovan daarbij zijn bewondering uit voor Kierkegaards eschatologische spanning. Toch relativeert hij daarna (op een bescheiden toon) diens kritiek op de traditie voor hem. Deze eschatologische spanning kan volgens O'Donovan anders dan Kierkegaard beseft, juist verbonden worden met het leven in de 'tijd van Gods geduld' met al haar complicaties.³²⁷

Het slot van *Ways* vertoont deze dubbelheid nog sterker. O'Donovan sluit aan bij Kierkegaards nadruk op de individuele gelovige. De zichtbare kerk kan in één lid zijn. Dat klassieke inzicht leert dat de officiële kerk kan dwalen en gecorrigeerd mag worden. Bij Kierkegaard wordt dit een dominerend inzicht voor christenen die nadenken over hun verantwoordelijkheid voor God. Men kan zich niet verschuilen achter de anderen. Het is eigen aan navolging om te handelen alsof de enkeling alleen voor God staat. Volgens Elrod zag Kierkegaard juist hier de grondfout van 'christendom'. Het vergat dat individuen niet kunnen ophouden zichzelf lief te hebben en daarom niet kunnen ondergaan in de eenvormige collectiviteit van het 'public', maar publieke erkenning zoeken van hun ware identiteit. Dit christendomkritische element hangt rechtstreeks samen met O'Donovans augustiniaanse opvatting van liefde en zelfliefde. Daarom verwijst hij er ook naar. Veelzeggend is echter dat O'Donovan voorzichtig oppert dat in dit inzicht voor Kierkegaard 'misschien' ook een verleiding lag.³²⁸

Een vergelijkbare voorzichtige vraag klinkt nogmaals. Een gelovige moet niet weglopen voor het isolement van Elia, zegt O'Donovan. Tegelijk mag hij nooit vergeten dat God Elia in dat isolement wel terechtwijst omdat hij alle banden naar de omringende gemeenschap ontkent. Elia blijkt immers opgenomen in een gemeenschap van

³²⁶ *BI*, 71; Elrod, *Kierkegaard*, 286, 306, 310, 313.

³²⁷ *RMO*, 263 ("We can only ... admire the discovery of Kierkegaard ... We may add, however, that Kierkegaard's ... did not allow him to see ... We live in the time of divine forbearance...").

³²⁸ *WJ*, 317 ("We could say that Kierkegaard's insight – and perhaps his temptation – was to see how this doctrine, conceived to account for error in the official organs of the church, corresponds to a kind of cessary truth about practical reason. The believer must, in the logic of discipleship, behave 'as though' he or she were alone, as though all the rest had fled as they fled from Christ in Gethsemane"); Elrod, *Kierkegaard*, 306, 310.

7000 gelovigen. Was het vergeten van deze terechtwijzing, vraagt O'Donovan voorzichtig, 'misschien uiteindelijk toch' ook de vergissing van Kierkegaard?³²⁹ Ik vind de bescheiden toonzetting van deze kritiek sprekend. Het is alsof O'Donovan tot elke prijs de indruk wil voorkomen dat hij de waarheid die Kierkegaard naar voren brengt, alsnog relativeert. Deze heeft hem geraakt en O'Donovan wil nu zichzelf en zijn lezers onder diens kritiek houden. Tegelijk mist hij iets in Kierkegaards positie. Het is of hij ernaar zoekt om daarop zo de vinger te leggen dat de kritiek niet onschadelijk gemaakt wordt.

Intussen ligt hier wel het centrale punt van onderscheid tussen hen, ook als het gaat om 'christendom'. O'Donovan blijft spreken vanuit de context van kerk en 'christendom', ook bij zijn kritisch pleidooi voor individualiteit. Hij integreert de kritiek in het bestaande. Kierkegaard kiest de plaats van een losgemaakte individualiteit, ook al wijst hij op de onmisbare dialectische verhouding tot 'christendom' en de ware gemeenschap die bij individualiteit hoort. O'Donovans voorzichtige correctie is wel een beslissende correctie. Is het te ver gezocht om hier een verbinding te leggen met O'Donovans eigen positie als theoloog en voorganger in de 'established' Anglicaanse Kerk? Kierkegaards opstelling vormt een uitdaging aan elke gevestigde christelijke positie, ook aan de anglicaanse. O'Donovan staat nadrukkelijk in de anglicaanse context. Zijn werk ademt anders dan dat van Kierkegaard een milde en geduldige houding ten opzichte van het saeculum en van de concrete christelijke gemeenschap daarbinnen. Hij waardeert de historisch traceerbare christelijke hervorming van dat saeculum in 'christendom'. Tegelijk draagt hij daarin een geraaktheid door Kierkegaard mee en hij waakt ervoor diens uitdaging niet te smoren maar blijvend in zijn positie te laten doorklinken.

Naar eigen zeggen combineert O'Donovans theologische ethiek een 'conservatief' en een 'radicaal' element. Die combinatie ligt diep geworteld in de spanningsvolle én spannende correlatie binnen zijn denken tussen eschatologie en schepping. Een vergelijkbare tweehed bleek aan de orde in zijn politieke theologie die gericht is op het behoud van het saeculum en die tegelijk subversieve trekken vertoont. Zo herinterpreteert O'Donovan ook 'christendom' op zo'n manier dat dit ontkomt aan de gevoelige eschatologische kritiek in de lijn van Kierkegaard. Dat doet hij door deze kritiek erin te integreren. Zo komt het tot een typerende combinatie van radicaliteit en mildheid.³³⁰

5.4.3 Meekomend in de anglicaanse identiteit

In het voorgaande bleek O'Donovans theologische ethiek van meet af aan ook politieke theologie te zijn. Ook tonen verschillende passages uit zijn werk sterke affiniteit tussen hem en het concept 'christendom'. Dat beeld wordt bevestigd als wij letten op andere passages, waarin weliswaar het begrip 'christendom' niet voorkomt

³²⁹ WJ, 318 ("In being open to the isolation of Elijah, the believer may never forget the prophet's rebuke at 1 Kings 19:18. Was this, perhaps, Kierkegaard's mistake at the end?").

³³⁰ RMO, 58; mondeling heeft professor O'Donovan mij meegedeeld (14-06-2005) dat hij vroeg in zijn ontwikkeling, namelijk gedurende zijn Amerikaanse jaren (de jaren '70, zie *PSL*, vii), existentieel bezig geweest is met een uitdaging die bepaalde elementen uit Kierkegaards denken voor hem als anglicaans voorganger én academicus inhielden.

maar waarin de materiële inhoud van dit concept wel een rol speelt. Daarbij gaat het veelal om plaatsen die het anglicaanse karakter van O'Donovans theologie doen oplichten.

De eerste daarvan komt voor in zijn inaugurele oratie uit 1984 over *Principles in the public realm*. O'Donovan inaugureert als 'Regius professor' en bezet de leerstoel van illustere voorgangers. Een van hen noemt hij respectvol bij name, V. Demant, een theoloog uit de eerste helft van de 20^e eeuw. Hij zoekt aansluiting bij de brede christelijke theorie van de (moderne) samenleving die Demant ontwikkelde.³³¹

Demant maakte deel uit van een interessante groep denkers binnen de anglicaanse 'Anglo-katholieke' traditie. Onder invloed van het corporatisme verzetten deze denkers zich tegen het liberale individualisme en de daaruit voortkomende sociale misstanden. Ingebed in de brede christelijke sociale beweging sinds het einde van de 19^e eeuw streefden zij sociale gerechtigheid na. De samenleving die deze denkers voor ogen stond, typeerden zij als een 'christelijke samenleving'. In dienst van dat eigentijdse ideaal zochten zij inspiratie bij de klassieke christelijke traditie, binnen het anglicanisme en breder. Die typeerden zij als de traditie van 'christendom'. Hun oriëntatie daarop was zo dominant dat zij zichzelf 'Christendomgroup' noemden en een tijdschrift uitgaven met de titel *Christendom*. Zij streefden naar een aangepaste vorm van het vroegere 'christendom'. In hun 'christelijke samenleving' draaide het om sociale gerechtigheid. Rond de Tweede Wereldoorlog verdween deze beweging. Toch hield zij in Engeland blijvende invloed, bijvoorbeeld bij christenen in de Labourparty en via beroemde participanten als G.K. Chesterton en de aartsbisschop William Temple die de idealen ervan breed uitdroegen. De historicus Callum Brown constateert niet voor niets dat in de jaren '40 en '50 van de 20^e eeuw 'christendom' in Engeland nog springlevend was. Overigens kenden andere Europese landen vergelijkbare bewegingen. Na de Tweede Wereldoorlog beïnvloedden zij de doorstart van de christen-democratie en het streven naar een verenigd christelijk Europa.³³²

O'Donovans aansluiting bij Demant is niet kritiekloos. Bij deze eerdere anglicanen domineerde de gemeenschap, terwijl O'Donovan binnen dit typisch anglicaanse accent een correctie aanbrengt met zijn aandacht voor het individu. Van 'christendom' maakte deze beweging bovendien een project. Tevens vertoonden zij de neiging om niet openlijk christelijk te opereren maar de brug naar de samenleving te

³³¹ O'Donovan, *Principles*, 3.

³³² M.B.Reckitt, 'Editorial', in: *Christendom, A Journal of Christian Sociology* Vol. 1, No. 1 (March 1931), Oxford: Basil Blackwell, 5-9, 8 ("In the idea of Christendom we find 'the link between thought and action' for the Christian completely forged. It is an idea essential to a full understanding of what our faith implies"); M.B. Reckitt e.a., *The Return of Christendom by a Group of Churchmen with an Introduction by Bishop Gore and an Epilogue by G.K. Chesterton*, London: Georg Allen & Unwin LTD., 1922; V.A. Demant, 'Christendom Group', in: John Macquarrie (ed.), *A Dictionary of Christian Ethics*, London: SCM Press LTD., 1967, 56; John Macquarrie, James Childress (eds.), *A New Dictionary of Christian ethics*, s.v. 'Anglican Moral Theology/ Ethics', London: SCM Press Ltd., 1986; William Temple, *What Christians stand for in the Secular World*, London: S.C.M. Press LTD., 1944; John Kent, *William Temple, Church, state and society in Britain, 1880-1950*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Ian S. Markham, *Plurality & Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 29-43, 58 (Na een bespreking van de christendomgroup stelt hij dat deze ook na haar verdwijning feitelijk de Britse situatie bleef bepalen: "Unfortunately, British culture does not seem able to affirm plurality ... we find the spirit of Christendom living on in contemporary Britain..."); Shanks, *Civil*, x; McLeod, *Decline*, 18.

slaan via zogenaamde ‘midden axiomata’. Bijvoorbeeld op Temple en de aan deze groep verwante Franse christenfilosoof Jacques Maritain oefent O'Donovan daarom kritiek. Toch bestaat er continuïteit in de oriëntatie op het klassieke ‘christendom’ en in de ambitie om ook in de moderne context het publieke domein op de een of andere wijze christelijk te beïnvloeden. O'Donovan en zijn anglicaanse voorgangers delen ook de typisch anglicaanse context van een ‘christelijke commonwealth’, zowel door hun gezamenlijke geschiedenis als door overeenkomende staatsrechtelijke verhoudingen. Daarbinnen is een concept van ‘christendom’ ‘normaal’, zelfs als het begrip niet gebruikt wordt. Door deze anglicaanse theologische context, die profiel krijgt in O'Donovans verwijzing naar Demant, komt ‘christendom’ als vanzelf mee in zijn theologische biografie.³³³

O'Donovans bijdrage in het recente debat over de ‘Establishment’ van de Anglicaanse Kerk bevestigt dat. Daarin identificeert hij zich met de anglicaanse benadering die politiek ziet in het kader van Gods voorzienigheid en toepast op ‘all estates of the realm’. Hij verdedigt de situatie van ‘Establishment’, een ‘christendomconstellatie’. Die verdediging is ontspannen, omdat hier geen bijbelse opdracht of noodzaak aan de orde is. Als de omstandigheden anders zouden worden, is dat geen ramp. Als hij echter uitgedaagd wordt met de stelling dat ‘Establishment’ in de huidige context misplaatst is, omdat ze tekort doet aan democratie, religieuze pluraliteit en afnemende christelijke invloed binnen de samenleving, toont hij zich voor geen van deze overwegingen gevoelig. ‘Establishment’ kan vandaag best en kent nog steeds meer voordelen dan andere modellen. Met name toont O'Donovan zich niet gevoelig voor de tegenwerping dat Engeland al lang geen christelijke natie meer is. Hij vindt dat een sociologische metaopmerking die geen leidraad voor het handelen kan vormen. Of het nog kan, blijkt pas in de praktijk. Zolang ‘Establishment’ mogelijk blijft, moeten zulke metaverhalen dat niet ontkennen.

In deze bijdrage valt op hoe ‘gewoon’ de situatie van ‘Establishment’ voor O'Donovan is. Met name zijn opmerkingen rond de benoeming van bisschoppen door de premier, de pluraliteit van de kerk en de vraag hoeveel invloed de christelijke traditie in de samenleving heeft, hebben iets onbevredigends, zoals ook blijkt uit de reacties van zijn gesprekspartners. De kans lijkt toch aanwezig dat er binnenkort een premier aantreedt die geen lid van de Anglicana meer is. Ook de invloed van de christelijke overtuiging in de samenleving neemt onontkoombaar af. Zijn visie dat andere religies wel ruimte mogen ontvangen maar niet op voet van volledige gelijkheid, oogt geforceerd en zal velen niet overtuigen. Ondanks zijn met de mond beleiden openheid voor andere constellaties heeft dit restant anglicaans ‘christendom’ voor O'Donovans hart klaarblijkelijk iets vanzelfsprekends. Ik bedoel dat niet als kritiek. Het illustreert echter dat ‘christendom’ in zijn theologische ethiek niet per se bewust en als begrip accent moet ontvangen om toch een sturende rol te vervullen. Daarin werkt O'Donovans anglicaanse identiteit door, die hij zich ook goed bewust is en die hij trouw wil blijven. Bijvoorbeeld in *Ways* toont hij vergaande openheid

³³³ M.B. Reckitt, ‘Editorial: Disarmament and world order’, in: *Christendom* Vol. 1, No. 2 (June 1931), 83-87, 85; O'Donovan, ‘Freedom Loss’.

voor een petrinisch ambt in de kerk maar hij houdt vervolgens halt uit naam van deze anglicaanse identiteit.³³⁴

Vooral in het eerste doel van politieke theologie dat hij in *Ways* aanwijst, herken ik deze. Ik stelde vast (4.2.3) dat de kerk volgens hem een pastorale verantwoordelijkheid bezit in de richting van politiek verantwoordelijken. Hij haast zich daarbij te verklaren dat dit niet alleen het geval is bij een 'established church' maar altijd. Die opmerking is veelzeggend, want deze praktijk spreekt wel in alles van de klassieke context van 'establishment'. Juist in de Engelse situatie is deze verbonden geraakt met de moderniteit, zodat zij in de late moderniteit nog steeds 'normaal' kan lijken. Daarbij verrekent O'Donovan nadrukkelijk de wijziging van de context. Hij zoekt geen dominerende kerk die de eigenlijke autoriteit in de samenleving claimt. Hij spreekt in de toonsoort van de dienstbaarheid en reikt vooral verhelderende inzichten aan om urgente publieke impasses te doorbreken. Op een nieuwe manier zet dit een centraal kenmerk van 'christendom' voort, namelijk het ideaal van samenleving die door de kerk geïnformeerd wordt en richting gewezen krijgt. O'Donovan spreekt zelf over de wenselijkheid van een 'door de kerk beïnvloede samenleving'. Hij legt zelfs uit waarom dit ook mogelijk is als politiek verantwoordelijken zelf geen christen meer zijn. Zolang ze niet bij voorbaat doof zijn voor bijdragen met een geloofsachtergrond, kan deze dienst van de kerk hen bereiken. Het gaat hier niet rechtstreeks om 'christendom', maar de sfeer die erin meekomt herinnert wel daaraan. O'Donovans politieke theologie heeft 'christendom' minstens in de genen.³³⁵

Met deze verbinding tussen 'christendom' en de anglicaanse identiteit keer ik terug naar O'Donovans boek uit 1986 over de anglicaanse confessie, de *Thirty Nine Articles*. Het werk lijkt een zijpad bij zijn theologische ontwikkelingsgang. Het ontstond uit collegearbeid tijdens zijn Canadese jaren, tussen 1977 en 1982. In Canada is de positie van het anglicanisme geheel anders. Onzekerheid bij zijn studenten met betrekking tot de anglicaanse identiteit bracht O'Donovan tot aandacht voor de bronperiode van de anglicaanse traditie. *Thirty* biedt ons daarom zicht op O'Donovans opvatting van de anglicaanse identiteit. Juist in dit boek *Thirty* is de zaak 'christendom' regelmatig aan de orde, ook als het begrip niet gebruikt wordt.

Wij constateerden al eerder dat ook andere centrale elementen uit de latere politieke theologie hier in beknopte vorm al te vinden zijn. Daarbij gaat het om de narratieve analyse van het Christusgebeuren, de inkadering van Christus' koningschap in de oudtestamentische heilshistorie, de voortzetting van Israëls wet in het seculiere domein sinds Pinksteren, en de aard van de kerk als sacramenteel-liturgische zichtbare gemeenschap.³³⁶ In het kader van mijn betoog op dit moment wijs ik op twee aan-

³³⁴ *TNA*, 9; *JG*, 778v; *WJ*, 289 ("So much an Anglican theologian can responsibly say about a possible Petrine office..."); O'Donovan, 'Establishment' par. 2. 7; O'Donovan, 'Oral' ("And the theological tradition out of which we come as Anglicans has affirmed ... the possibility, of a Christendom, a Christian state, a civil community that is committed to obeying Christ ... and it has found forms for it ... I'm not a sociologist ... statements that I wouldn't know how to ... understand at all").

³³⁵ *DN*, 219 ("The church has to instruct it in the ways of the humble state"); *WJ*, xi ("It has, in the first place, pastoral importance: to give guidance to those who, believing the Christian faith or capable of suspending their unbelief, have to exercise political responsibilities"). 291 ("A society influenced by such a church will be restrained from universalizing its own local experiences and perspectives"); vgl. Stuart Murray, *Church After Christendom*, Bletchey, Milton Keynes: Paternoster Press, 2004, 100 ("The Christendom DNA shapes their responses").

³³⁶ *TNA*, 59. 63v. 93vv. 127v.

vullende gegevens. Al in *Thirty* herkennen wij dezelfde intentie die wij aantreffen in O'Donovans heropname van de 'High tradition', dus in zijn oriëntatie op 'christendom' en de positieve correlatie daarvan met de moderne samenleving. Hij wil met dit boek laatmodernen in gesprek brengen met vroegmodernen. Typerend voor de vroegmoderne 17 eeuw is dat echte moderniteit samen gaat met een centrale plaats voor de christelijke boodschap. Omdat wij als laatmodernen die combinatie kwijt zijn, is het gesprek met deze vroegmoderne periode vruchtbaar. Daarmee zegt O'Donovan in andere woorden wat hij later zal betogen via het concept 'christendom'. De vroegmoderne periode koestert de erfenis van 'christendom', waaraan een laatmoderne samenleving alleen tot haar schade voorbij kan gaan.³³⁷

Het tweede gegeven bevestigt dat. In *Thirty* besteedt O'Donovan veel aandacht aan de politiek-maatschappelijke inzichten uit de anglicaanse traditie. In dat verband wijst hij erop dat juist de Engelse Reformatie 'een christelijke cultuur' ondersteunde. Hij verdedigt de mogelijkheid van coöperatie tussen kerk en staat met als resultaat een openlijk christelijke samenleving. Daarbij suggereert hij zelfs dat de vroegmoderne anglicanen op dit punt misschien wel dichter bij de apostelen stonden dan wij vandaag. Daarmee moet hij wel doelen op het feit dat moderne mensen de bijbelse nadruk op de autoriteit van Christus zijn kwijtgeraakt en daarom vreemd aankijken tegen het concept van een 'christelijke samenleving'. Hij typeert het politieke ideaal van de *Articles* en daarmee van het anglicanisme zelfs met termen die in de buurt komen van zijn latere typeringen van 'christendom': een politiek-juridische *seculiere* voorziening. Elders wijst hij zelf op het verband tussen anglicanisme en 'christendom'.³³⁸

Daarom herken ik hier de zaak 'christendom' als een belangrijk deel van de anglicaanse identiteit, zoals O'Donovan deze tekent, al vraagt het begrip nog geen bijzondere aandacht. De inhoudelijke en methodische affiniteit van O'Donovan met 'christendom' heeft daarom echt diepere wortels dan die van een inval tijdens een boswandeling. De diepere laag in die affiniteit bestaat uit O'Donovans anglicaanse theologische identiteit.

5.4.4 Via media

Nu wordt de anglicaanse traditie getypeerd door gematigdheid ('moderation'). Zij bewandelt vaak een 'via media', wat niet verwonderlijk is gezien haar eigen positie tussen Rome en de Reformatie. O'Donovan heeft ook zelf deze 'moderation' onderbouwd en verdedigd. In het licht van het klassieke en reformatorische denken rond 'billijkheid' ('epieikia', 'aequitas', 'clementia') spreekt hij van een altijd doorgaande plicht om 'gerechtigheid' te matigen met 'barmhartigheid'.³³⁹ Overigens kan deze

³³⁷ TNA, 7. 13 ("One of the services which Cranmer and his contemporaries may render us, us late-moderns whose conceptions have been shaped by the maturing of that liberal-scientific culture which was born in the seventeenth century, is to take us back behind it, to a time when other questions, closer to the centre of Christian proclamation, took priority"); vgl. DN, 121.

³³⁸ TNA, 13. 101v. 105; Oliver O'Donovan, 'Moral Disagreement', 10. 18.

³³⁹ TNA, 9. 13v. 110; IG, 771v; WJ, 97v ('...a constant duty to temper justice with mercy, which yields a practice characterised by "moderation"'); Oliver O'Donovan, 'Epiekie', in: Lacoste, *Dictionnaire*, 394v; Rowan Williams herkent deze niet-polariserende trek al bij Tyndale en Hooker (*Anglican Identities*, London: Darton, Longman & Todd Ltd., 2004, 7. 56); vergelijk het citaat van More waarmee Paul Elmen

theologische identiteit ook samenhangen met een persoonlijke eigenschap. O'Donovans conclusies rond de roeping van christenen in het publieke domein passen immers bij een bemiddelende stijl van opereren die hem van jongsaf kenmerkt.³⁴⁰

Ook in zijn politieke theologie en in zijn tekening van 'christendom' herken ik een typisch anglicaanse 'via media'. Daarvan spreekt het concept van een 'christelijke seculariteit' waarin natuur en geschiedenis samengaan. Ook zijn nadruk op de incarnatie als afzonderlijk moment binnen het Christusgebeuren en op het liturgisch-sacramentele karakter van de kerk zijn anglicaanse trekken. Zij voorkomen een terugtrekkende beweging uit het publieke domein in de gemeenschap van de kerk én een agressieve claim op het publieke domein vanuit de kerk. De grens tussen kerk en samenleving wordt niet scherp getrokken, terwijl beide wel principieel verschillend blijven.

Tegelijk is O'Donovan bereid tot correcties binnen het anglicanisme. Mede daarom oriënteert hij zich op de *Articles*, die nog dicht bij de Reformatie staan. Ook herzielt hij het erastianisme vanuit het denken van Calvijn. Daardoor kan hij kerk en samenleving kritischer op elkaar betrekken dan binnen de anglicaanse traditie gebruikelijk is. Niet voor niets zegt hij in *Thirty* dat sommigen dit wellicht geen echt anglicanisme meer vinden. De anglicaanse oriëntatie op de protologie en de natuur kleurt hij eveneens opnieuw in met behulp van 20^e-eeuwse bijbels-theologische inzichten. Zijn aanvankelijke kritiek op Wolfhart Pannenberg's eschatologische historisme heeft hij gedeeltelijk herzien. Tekenend is een opmerking over Thomas Cranmer, de vader van de anglicaanse traditie. Volgens O'Donovan hebben wij vandaag een 'nieuwe Cranmer' nodig om voor de ethiek van de kerk hetzelfde te doen als de echte Cranmer deed voor haar leer. Lijkt O'Donovan zelf geen potentiële kandidaat voor deze ethische Cranmervacature?³⁴¹

Ook in O'Donovans evaluatie van 'christendom' herken ik een bemiddelende 'via media', namelijk tussen klassieke voorstanders en hedendaagse critici van 'christendom'. Zijn anglicaanse evenwicht werd immers uitgedaagd door de radicale kritiek in de lijn van Kierkegaard. De eschatologische hoogspanning die Barth in de theologie bracht, werd daarbij voor hem een 'point of no return'. Daardoor resoneert de

de anglicaanse ethische attitude typeert ("...that the aim of *via media* was 'to introduce into religion, and to base upon "the light of reason", that love of balance, restraint, moderation, measure, which from sources beyond our reckoning appear to be innate in the English temper. The hallmark of Anglican morality has been the *aurea mediocritas*, the Golden Mean, the measure of nothing too much"), en de typeringen van Paul Avis die spreekt van een "...attempt to reconcile opposites and to transcend conflicts" (in: Stephen Sykes, John Booty (eds.), *The Study of Anglicanism*, London: SPCK/ Fortress Press, 1988 (2e druk 1998), 325v. 414. 451 [over *via media*]; zie verder: Stephen Sykes, 'Anglicanism', in: Paul Barry Clarke, Andrew Linzey (eds.), *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, London/ New York: Routledge, 1996, 25-29; Paul Avis, *Anglicanism and the Christian Church*, Edinburgh: T&T Clark Ltd., 2-2002).

³⁴⁰ Zo verbindt O'Donovan Tertullianus met Origenes, Eusebius met Ambrosius, Gelasius met Marsilius, Wycliff met Vitoria, realisme met idealisme, natuur met geschiedenis, scheppingsethiek met koninkrijksethiek, progressieve bevrijdingstheologie met conservatief autoriteitsdenken, liberalen met communisten, Eurocentric met Eurosceptici, xenofobie met xenofilie, modern met postmodern, en de ene vleugel binnen de Anglicana met de andere vleugel.

³⁴¹ *TNA*, 11; *JG*, 551 ("...fertile dialectic of spiritual communion and political order ... that was genuinely novel..."); zie 3.3.1; O'Donovan, *Liturgy*, 14 ("We need a new Cranmer to do for the church's moral vision what Cranmer did long ago for its doctrine").

eigentijdse vorm van de christendomskritiek bij Yoder en Hauerwas in zijn eigen denken. Zo creëert O'Donovan een nieuw evenwicht. Hij heeft de spanning en het conflict in het klassieke model ingebouwd. Met zijn eschatologische en politiek gekleurde christologie komt hij tot een nieuwe opvatting van het traditionele evenwicht van een 'christian era' of 'christelijk saeculum'. Als resultante van oud en nieuw kent dit een inherente spanning die O'Donovan bewust niet wegneemt. De eschatologische botsing is wel uitgesteld, maar nadert onontkoombaar. Zo bereikt O'Donovan een ingenieus evenwicht. Daarin weet hij de radicale christendomskritiek van Kierkegaard en zijn latere navolgers alsnog te combineren met een anglicaanse gematigdheid en openheid voor natuur, geschiedenis en samenleving. Het conflict is eigenlijk onanglicaans principieel en totaal, maar hoeft nog niet op scherp gezet te worden.

Dit verklaart ook enkele waarnemingen van anderen. Zo vindt Scott Bader-Saye (als christendomcriticus!) O'Donovans theorie innerlijk tegenstrijdig. Zij deconstrueert haar eigen nobele doelen. De 'oude eeuw' wordt tegelijk ontkend en bevestigd. O'Donovan rechtvaardigt volgens hem per saldo toch een verbond met de 'oude eeuw'. William T. Cavanaugh stelt vast dat O'Donovans eschatologische denken een krachtige uitdaging inhoudt voor christenen die zich aanpassen aan de liberale sociale orde. Vervolgens ziet hij O'Donovans 'realised eschatology' toch zo uitpakken dat zijn visie te zeer thuis is in een positie van 'establishment'.

In een werk uit 1993 bepleit de aan O'Donovan spiritueel verwante theoloog Alister McGrath een vernieuwing van het anglicanisme. Hij acht daartoe een reconstructie van de 'via media' nodig. McGrath doelt vooral op een derde weg tussen 'fundamentalisme' en 'liberalisme', maar legt ook een verband met de positie van de kerk in de samenleving. In O'Donovans theorie over 'christendom' herken ik zo'n gereconstrueerde vorm van de aloude anglicaanse 'via media'.³⁴²

5.5 Voorbeeldlezing en kernidee

Dit hoofdstuk zette in met een interpretatieprobleem. O'Donovan wekt de indruk dat 'christendom' voor hem secundair is, terwijl zijn discussiepartners hem beschouwen

³⁴² Travis Kroeker bevestigt de anglicaanse identiteit van O'Donovans benadering in het kader van een vergelijking met Yoder ("Too much is baptised in this Anglican vision of Incarnation; the continuities between the old aeon and the new concede too much to untransformed secularity"). In dit kritische oordeel miskent hij echter de ingrijpende correctie op het bestaande Anglicanisme door de integratie daarin van centrale christendomskritische inzichten (Kroeker, 'Why', 57); vergelijk ook het oordeel van Schweiker: "In this way O'Donovan seems to join a tradition of Anglican reflection, reaching from Hooker onwards, that links claims about God's covenantal and salvific will to a kind of natural law argument. It is the middle path between Protestant covenantalism and Roman Catholic moral and political thought" (Schweiker, 'Freedom', 114); Bader-Saye, *Church*, 92vv; illustratief is ook O'Donovans behandeling van de miskenning door 'christendom' van Israël, waarin hij kritiek bleek te delen en tegelijk matigde (3.3.1); William T. Cavanaugh, in: Scott, *Companion*, 403; Alister McGrath, *The Renewal of Anglicanism*, London: SPCK, 1993, 1v. 9. 99. 101v. 125. 129v. 142vv.

als een propagandist ervan. Wat is nu de plaats van 'christendom' binnen zijn denken?

Met het materiaal van dit hoofdstuk kan ik het resultaat van hoofdstuk twee bevestigen en verdiepen. Daar bleek 'christendom' binnen zijn politieke theologie opgevat te moeten worden als een voorbeeldlezing. Een voorbeeld geef je bij waarheden die ook onafhankelijk van dit voorbeeld kunnen bestaan. Bij O'Donovan ging het om een voorbeeld van het verwerken van de bijbels-theologische concepten en een voorbeeld van het begrijpen van de laatmoderniteit. In beide gevallen zijn ook andere manieren mogelijk. Geen van beide aspecten in de voorbeeldlezing heeft het niveau van de autoriteit van het evangelie. 'Christendom' draagt geen noodzakelijk karakter. Overigens bestaat er wel verschil tussen de twee terreinen waarvoor 'christendom' voorbeeld is. De verwerking van de openbaring is principieel open en zal per context verschillen. Bij de interpretatie van de laatmoderniteit is meer noodzakelijkheid aan de orde. Hier heeft de openheid te maken met het feit dat het een *menselijke* interpretatie blijft te midden van alternatieve lezingen van de geschiedenis. In de praktische verwerking van de openbaring staat O'Donovan open voor andere bij deze tijd horende modellen dan 'christendom', maar bij de visie op de laatmoderniteit zal hij zijn 'master narrative' niet zomaar kunnen relativeren.

Tegelijk heeft dit vijfde hoofdstuk duidelijk gemaakt dat ook rond de verwerking van de openbaring O'Donovans relatie tot 'christendom' niet echt vrijblijvend is. In het concept van de 'christian era' bleek een verbinding te liggen tussen wat voor O'Donovan theologisch onopgeefbaar is en het principieel contingente 'christendom'. 'Christendom' behoort tot ons vrije antwoord op Gods openbaring van zijn autoriteit in Christus. Dit antwoord moet evenwel recht doen aan de aard van de 'christian era'. Dat concept draagt voor O'Donovan wel een noodzakelijk karakter. 'Christendom' deed aan die 'christian era' op veel punten recht. Daarin moeten dus ook aspecten aanwezig zijn die niet contingent zijn, maar die structuurverwantschap hebben met de 'christian era' zelf. O'Donovans visie op 'christendom' als voorbeeldlezing van de openbaring betekent daarom, dat daarin een soort kern aanwezig moet zijn, die wel degelijk altijd en overal moet doorklinken. De verbinding tussen 'christendom' en zijn anglicaanse identiteit bevestigt dat.

Inderdaad spreekt O'Donovan van de 'core idea' of het 'key element' in 'christendom'. Met dit spreken onderscheidt hij tussen het centrale inzicht van 'christendom' zelf en latere ontsporingen of nadere invullingen daarvan. Dit betekent tegelijk dat de relatie van beide elementen tot het evangelie zelf verschillend is. De omtrekken van die kern vormen geen rechtstreeks antwoord op het evangelie, maar de kern zelf wel. Zo komen wij daarin toch in aanraking met een onderliggend normatief aspect uit het evangelie.³⁴³

Deze kern bestaat uit twee subkernen. Een eerste blijvend normatief element in 'christendom' betreft de gedachte dat Christus' koningschap aardse politieke implicaties heeft. Ondanks onderlinge verschillen verenigt de denkers van 'christendom' volgens O'Donovan dat zij de waarheid van het evangelie en de politieke waarheid,

³⁴³ DN, 165. 195. 220v (waar O'Donovan de 'authentic stock of the Christendom idea' bevrijdt van latere parasieten); O'Donovan spreekt ook van 'deep Christendom', maar doelt daarmee op de bloeitijd ervan en niet op een kernidee (contra Scott Bader-Saye, *Church*, 87; zie DN, 218. 251); O'Donovan, 'Behold' 104 (over de 'doctrine of the two' als 'the core notion of Christendom').

theologie en publiek domein, Gods autoriteit en aardse autoriteit op elkaar betrekken. Die correlatie wil hij handhaven. Niet voor niets typeert hij de gedachte van een 'duale autoriteit' als 'essentially sound'.

Blijvende gelding heeft in de tweede plaats het inzicht dat politiek in de 'christian era' principieel behoort tot het saeculum waarover God in zijn voorzienigheid regeert. Het is dit saeculum dat onder het beslag van het eschatologische Christusgebeuren komt en zo dienstbaar moet worden aan de missie van de kerk en daarvan indirect zelf mag profiteren.³⁴⁴

De gebruikelijke 'aankleding' van deze kernen is historisch contingent en roept op punten O'Donovans kritiek op. Wie hem beschouwt als verdediger en propagandist van een van deze aangeklede vormen van 'christendom', heeft zijn scherpe kritiek op theocratie en 'civil religion' onvoldoende verwerkt. Zijn politieke ethiek, *Ways* bevat op geen enkele manier een streven naar een 'christelijke staat' of 'christelijke samenleving'. In plaats daarvan treffen wij een combinatie aan van profetisch inzicht én dienst van verheldering waarbij inzichten uit 'christendom' benut worden. Wie goed kijkt, herkent daarin echter wel blijvende *affiniteit* met typerende kernen van 'christendom'. Het evangelie van Christus wijst richting aan de politieke samenleving én deze laatste kan profiteren als zij de missie van de kerk erkent en dient. Daarin klinkt op een afgezwakte manier door hoe O'Donovan 'christendom' zelf omschrijft: een *wederzijdse dienst* ('mutual service') tussen kerk en overheid. Veel minder geprononceerd dan in het verleden, maar onmiskenbaar zien wij een kerk met een publieke 'missie' en een overheid die deze 'erkent' door er haar winst mee te doen. Bij een reductie tot de genoemde kernen kan wel gesteld worden dat O'Donovan affiniteit met 'christendom' kent en zelfs in het spoor van 'christendom' blijft.³⁴⁵

³⁴⁴ DN, 159; WJ, xiv ("It is not a particular regime we are concerned to defend, nor the order of 'Christendom' in general, but the coherence of political conceptions as such").

³⁴⁵ DN, 207; zie 2.2.3; veelzeggend is zijn nuancering in de stelling dat 'christendom' vandaag voorbij is: "I take it as beyond dispute that Christendom has in fact ended, in the minimal sense of the verb at least" (DN, 244 - curs. althdb).

6 O'Donovan en het brede christendomdebat: ringen en ronden

In dit hoofdstuk ga ik op weg naar een vergelijkende evaluatie van de christendomtheorie van O'Donovan. In hoofdstuk zeven plaats ik hem tussen de andere posities binnen het actuele Angelsaksische politiek-ethische christendomdebat. Eerst positioneer ik zijn theorie in een bredere context. Het 'christendomdebat' speelt zich vandaag ook af in andere 'ringen' dan de politieke ethiek (6.1). Al vóór vandaag kende het bovendien meerdere 'ronden' (6.2). Voor een goed zicht op het karakter en de waarde van O'Donovans theorie is het nuttig die andere ringen en ronden in beeld te brengen en O'Donovans visie in het licht daarvan te evalueren (6.3).

6.1 Van theologie tot sociologie

Wie vanuit het smalle politiek-ethische discours van de discussie over 'christendom' op zoek gaat naar andere debattringen, stuit op meerdere actuele terreinen van onderzoek. In de eerste plaats speelt zich binnen de theologie in het vakgebied van de missiologie ook een bezinning op 'christendom' af. Vervolgens blijkt dat er ook debatten bestaan rond de vraag of het einde van 'christendom' niet de gehele realiteit van kerk en theologie in een ander licht dient te zetten. In de derde plaats interfereert deze theologische discussie met een historisch onderzoeksterrein rond hetzelfde verschijnsel. In de vierde plaats snijden zowel de theologie als dit historisch onderzoek een traditie van godsdienstsociologische bezinning. Van elk van deze vier 'ringen' bied ik een impressie.

6.1.1 Missiologie: tussen verleden en toekomst

Ook binnen de missiologie bestaat bezinning over 'christendom'. 'Christendom' heeft daarbij in de eerste plaats te maken met het westerse, koloniale karakter van de zending uit het verleden. 'Christendom' stond voor het totaal van de 'christelijke wereld' in onderscheid van 'islam' of 'heidendom'. Het vormde de min of meer territoriaal bepaalde uitvalsbasis voor de zending. De verspreiding van het evangelie over de wereld betekende dus ook een expansie van 'christendom'. Met de zending werden tegelijk Europese culturele waarden en politieke en maatschappelijke structuren geëxporteerd.

Veel zendingsmensen hebben zich tegen dit 'constantinianisme' gekeerd. Dit concept blokkeerde volgens hen ook het missionaire elan in de westerse wereld zelf:

deze gold immers per definitie als 'christelijk'. Vanuit affiniteit met de theologie van de bevrijding riep Orlando Costas in 1982 op tot een afscheid van dit imperialistische 'christendom'. Tegelijk is echter gewezen op een negatief gevolg van zo'n afscheid in de 19^e eeuw. Na de scheiding van kerk en staat beperkte de kerk zich steeds meer tot een eigen sector en zij liet het seculiere domein aan de staat. Daarmee verdween ook de matigende invloed van de kerk op het publieke handelen van de staat en namen de koloniale misstanden toe.³⁴⁶

In de tweede plaats is 'christendom' binnen de missiologie aan de orde in toekomstgerichte bezinning. Zo betoogt Philip Jenkins in 2002 dat de veel gehoorde stelling dat 'christendom' voorbij is, onjuist zou zijn. Hij ziet een nieuwe vorm van 'christendom' naderen, die niet meer territoriaal beperkt maar wereldwijd zal zijn. Demografische en missiometrische gegevens tonen dat in de 21^e eeuw het seculariserende Westen wereldwijd minder gewicht in de schaal zal leggen dan de religieuze werelddelen Afrika, Azië en Zuid-Amerika. In die werelddelen zal sprake zijn van een sterke groei van zowel de christelijke religie als de islam. In het licht van de globalisering valt daarom een wereldwijd christelijk blok te verwachten, te meer omdat de Verenigde Staten, als enige dominante westerse mogendheid, een sterk christelijk karakter zullen behouden. Behalve deze wereldwijde vorm van 'christendom' constateert en verwacht Jenkins ook op nationale schaal herhalingen van het klassieke 'christendom'. Nu al kennen sommige niet-westerse landen een bevolking en een overheidsapparaat die in meerderheid christelijk zijn en vinden er pogingen plaats om te komen tot een christelijke publieke orde.³⁴⁷

Overigens betoogt Jenkins dat de klassieke visie waarin het westerse 'christendom' beschouwd werd als christelijk kerngebied van waaruit de rest van de wereld missionair bewerkt werd, ook al in het verleden geen recht deed aan de werkelijke getalsverhoudingen. Zowel in de tijd van de vroege kerk als in de Middeleeuwen leefden meer christenen buiten dit domein dan erbinnen. Juist deze westerse perspectiefvervalsing rond het klassieke 'christendom' doet sommigen nu te vlot concluderen tot het eind van 'christendom'. Dat West-Europa seculariseert betekent nog niet dat 'christendom' wereldwijd voorbij is.³⁴⁸

Andere missiologen interpreteren de missiometrische gegevens echter anders. Bijvoorbeeld Werner Ustorf ziet het aantal christenen wereldwijd zich al 100 jaar stabiliseren op ongeveer 33 procent van de wereldbevolking en verwacht dat dit zo zal blijven. Van een nieuw wereldwijd 'christendom' zal geen sprake zijn, omdat binnen elke context zich een eigen christelijk discours ontwikkelt. Zijn visie bevestigt echter wel dat er ook geen drastische afname van het aantal christenen te verwachten valt. Getalsmatig blijven 'lokale' vormen van 'christendom' mogelijk.³⁴⁹

³⁴⁶ Bosch, *Transforming*, 274vv; Orlando E. Costas, *Christ Outside the Gate, Mission Beyond Christendom*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1982, xiv, 35v, 123, 191.

³⁴⁷ Jenkins, *Next*, 11, 72, 142, 153, 159, 189v (met een beroep op Huntington).

³⁴⁸ Jenkins, *Next*, 8-24, 197.

³⁴⁹ Werner Ustorf, 'A missiological postscript', in: McLeod, 218-225, 219v.

6.1.2 Theologie: twee tegengestelde projecten

Niet alleen binnen concrete theologische disciplines maar ook rond de theologie en de kerk als geheel bestaan actuele debatten over 'christendom'. Ik wijs op een beweging die daarvan afstand neemt en op een poging tot restauratie. Bij beide heeft 'christendom' een bredere strekking dan die van een bepaalde visie op de verhouding tussen kerk en staat. Het gaat ook om een christelijke cultuur als zodanig.

6.1.2.1 Eindelijk authentiek

Sinds 1992 bestaat er een Britse oecumenische organisatie met de naam *The Anabaptist Network*, waarin vooral Angelsaksische theologen participeren. Deze organisatie beoogt een brede theologische bezinning rond het feit dat het christelijk geloof in de westerse wereld niet langer het dominante paradigma levert voor samenleving en cultuur. Anderen gingen haar hierin overigens al voor. Inmiddels begint een reeks theologische studies rond dit veld van onderzoek te verschijnen. De eerste daarvan, van de hand van Stuart Murray, zag het licht in 2004 onder de titel *Post-Christendom, Church and Mission in a strange new World*. Volgens Murray verkeert de westerse wereld momenteel in een overgangsfase tussen 'christendom' en 'postchristendom'. 'Christendom' omvat daarbij zowel een mentaliteit ('mindset') als een machtsstructuur. In de cultuur is het christelijke verhaal niet langer dominant. In de samenleving zorgt de christelijke traditie niet langer voor de samenhang. Instituten met christelijke wortels verliezen terrein. Murray juicht dit toe. 'Christendom' compromitteerde het evangelie door het te verbinden met wereldlijke macht, status en welvaart. De Verlichting vormde zelfs een goddelijke bevrijding van een corrupt 'christendom'. Als het verdwijnt, ontstaat ruimte voor een authentieker christelijk geloof. Daarom moeten westerse christenen hun geestverwanten in niet-westerse landen ook waarschuwen. Zelfs indien daar getalsmatig een vorm van 'christendom' mogelijk zou worden, dienen zij dit te vermijden.³⁵⁰

Binnen de westerse context pleit hij in navolging van Nigel G. Wright voor een berouwvolle 'afzwering' van 'christendom'. Omdat 'christendom' tegelijk ons eigen verleden blijft en ook positieve kanten bezat, moet dit niet radicalistisch plaatsvinden. Het vergt een zorgvuldig 'ontwarren' van de draden die ons ermee verbinden. Daarbij dienen westerse christenen hun twee meest gangbare reacties op dit verdwijnen van 'christendom' op te geven. Zij moeten niet inzetten op vormen van 'revival' die de neergang in feite ontkennen en ongedaan willen maken. Evenmin moeten zij kiezen voor de strategie die maatschappelijke en culturele vruchten van 'christendom' verdedigt als alternatief voor het dominerende seculiere liberalisme. Christenen dienen de pluralistische maatschappelijke orde te aanvaarden en daarbinnen missionaire gemeenschappen 'in ballingschap' of gemarginaliseerde profetische minderheden te vormen. Meer als beweging dan als instituut zullen zij als pelgrims onderweg zijn naar Gods koninkrijk en intussen in het publieke domein een alternatieve manier van leven en spreken demonstreren. Daartoe behoort dat zij anders

³⁵⁰ <http://www.anabaptistnetwork.com>; Muggeridge, *End*, 23. 52; Hall, *End*, viii; Murray, *Post-Christendom*, xiii. 3. 8. 17. 19. 21v. 184. 200. 259; Murray, *Church*; Smith, *Mission*.

omgaan met geweld, bezit en welvaart. Deze houding vergt flexibiliteit en diversiteit in structuren en manieren van optreden. Christenen relativeren publiek de autoriteit van de staat en de claim van de natie, maar treden niet op met dwang en laten ruimte voor meerdere perspectieven. De christelijke waarheid wil alleen via overtuiging winnen. Christenen moeten zich niet gedragen alsof zij het kwaad moeten keren en de uitkomst van maatschappelijke processen moeten veilig stellen. Zij leven juist 'out of control'.³⁵¹

6.1.2.2 Restauratie van 'christendom'

Sommige rooms-katholieke theologen nemen vandaag een tegengestelde positie in. In 1999 verscheen van de hand van de Engelse theoloog Aidan Nichols *Christendom Awake*. Daarin voert hij een onversneden pleidooi voor het herstel van een samenleving waarin de kerk centraal staat, het christelijk geloof het culturele kader biedt en de staat christelijk is. Hij streeft bijvoorbeeld naar een herstel van de klassieke liturgie en leer, en ook van de klassieke omgang met het gezin en met bezit. Ook pleit hij voor een hernieuwd theocratisch 'christendom'.

Nichols ziet een samenleving voor zich die door de kerk 'geïnformeerd' is. Daarbij keert hij zich tegen het pluralisme en tegen het verlies van een door Gods doelen bepaald 'common good'. Tevens beroept hij zich op de historische christelijke, rooms-katholieke identiteit van Europa. Met kracht wijst hij het alternatief af waarin de kerk zichzelf opstelt als een 'tegencultuur'. Zij draagt juist in het publiek de geopenbaarde religie en moet deze 'public faith' aanreiken aan alle naties en de hele samenleving. Wel beseft Nichols dat de samenleving heterogener zal blijven dan in het verleden, maar dat moet de kerk niet verleiden tot een dienende rol. Zij moet met geestelijke autoriteit optreden binnen de samenleving. Dat kan alleen als zij in enige vorm ook wereldlijke autoriteit bezit. Dit programma van herkerstening vergt overigens in de eerste plaats een reformatie van inzichten binnen de kerk zelf.³⁵²

Nichols studie staat niet alleen. Zij past in een wereldwijd herlevend rooms-katholiek zelfbesef. In de Verenigde Staten bestaat bijvoorbeeld een katholieke universiteit met de programmatische naam 'Christendomcollege'. Deze werkt met een brede academische ambitie aan hetzelfde doel en geeft ook een tijdschrift uit onder de titel *Christendom*. Dit nieuwe zelfbesef staat niet los van de theologische wending die plaatsvond onder het pontificaat van Johannes Paulus II. De paus nuanceerde daarbij sommige uitkomsten van Vaticanum II. Tot die uitkomsten behoorde ook dat Rome de moderne democratische pluralistische samenleving in beginsel omarmde, en daarmee haar rol als kerkelijk instituut in zo'n samenleving anders zag dan onder 'christendom'. Intussen is een beweging ingezet die daarop weer enigszins terugkomt.³⁵³

³⁵¹ Murray, *Post-Christendom*, 119. 129. 175. 180. 182. 207-213. 246. 256. 265vv. 269. 275. 287. 304v; Nigel Goring Wright, *Disavowing Constantine, Mission, Church and the Social Order in the Theologies of John Howard Yoder and Jürgen Moltmann, A Radical Baptist Perspective on Church, Society and State*, Carlisle: Paternoster Press, 2000.

³⁵² Nichols, *Christendom*, beginnende 1. 2. 3. 5. 6.

³⁵³ <http://www.christendom.edu> (3-11-2005); <http://www.christendom-awake.org> (3-11-2005); <http://www.christendompublishing.com> (3-11-2005); hier kan ook gewezen worden op de al eerder genoemde anglicaanse theoloog Paul Avis (5.4.3); Murray, *Post-Christendom*, 207v.

6.1.2.3 Postliberale context

Benaderingen als van Murray en Nichols staan op het eerste gezicht lijnrecht tegenover elkaar. Toch komen zij op binnen hetzelfde decor. Daarbij doel ik op de zogenaamde 'postliberale' of 'postmoderne' theologie. Deze theologie wil de synthese tussen modernisme en christelijk geloof achter zich laten zonder terugval in het premoderne denken. Modernisme en liberalisme rekenen af met de voorafgaande christelijke traditie, en dus ook met 'christendom'. Postliberale theologie stelt de rationele en universele pretenties van dit modernisme aan de kaak als een late vorm van hetzelfde 'christendom'.

Deze stroming laat dus in eerste instantie met het liberalisme ook het klassieke 'christendom' achter zich. Een van de voornaamste theologen uit deze beweging, George A. Lindbeck, zoekt een theologie voor de nieuwe 'postchristelijke' fase waarheen de westerse cultuur op weg is. Nu verkeert de christelijke traditie nog in een stadium tussen 'established' en 'not yet disestablished', maar de dechristianisatie valt niet te stuiten. Murray past in deze context.³⁵⁴

Andere theologen benutten de huidige context anders. Zij concluderen uit het verschrompelen van de pretenties van het modernisme dat ook de moderne kritiek op 'christendom' gerelativeerd moet worden. Met een nieuwe onbevangenheid beroepen zij zich op premoderne denkers. Zo herneemt Alisdair MacIntyre thomisme en aristotelisme. Anderen hernemen op een vergelijkbare manier 'christendom'. Nichols legt zelf een verband tussen zijn project en de postliberale theologie. Bij hedendaagse pleidooien voor 'christendom' of 'theocratie' moeten wij hierop bedacht zijn. Soms betreft het puur restauratieve bewegingen, premodern van karakter en niet werkelijk door modernisme en liberalisme heen gegaan. Soms ook zoekt men met de aansluiting bij 'christendom' geen weg terug maar een weg vooruit.³⁵⁵ Het belang van de postliberale context voor zowel de restauratieve als de kritische omgang met 'christendom' blijkt treffend uit het al genoemde boek *Theology and Social Theory* van John Milbank. Dit werk behoort tot de context van het postliberalisme. Hij distantieert zich van het liberalisme én van het voorafgaande 'christendom'. Kerk en christenen moeten geen macht nastreven in het publieke domein. Toch draagt hij zijn studie op aan de 'remnants of Christendom' en pleit hij op een nieuwe manier voor een christelijke eenheidscultuur, waarbinnen de kerk de context vormt voor alle leven en denken. Dit dubbele accent herkennen wij in de gehele theologische beweging van *Radical Orthodoxy*, waarbinnen Milbank een rol speelt. Daarnaast kan ook de Britse theoloog Colin E. Gunton zo geplaatst worden. Enerzijds distantieert hij zich uitdrukkelijk van 'christendom', anderzijds omvat zijn alternatief meer dan een terugtrekkende beweging in de kerk. Hij opereert met het ideaal van een samenleving waarin de God van Israël en de Vader van Christus in het middelpunt staat. Zelfs in kringen van *The Anabaptist Network* zelf bestaat deze dubbelheid. Wright, die een prominent lid is en op wie Murray zich beroept, distantieert zich kritisch van het 'constantinianisme' maar kan tegelijk ook een nieuwe poging suggereren om in de samenleving 'iets als christendom' na te streven. Ook O'Donovans politieke theologie is naast Milbank, Hauerwas en Yoder binnen deze

³⁵⁴ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1984, 7. 22. 133v.

³⁵⁵ Nichols, *Christendom*, 75.

postliberale context geplaatst. Gezien zijn onbevangen *theologische* insteek, die de traditie herneemt om deze vervolgens te vernieuwen en zo een antwoord zoekt op een laatmoderne problematiek, is dat terecht.³⁵⁶

6.1.3 Historische wetenschap

‘Christendom’ is minstens voor een deel een historische categorie. Het gaat immers over een constellatie die een fase van de westerse geschiedenis heeft bepaald. De vragen naar de aard, de opkomst en ook de eventuele neergang ervan vergen historisch onderzoek. Het wekt daarom geen verbazing dat rond ‘christendom’ ook actuele historische onderzoekprojecten en debatten bestaan. Enkele daarvan breng ik in beeld.

6.1.3.1 Missiology of Western Culture

Tussen 1992 en 1997 vond het ‘Missiology of Western Culture Project’ plaats. Op initiatief van westerse missiologen hielden prominente wetenschappers uit tal van disciplines zich bezig met de relatie tussen de christelijke traditie en de huidige westerse cultuur. Men vormde subgroepen op de gebieden van kunst, ecclesiologie, epistemologie, sociale structuren, geschiedenis, individu, en gezondheid. De subgroep ‘geschiedenis’ koos als studiethema ‘christendom’ en bracht daarover twee vooral historische studies uit. De eerste betreft het ontstaan van ‘christendom’, terwijl de tweede juist de neergang ervan aan de orde stelt. Onder ‘christendom’ verstond men een beschaving waarin het christelijk geloof de dominante religie vormt, én waarbinnen deze dominantie zich ook uit in sociale en wettelijke dwang.³⁵⁷

Opvallend in de eerste studie is het gedetailleerde historische onderzoek waaruit blijkt dat de opkomst van ‘christendom’ in de vierde eeuw gepaard ging met aanpassing van de radicaliteit van de evangelische boodschap. De prijs voor de dominante positie leek te bestaan uit matiging en verwatering van de christelijke identiteit. Met name de christelijke moraal en het missionaire bewustzijn namen af. Bovendien constateert dit onderzoek een tendens tot dwang en controle ten opzichte van de samenleving. Wat betreft de middenperiode van ‘christendom’ (de Middeleeuwen) komt materiaal op tafel dat twijfel zaait rond de vraag of de samenleving destijds werkelijk gechristianiseerd was. Als dit minder het geval was dan vanuit een later perspectief is gesteld, ontstaat de vraag of de westerse wereld wel ooit een christelijk

³⁵⁶ John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy, A New Theology*, London: Routledge, 1999; Wright, *Disavowing*, 195 noot 18; Nigel Wright, ‘Re-inventing Christendom’, <http://www.anabaptistnetwork.com/book/print/138> (oorspronkelijk in: *Anabaptism Today*, Issue 33 (June 2003); Gunton verwerkt onder meer de vroeg 20e-eeuwse politiek theoloog Erik Peterson met zijn veelbesproken boek *Der Monotheismus als Politisches Problem* (1935) en Don Cupitt, die ‘christendom’ beschouwt als gevolg van een verkeerde christologie. Triniteitsleer en incarnatieleer leiden ten onrechte tot een vereenzelviging van het goddelijke en het menselijke (‘The Christ of Christendom’, in: John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press Ltd., 1933-1947, 145; Colin E. Gunton, *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*, Second Edition, London: SPCK, 1997, 203. 208; Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Second Edition, Edinburgh: T&T Clark, 1997, 158-177); Shanks karakteriseert zijn voorganger Milbank als ‘a genuine Christendom-ite’ (*Civil*, x); Daniel M. Bell jr. in: Scott, *Companion*, 433. 436.

³⁵⁷ Kreider, *Origins*, vii; McLeod, Ustorf, *Decline*, ix.

karakter heeft gekend. Deze studie komt met de hypothese dat de neergang van 'christendom' te wijten valt aan deze zwakheden. 'Christendom' heeft zichzelf vernietigd.³⁵⁸

De tweede studie betreft de neergang van 'christendom'. De definitie daarvan wordt nu verfijnd. 'Christendom' betreft een samenleving met drie karakteristieken: nauwe banden tussen kerkelijke leiders en seculiere machthebbers, een wetgeving die zoveel mogelijk rust op christelijke principes, en de veronderstelling dat elk lid van de samenleving christen is (afgezien van outsiders, zoals de joden). Deze studie relateert juist de stelling dat 'christendom' voorbij zou zijn. Nog aan het begin van de 21^e eeuw noemt een meerderheid van de Europeanen zichzelf christen en kennen veel Europese landen sporen van het klassieke 'christendom'. Deze studie relateert op historische gronden de sociologische secularisatiethese en ook de daarmee samenhangende visie dat de neergang van christelijkheid in de westerse wereld al bijna twee eeuwen aan de orde zou zijn. Het 'end of the social' in de geschiedenis van de religie maakt ruimte voor de stelling dat pas sinds de jaren '60 van de 20^e eeuw een neergang plaats vindt. Als gevolg van deze recente datum ontstaat verschil van mening rond de vraag of deze neergang definitief zal zijn. Een ander discussiepunt betreft de vraag of een 'postchristelijke' samenleving ook seculier zal zijn. Deze studie constateert echter ook een historische wetmatigheid in de neergang van 'christendom'. Het begin ligt altijd in de tolerantie van de staat ten opzichte van meer dan één christelijke traditie. Vervolgens verbreedt deze tolerantie in het publieke domein zich in de richting van antichristelijke ideeën. Daarna komt het tot een scheiding tussen kerk en staat. Uiteindelijk worden de banden tussen kerk en samenleving losser.³⁵⁹

6.1.3.2 De interpretatie van de Amerikaanse grondwet

Een andere context van historisch onderzoek rond 'christendom' ligt in de actuele interpretatiediscussies rond de Amerikaanse grondwet. Deze legt 'de scheiding van kerk en staat' vast, waarmee een belangrijk aspect van 'christendom' beëindigd werd. Sindsdien ging in de Amerikaanse samenleving de discussie voort over de vraag wat deze scheiding inhoudt. Betekent zij slechts dat de overheid aan bepaalde religieuze stromingen geen voorkeursbehandeling mag geven, maar religie (of zelfs christelijke religie) in het algemeen als noodzakelijk voor de samenleving wel mag bevorderen? Of houdt zij ook in dat de overheid zich in het geheel niet met religie moet bezighouden? In de 'culture wars' sinds de jaren '80 wordt deze strijd uitgevochten. Via uitspraken van het Hooggerechtshof domineert aan het eind van de 20^e eeuw de strikte opvatting. De tegenbeweging groeit echter. Deze discussie heeft praktische consequenties. Zij beslist over de hoeveelheid 'christendom' die in de Verenigde Staten nog kan blijven bestaan.

Velen proberen dit debat te beslechten via de interpretatie van de grondwet zelf. Om daarbij haar oorspronkelijke zin en de wijze waarop zij gehanteerd is, op te sporen, is historisch onderzoek nodig. In dat kader past ook onderzoek naar 'christendom'.

³⁵⁸ Kreider, *Origins*, ix ("...the coercion, control and domination that were part of the Christendom model of church and mission carry within themselves the seeds of the modern repudiation of Christianity in Europe"). xii. 22. 37. 44. 97. 165v.

³⁵⁹ McLeod, Ustorf, *Decline*, 1v. 4v. 13v. 18v. 39; vergelijk ook Van Rooden, *Regiems*.

Illustratief hiervoor is een studie van Thomas J. Curry uit 2001 met de titel *Farewell to Christendom*.

In dit boek betoogt hij dat de grondwet van de Verenigde Staten een wending tot stand bracht in de geschiedenis van de mensheid. Anders dan in alle samenlevingen tot dan toe ging men er niet meer van uit dat de overheid een vorm van gemeenschappelijke religie moest hooghouden, om een samenleving in stand te doen blijven en een publieke moraal mogelijk te maken. Ook 'christendom' ging nog van die vooronderstelling uit. Het First Amendment poneert daartegenover dat de staat in zaken van religie incompetent is en zich moet beperken tot het seculiere. Vooral de erfenis van de 'radical reformation', de doperse beweging, heeft daarop beslissend ingewerkt. Volgens Curry waren de implicaties van dit First Amendment aanvankelijk nog niet duidelijk. Tal van zaken die feitelijk door de puriteinse traditie bepaald waren, werden niet als religieus herkend maar beschouwd als algemeen en seculier. De officiële afzwering van 'christendom' effende aanvankelijk slechts de weg voor een nieuwe vorm ervan. Pas de toevloed van rooms-katholieke immigranten in de 19^e eeuw legde het niet-universele karakter ervan bloot. Uiteindelijk heeft dat historisch gesproken geleid tot de nieuwe strikte interpretatie van de 20^e eeuw, die ook de juiste is. Diezelfde Amerikaanse katholieken hebben ook de visie van Rome beïnvloed. Hun invloed, onder meer via John Courtney Murray, leidde tot het afscheid van 'christendom' tijdens Vaticanum II.

Volgens Curry zitten zowel 'rechts' als 'links' in de 20^e-eeuwse discussie gevangen in een vals dilemma doordat men dit karakter van de grondwet niet ziet. Aan beide zijden resteren 'habits of the mind' uit de tijd van 'christendom'. 'Rechts' verdedigt ten onrechte dat de overheid volgens de grondwet wel religie als zodanig mag steunen. 'Links' suggereert daartegenover dat de overheid seculiere waarden aan het publieke domein moet opleggen en beseft niet dat ook deze religieus getint zijn. 'Rechts' vraagt bijvoorbeeld ten onrechte overheidssteun voor 'faith-based organisations', terwijl 'links' een onnodige kruistocht voert tegen het dragen van religieuze symbolen op school. Geen van beide trekt werkelijk de consequenties van het afscheid van 'christendom' in de grondwet. Curry wil met zijn historische onderzoek deze actuele patstelling doorbreken. De zin van het 'First Amendment' is verwoord in de letterlijke tekst ervan: het congres 'shall make no law' op het gebied van de religie. Dat geldt zowel rechtsom als linksom.³⁶⁰

6.1.3.3 De identiteit van Europa

Tot nu toe lette ik grotendeels op Angelsaksische debatten over 'christendom'. Toch is het concept historisch beschouwd sterk verbonden met het Europese continent (waarvan Engeland geacht werd deel uit te maken). Het wekt daarom geen verwondering dat ook in de context van het hedendaagse denken over Europa historisch onderzoek naar 'christendom' plaatsvindt. In 2004 verscheen van Mary Anne Perkins een studie naar de rol van de idee 'christendom' in de vorming van de Europese identiteit sinds 1789.

³⁶⁰ Curry, *Farewell*, 3vv. 9v. 12. 15. 17vv. 48. 53v ("Legal disestablishment meant instead reestablishment in the national ethos"). 61. 63. 70vv. 77-80. 102-105.

Perkins constateert dat 'christendom' in politieke zin, als evenwicht tussen geestelijke en wereldlijke autoriteit, niet langer bestaat. Ook de oudere geografische invulling van 'de christelijke wereld' ter onderscheiding van bijvoorbeeld islamitische en heidense domeinen heeft afgedaan. Als idee is 'christendom' evenwel nog overal aanwezig. 'Idee' vormt daarbij voor haar een kentheoretische historiografische categorie. Een historicus kan de werkelijkheid alleen beschrijven door deze te ordenen met mentale patronen. Zo'n patroon bestaat uit een reeks ideeën die met elkaar een samenhangend geheel vormen. Een andere populaire aanduiding hiervoor is 'verhaal'. Meerdere 'verhalen' samen vormen 'een groot verhaal'. Zonder dergelijke narratieve categorieën is het onmogelijk om lijn en samenhang in de geschiedenis te zien. Perkins typeert 'christendom' als 'groot verhaal' over de historische werkelijkheid van Europa. Ook 'Europa' zelf beschouwt zij meer als 'verhaal' dan als geografische entiteit. De combinatie 'Europe as Christendom' duidt dus op het grote verhaal over de identiteit van Europa. Ook na het verdwijnen van de genoemde politieke constellatie is deze bredere en meer geseculariseerde betekenis van 'christendom' levend gebleven. Concreet denkt Perkins aan de erfenis van samengevloeiende invloeden uit Griekenland, Rome en de joods-christelijke traditie. Deze erfenis bestaat vandaag in de vorm van centrale waarden als rationaliteit, vrijheid en de ontwikkeling van het individuele persoon zijn. Wetgeving, architectuur, cultuur en moraal zijn nog steeds vol van dit 'christendom'. Zonder dit 'christendom' kan 'Europa' niet begrepen worden en *als Europa* ook niet bestaan.³⁶¹

Perkins laat in haar studie zien hoe dit verhaal van 'christendom' sinds 1789 onverminderd de sociale en politieke realiteit en de bezinning daarop in Europa heeft gestempeld. Dat geldt ook voor de sfeer van het denken en het algemene historische bewustzijn in Europa. Dominant bleef bijvoorbeeld de visie dat Europa het centrum van de geschiedenis vormt. Juist na 1789 leidde dit tot uitingen van nationalisme en tot de uitsluiting van volken en groepen die buiten dit centrale verhaal vielen: joden, moslims, en vaak ook Russen.³⁶²

Dat Perkins' studie een actueel debat raakt, blijkt uit een themanummer van het orgaan van de *International Society for the Study of European Ideas* uit 1998. Dat is gewijd aan de plaats voor de christelijke traditie in het op eenwording afstevende Europa. F.A.M. Alting von Geusau spreekt in dat verband over een 'nieuw christendom', getypeerd door de waardigheid van de individuele persoon, religieuze vrijheid en een impuls tot verzoening. Hij signaleert dat na 1989 de kerken een nieuwe publieke rol ontvangen na lange tijd uit het publieke domein verbannen te zijn geweest. Met name in Zuid- en Oost-Europa bestaat een nieuw respect voor de kerken. Zij kunnen zorgen voor de 'ziel' die Europa nodig heeft. De triniteitsleer, het klassiek christelijke concept van liefde en het subsidiariteitsbeginsel kunnen de waarde van de individuele persoon én tegelijk die van sociale en transnationale solidariteit op een nieuwe manier onderbouwen.³⁶³

³⁶¹ Perkins, *Christendom*, 1-5.

³⁶² Perkins, *Christendom*, 115, 218, 255.

³⁶³ Frans A.M. Alting von Geusau (ed.), *Europe: The New Christendom*, in: *The European Legacy, Official Journal of the International Society for the Study of European Ideas* Vol. 3, No. 2, Cambridge, MA: The MIT Press, 1998, 3v. 8v. 62-65.

6.1.4 Godsdienstsociologie: onuitroeibaar christelijk midden?

In het actuele debat over de plaats van religie in de samenleving speelt sociologisch onderzoek een belangrijke rol. Daarbij gaat het onder meer over de opvatting dat een samenleving niet kan bestaan zonder een religieus midden. Het ligt daarom voor de hand dat het debat over 'christendom' ook in een sociologische context aan de orde is. Daarbij gaat het behalve om de zojuist genoemde kwestie om twee andere thema's. In de eerste plaats wordt het karakter van de christelijke traditie zelf sociologisch onderzocht. Vervolgens komt in verband met 'christendom' de secularisatietheze in discussie.³⁶⁴

6.1.4.1 Het profiel van een gevestigde religie

De godsdienstsocioloog Werner Stark ontwikkelde in 1966 een theorie rond het verschijnsel van een 'established religion'. Verwarrend voor ons doel is dat hij daarbij de term 'christendom' gebruikt in de oudere zin van 'christelijke religie'. Toch raakt juist zijn analyse 'christendom' in de betekenis van deze studie. In navolging van Troeltsch maakt hij onderscheid tussen 'gevestigde religie' en religie van het 'sekte-type'. Anders dan Troeltsch voegt hij een derde type toe, dat van de 'universale kerk' waarin beide eerdere typen tot een synthese komen.

In een 'gevestigde religie' staat een religieus lichaam in nauwe relatie tot de omringende samenleving of valt het daarmee zelfs samen. Het onderscheid tussen sacraal en seculier vervaagt. Dit verschijnsel treffen wij aan in alle religies en culturen. Stark acht het de oorspronkelijke vorm van sociale organisatie. Binnen de westerse christelijke traditie constateert hij een primaire en een secundaire vorm van een gevestigde religie, met de overgang bij de Franse Revolutie of (exacter) bij de politieke veranderingen uit het begin van de 19^e eeuw. De primaire vorm is openlijk religieus, terwijl bij de secundaire het religieuze schuil gaat achter iets anders.

In haar primaire vorm omvat een 'gevestigde religie' volgens Stark drie noties. Er is sprake van een heilige leider, een heilige natie en een heilige missie voor die natie onder leiding van de leider. De koning representeert God en regeert over Gods aardse koninkrijk. De natie vormt Gods uitverkoren volk met een speciale taak onder de andere volken. Hoewel de Franse Revolutie de macht bij het volk legt, blijft deze basisstructuur daarna intact. Wat vroeger voor de koning gold, wordt nu op de natie toegepast. De soeverein is niet langer een persoon maar een collectief. Daarbij blijven echter ethnocentrisme en messianisme bestaan.

Hier komen de secundaire vormen van establishment in beeld. De eerste daarvan is de democratie. Deze lijkt seculier maar blijft religieus, niet alleen waar Rousseau openlijk een nieuwe burgerlijke religie propageert, maar ook op een verkapt manier. Deze democratische vorm maakt haar pretentie niet waar, al komen de Verenigde Staten volgens Stark een heel eind. Daarom wordt het democratisch geloof aangepast tot een proletarische variant. De messiaanse gemeenschap is niet langer het volk als geheel maar een klasse binnen dat volk. De religieus geladen democrati-

³⁶⁴ Cox, *Religie*, 9-24; Dekker, *Godsdienst*, 73. 77. 81. 113vv. 171vv; zie verder Kevin J. Christiano, William H. Swatos jr., Peter Kivisto, *Sociology of religion, Contemporary Developments*, Walnut Creek: Altamira Press, 2002.

sche waarden (vrijheid, gelijkheid en broederschap) blijven, maar met een nieuw accent op de gelijkheid. Liberalisme wordt socialisme. Nog steeds blijft onder de oppervlakte de structuur van 'gevestigde religie' bestaan. Wel wordt de relatie tot religie op het eerste gezicht onduidelijker, doordat er een afscheid plaatsvindt van een persoonlijke God.³⁶⁵

6.1.4.2 Secularisatie en resacralisatie

Een van de brandpunten binnen de godsdienstsociologie is de bezinning op secularisatie. Deze omvat onder meer de afnemende invloed van de kerk op andere terreinen van samenleven. Het verdwijnen van 'christendom' vormt daarvan een prominent voorbeeld.

Het begrip 'secularisatie' werd gangbaar in de 19^e eeuw. Klassieke sociologen als Max Weber en Ernst Troeltsch namen het begrip op in hun theorievorming. 'Secularisatie' omvat een veelheid aan verschijnselen: scheiding van kerk en staat, afname van het kerkbezoek, teruggang in de persoonlijke eredienst, het verdwijnen van religieuze uitingen en symbolen in de publieke sfeer en later ook in de privé-sfeer, en het afzien van religieuze duidingen voor natuurlijke realiteiten. Rooms-katholieken en behoudende protestanten betreurden dit alles, terwijl liberale protestanten en niet-christenen het toejuichten. Voor beide kampen stond lange tijd vast dat secularisatie een werkelijkheid was. Zij gold als onontkoombaar bijproduct van de moderniteit. Dat inzicht vormt de kern van de zogenaamde 'secularisatiethese'.³⁶⁶ Deze these is echter gedurende de laatste decennia onder kritiek gesteld, onder meer door historici. In sommige landen gaat modernisering niet gepaard met afnemende religiositeit of alleen met een verandering in het karakter daarvan. Binnen één samenleving verschilt bovendien de situatie soms per groepering. Er is zelfs sprake van een toename van godsdienstigheid. Zo ontstond er in de sociale wetenschappen een 'anti-secularisatie-model'. Tegelijk komt het tot een middenweg, waarop de secularisatiethese wordt aangevuld met een 'resacralisatiethese'. Wie de klassieke 'secularisatiethese' nog aanhangen, presenteren deze minstens bescheidener: als 'master narrative' en niet meer als verklarende theorie.³⁶⁷

De Franse godsdienstsocioloog Yves Lambert ziet sinds het begin van de moderniteit twee trends die duiden op secularisatie: de ontwikkeling van seculiere systemen in de samenleving en godsdienstige teruggang. Tegelijk ziet hij drie tegengestelde trends: revivals van christelijkheid, fundamentalistische reacties, en religieuze innovaties. Lambert gelooft in de theorie van Karl Jaspers over 'axiale perioden' in de wereldgeschiedenis. De eerste daarvan, uit de 5^e en 6^e eeuw voor Christus, bracht de aflossing van natuurreligies door verlossingsreligies. Typerend voor deze laatste was de vorming van imperia waarbinnen de betreffende godsdienst zorgde voor 'symbolische vereniging'. 'Christendom' vormde daarvan een concreet historisch voor-

³⁶⁵ Werner Stark, *The Sociology of Religion, A study of Christendom, Volume one: Established Religion*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966, 1-6. 7v. 69v. 99v. 136vv. 139v. 198v.

³⁶⁶ Lucian Hölscher, 'Semantic structures of religious change in modern Germany', in: McLeod, *Decline*, 184-197, 185; Jeffrey Cox, 'Master narratives of long-term religious change', in: McLeod, *Decline*, 201-217, 201v.

³⁶⁷ Callum G. Brown, 'The secularisation decade: what the 1960s have done to the study of religious history', in: McLeod, *Decline*, 29-46, 29v. 35. 37-44; Hölscher, 'Semantic', 186. 196; Cox, 'Master narratives', 206vv.

beeld. Met de moderniteit beleven wij de tweede axiale periode, die daaraan een eind maakt. Voor het eerst sinds Constantijn kent het Westen een pluraliteit aan christelijke stromingen, en aan niet-christelijke (religieuze en seculiere) alternatieven. Naast een gedeeltelijke secularisatie is sprake van een transformatie van 'christendom' in 'christianity'. Behalve een relativisering van religie en christelijk geloof zien wij ook een revival. Tegenover verdere pluralisering staat oecumenische verbreding.

Dat situaties tussen samenlevingen onderling en zelfs binnen een samenleving uiteen kunnen lopen, verklaart Lambert doordat de moderniteit zelf bestaat uit een samenspel van zeven factoren. Daarbij denkt hij aan het gangbare viertal 'rationalisatie, individualisatie, functionele differentiatie, en globalisatie' plus drie andere: de rol van wetenschap en techniek, de opkomst van massabewegingen, en het kapitalisme. Verschillend samenspel leidt tot een wisselend beeld.³⁶⁸

6.1.4.3 Een god in het midden?

Een derde vorm van godsdienstsociologische bezinning rond 'christendom' betreft de vraag of elke samenleving een religieus midden nodig heeft. Die opvatting stamt van twee vaders van de sociologie, Auguste Comte en Emile Durkheim, en is afhankelijk van de antropologische overtuiging dat geen mens zonder religie kan. Voor Comte was de samenleving zelf een goddelijke realiteit. Durkheim zag het samenleven als de sociale vorm van religie. Geen enkele samenleving kan daarom zonder gedeelde religie. Daarbij omvat 'religie' elk zingevingssysteem met een transcendente dimensie. Tegen deze visie is ingebracht dat zij het ongeloof onvoldoende serieus neemt. Wie ongeloof interpreteert als verkapte religiositeit, maakt dezelfde fout als wie religie herleidt tot niet-religieuze factoren. Ook wordt aangevoerd dat op kleinere schaal wel samenlevingen bestaan die niet-religieus zijn, bijvoorbeeld in verschillende westerse steden. Deze vallen niet uiteen vanwege gebrek aan gezamenlijkheid. Kennelijk kan de verenigende functie van godsdienst door andere vormen van zingeving vervangen worden.³⁶⁹

Deze sociologische opvatting van de onmisbaarheid van religie vindt in het werk van Sidney Mead een verbinding met bezinning op 'christendom'. Hij wijst klassiek orthodox 'christendom' af. Dit ondermijnt juist de democratische publieke orde. Toch acht hij religie onmisbaar en kan hij in dat verband ook de term 'christendom' hanteren. Hij beroept zich op sociologische inzichten, maar ook op antropologie (Ruth Benedict) en politieke filosofie (De Tocqueville, Bellah).

Geen samenleving bestaat zonder een 'gemeenschappelijke religie'. Daarmee bedoelt Mead een sociologisch begrip van 'religie'. Het gaat om een 'complex van ultieme waardenoriëntaties', een 'systeem van geloofsovertuigingen die de gedragsnormen van de samenleving definiëren' of een 'beeld van het universum waarin

³⁶⁸ Yves Lambert, 'New Christianity, indifference and diffused spirituality', in: McLeod, *Decline*, 63-78, 63-69.

³⁶⁹ Cox, 'Master narratives', 203v; G. Dekker, H.C. Stoffels, *Godsdienst en samenleving, Een introductie in de godsdienstsociologie*, Kampen: Kok, 5-2001, 71. 75. 77v. 81-85; Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999; Adriaanse relateert het belang van de vraag of mensen religie nodig hebben met het prikkelende antwoord: sommigen wel, anderen niet (*Christentum*, 27v).

gezamenlijk verstaan van goed en kwaad mogelijk wordt'. Deze gedeelde religie is nodig voor een gemeenschappelijke moraal. Mead typeert deze religie als een 'civil religion'. Daarmee bedoelt hij dat zij nadrukkelijk onderscheiden moet blijven van geloofsopvattingen van concrete denominaties met hun tendens tot exclusivisme. In plaats daarvan bepleit hij de religie van de Verlichting. Deze vormt volgens hem de algemene kern in alle religieuze tradities en kan dus door iedereen gedeeld worden. De geloofsinhouden zijn met de rede bereikbaar en een beroep op openbaring is niet nodig. Inhoudelijk gaat het om het geloof in de ene God als schepper en regeerder, en om waarden als filantropie en patriottisme. Waar deze gedeelde religie bestaat, worden burgers opgevoed en gevormd in een vruchtbare morele 'public opinion' of een 'public sentiment'. Daarin ligt vervolgens een voedingsbodem voor het maken en handhaven van wetten binnen een vrije samenleving.

Deze gemeenschappelijke religie komt aan het licht via de vrije concurrentie van alle religieuze stromingen. Zij zingen elk hetzelfde lied op een eigen manier. Zij hebben bovendien tot taak hun leden daarmee moreel zo te vormen dat zij als burgers passend participeren in de samenleving. Hun publieke bijdrage is echter aan voorwaarden gebonden. Zij mag geen kiemen van ontbinding bevatten. Het moet gaan om de specifieke versie van deze algemene religie en niet om opvattingen die daarmee strijden. Zelfs bij een beperking daarvan tot de privé-sfeer zouden deze de democratische samenleving ondermijnen. Om de fout van het klassieke 'christendom' te vermijden, moeten *kerken* zelf niet in het publieke domein optreden. Christenen moeten rond concrete maatschappelijke items flexibele netwerken vormen van vrijwillige organisaties. In een wisselend patroon van samenwerkingsrelaties met anderen in de samenleving dienen zij zo de publieke opinie, bijvoorbeeld in het signaleren van maatschappelijke misstanden.³⁷⁰

6.2 Eerdere debatronden

In de voorgaande paragraaf werd duidelijk dat het christendomdebat waarbinnen O'Donovans theorie geplaatst moet worden, slechts een beperkt onderdeel vormt van een breder en multidisciplinair netwerk van bezinning op 'christendom'. Een vergelijkbare verbreding van de context ontstaat in historisch perspectief. Dit christendomdebat is in de loop van de geschiedenis in verschillende vormen al vaker gevoerd.

³⁷⁰ Sidney E. Mead, *The Old Religion in the Brave New World, Reflections on the Relation between Christendom and the Republic* (The Jefferson Memorial Lectures 1974), Berkeley, Angeles, London: University of California Press, 1977, 2. 18. 60-64. 76v. 84. 88v. 128vv.

6.2.1 Tot en met de Verlichting

Op een bepaalde manier heeft het debat over 'christendom' gedurende vrijwel de gehele kerkgeschiedenis plaatsgevonden. Toen in de vierde eeuw kerk en christelijke waarheid een centrale plek ontvingen binnen het publieke domein deden zich al vergelijkbare discussies voor. Sommigen, zoals Eusebius van Caesarea, juichten dat toe. Anderen, zoals donatisten en pelagianen, waren er principieel tegen. Weer anderen, zoals Chrysostomos en Augustinus, gingen mee met behoud van kritische distantie. Ook tijdens de hoogtijdagen van 'christendom' in de Middeleeuwen bleef het debat aan de orde. Telkens waren er groeperingen die zich buiten 'christendom' plaatsten, zoals de Katharen. Intern ging het debat voort in de vorm van discussies over de verhouding tussen de burgerlijke en de geestelijke autoriteit.³⁷¹

Al voor de Reformatie komt het tot bezinning op de aangevochten eenheid van 'christendom'. Volgens sommigen zou de verdeeldheid in de kerk onherroepelijk leiden tot het opbreken van de eenheid tussen kerk en samenleving en dus ook binnen die samenleving. Bovendien ontstaat debat tussen twee vormen van 'christendom': een gangbare waarin de kerk zich inlaat met wereldlijke macht en een ideële waarin een gezuiverde kerk samengaat met een samenleving waarin het authentieke evangelie van de vrede naar de bergrede de toon aangeeft. Bijvoorbeeld Erasmus en More kennen zulke christendomidealen.

In de tijd van de Reformatie worden deze al bestaande debatten urgenter. Het komt tot een breuk met 'christendom', voor zover daarmee de rooms-katholieke eenheidscultuur van de Middeleeuwen werd aangeduid. Voor sommigen diende deze breuk radicaal te zijn. In plaats van een eenheidscultuur poneerden veel anabaptisten een dualisme tussen kerk en politieke samenleving. Andere reformatoren braken wel met het 'christendom' van Rome, maar vervingen dit door een vergelijkbaar evenwicht tussen geestelijke en wereldlijke autoriteit op nationale schaal. De debatten tussen de anabaptisten en de andere reformatoren draaiden veelal om de verhouding tussen kerk en seculiere politiek.³⁷²

Ook na de Reformatie bleef de discussie rond de eenheid van 'christendom' (zowel kerkelijk als politiek) voortgaan. Rome én sommige protestanten streefden naar herstel van de eenheid. In dat christendomideaal speelde ook de afkeer van de politieke verdeeldheid en de daaruit voortkomende oorlogen tussen religieus bepaalde tegenstanders een rol. Onder meer de anglicaanse vorst James I en Hugo Grotius ijverden in dat licht voor 'christendom', maar ontmoetten veel tegenstand. Opvallend is de kritiek van de gereformeerde theoloog Johannes Coccejus en de lutheraanse piëtist Gottfried Arnold op de constantijnse wending in de kerkgeschiedenis. Ook baptisten, hernhutters (N.L. von Zinzendorf) en vrijkerkelijken uit de 19e eeuw (J.N. Darby) trekken deze lijnen van de anabaptisten door.³⁷³

³⁷¹ H. Berkhof, *De kerk en de keizer, Een studie over het ontstaan van de Byzantinistische en de theocratische staatsgedachte in de vierde eeuw*, Amsterdam: uitgeverij Maatschappij Holland, 1946.

³⁷² John Howard Yoder, *The priestly kingdom, Social Ethics as Gospel*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 177.

³⁷³ G. J. van der Heide, *Christendom en politiek in de tijd van keizer Constantijn de Grote*, Kampen: Kok 1979, 127; Murray, *Post-Christendom*, 221; J.N. Darby, *Christianity not Christendom*, London: G. Morrish, 1874, 7.

Tot een volgende debatronde komt het in en na de Verlichting. Verschillende westerse landen voltrekken, soms stapsgewijs, een striktere scheiding van kerk en staat en nemen daarmee afscheid van 'christendom'. Met name de liberale stroming binnen de samenleving en de kerk bepleit deze scheiding. Daartegenover roeren zich restauratiebewegingen die rechtstreeks of op een aangepaste manier het ideaal van 'christendom' blijven hooghouden.

Een speciale situatie deed zich voor in de Verenigde Staten vanwege het al genoemde interpretatiedebat rond de bedoeling van de First Amendment. Dit debat was al direct na de Amerikaanse Revolutie urgent. Staten stonden tegenover elkaar, zoals Massachusetts tegenover Virginia en Pennsylvania. De eerste staat streefde naar een openlijk christelijke publieke orde, terwijl de andere een strikte scheiding van kerk en staat doorvoerden.³⁷⁴

6.2.2 De 19^e en 20^e eeuw

Op een aangepaste manier herleeft het concept 'christendom' in de filosofie van G.W.F. Hegel. Hij beschouwt de moderne westerse staat als de uitkomst van een noodzakelijke historische beweging waarin ook de christelijke religie tot haar doel komt. Zo proclameert hij het einde van het 'christendom', maar dit 'einde' heeft het karakter van een vervulling. In de vrijheid en redelijkheid van de moderne seculiere burgerlijke westerse wereld zijn ook de christelijke waarden vervuld en opgenomen. De oude evenwichtsconstructie tussen kerk en staat is niet verbroken, met als gevolg een scheiding tussen beide. Zij is overwonnen in een nieuwe synthese waarin kerk en staat ten diepste één zijn. Zo is juist de moderne cultuur bij uitstek 'christelijk'.

Tegenover deze hegeliaanse visie staan zowel Kierkegaard als Friedrich Nietzsche. Ook Nietzsche proclameert het einde van 'christendom', maar daarbij deconstrueert hij ook Hegels synthese van religieus humanisme. Nietzsche ziet echt een nieuwe fase intreden waarin radicaal gebroken wordt met de christelijke traditie en waarin de mens een nieuw stadium van evolutie bereikt. Ook Kierkegaards aanvallen op de burgerlijke Deense staatskerk van zijn dagen betekenen een radicaal afscheid van 'christendom', ook in de moderne hegeliaanse versie. Voor Kierkegaard maakt dit echter de weg vrij voor de authentieke navolging van Christus. De gelijktijdigheid met de gekruisigde Christus, die voor een christen typerend is, vraagt volgens hem om een radicale breuk met de cultuur en de geschiedenis.³⁷⁵

In de 20^e eeuw herkennen wij het debat in de felle tegenstelling tussen Barth en anderen (bijvoorbeeld H.J. Iwand) enerzijds en vormen van 'Kulturchristentum' anderzijds. Volgens Barth leidt de synthese tussen kerk en staat tot de verwordingen van het Derde Rijk. Hij wil het christelijke leven radicaal lokaliseren in de kerk met haar missionaire roeping, zonder vanuit die kerk de wereld te willen verchristelijken. Tegelijk kunnen christenen onbevangen participeren in de samenleving in het vertrouwen dat Gods verkiezing steeds weer zorgt voor analogieën met het evangelie. Daarbij kunnen zij zich aansluiten. Een exemplarische discussie vindt plaats rond het zogenaamde 'Darmstädter Wort' uit 1947. Martin Greschat stelt vast dat dit zich

³⁷⁴ IG, 554v; O'Meara, *Charter*, 91; Bader-Saye, *Church*, 66; Mead, *Old*, 113; Curry, *Farewell*, 14. 26v. 32. 112.

³⁷⁵ Kierkegaard, *Attack*; Crites, *Twilight*, 2. 19v. 34. 43; Elrod, *Kierkegaard*, 78.193.

naar de inhoud keert tegen een nationalistische vorm van 'christendom', hoewel het naar de vorm ook zelf niet los is van dit 'christendom'.

In Nederland komen wij deze zelfde discussie tegen in het verzet van uiteenlopende theologen als K.H. Miskotte en A.A. van Ruler tegen modernistische én neocalvinistische versies van modern synthesesedenken. Al eerder schreef G.J. Heering zijn kritiek op het constantijnse tijdperk. Grote invloed kreeg C.J. Dippel met zijn op Barth en Miskotte geënte aanval op de 'christelijke cultuur' en zijn pleidooi voor een herkenbare kerkelijke en profetische context van christelijk leven. S.U. Zuidema gaf een weerwoord.³⁷⁶

Intussen ontstond in Engeland in de jaren '20 en '30 de al genoemde 'Christendom-group', voortgekomen uit de christelijk-sociale beweging en op zoek naar een 'nieuw christendom'. Via nadruk op de christelijk-sociale waarden tegenover de individualistische liberale hoofdstroom van de moderne cultuur zoekt men, hoewel indirecter, naar een eigentijdse herleving van het oude ideaal van een christelijke samenleving. Voor een door wereldoorlogen verscheurd continent ziet deze groep daar de enige uitweg. Tot deze beweging behoren invloedrijke denkers als T.S. Elliot en William Temple. Met name in de Angelsaksische wereld verschijnen vervolgens met regelmaat studies rond 'christendom'. Meestal willen zij duidelijk maken dat de Europese naties van de tweede helft van de 20^e eeuw een nieuwe oriëntatie nodig hebben op de christelijke religie of de christelijke waarden. In andere Europese landen komt het rond het midden van de 20^e eeuw tot een vergelijkbaar streven. Zo bepleit de Franse filosoof Jacques Maritain zijn 'nouveau chrétienté'. De dominantie van de Europese christen-democratie na de Tweede Wereldoorlog houdt mee verband met deze brede denkbeweging.³⁷⁷

Later in de 20^e eeuw vlamt de kritiek op 'christendom' weer op. Daarin mengt zich een nieuw element. De synthese tussen kerk en staat werd volgens sommigen gedragen door een bovenlaag in de samenleving, en vertoonde een westers eurocentrisch karakter. Zowel binnen de eigen samenleving als in de richting van andere landen en werelddelen ging dat gepaard met machtsmisbruik, onderdrukking en uitbuiting. 'Christendom' wordt daarom afgekeurd als een onderdrukkend koloniaal systeem. Dat gebeurt vooral in kringen van zending en oecumene, en bij maatschappijkritische theologen en bevrijdingstheologen.

³⁷⁶ F.W. Graf, 'Kulturprotestantismus', in: *TRE* XX, 1990, 230-243; Walter Kasper, *Lexicon fur Theologie und Kirche* II, s.v. 'Christentum', Freiburg: Herder, 1994, 1105vv. 1115vv; G.J. Heering, *De zondeval van het christendom, Een studie over christendom, staat en oorlog*, Utrecht: Bijleveld, 5-1981 (1^e druk 1928); A.A. van Ruler, *Kuypers idee eener christelijke cultuur*, Nijkerk: Callenbach, [1940]; C.J. Dippel, *Kerk en wereld in de crisis, Een appèl tot christelijke solidariteit in een democratisch-socialistische politieke en maatschappelijke omwenteling*, 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1947; S.U. Zuidema, *Einde van het Christendom*, Den Haag: Centraal Comité van AR kiesverenigingen, 1949; Martien E. Brinkman, *De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelijk handelen, De politieke en theologische controverse tussen nederlandse Barthianen en Neocalvinisten*, Baarn: Ten Have, 1983; Martin Greschat, in: McLeod, *Decline*, 138.

³⁷⁷ Roland H. Bainton, *Christendom, A Short History of Christianity and Its Impact on Western Civilization*, Vol. 1: From the Birth of Christ to the Reformation/ Vol. 2: From the Reformation to the Present. New York: Harper & Row, 1964-1966; J.H. Oldham, *The Resurrection of Christendom*, London: The Sheldon Press, 1940; W.G. Peck, *After Thirty Years, A Reaffirmation of the Christendom Association Remedy for our Economic Situation*, London: S.P.C.K., 1954; Temple, *Whar*; A. Edley Willings, *The Christ of the Ages, Historical Studies in the Impact of the Living Christ upon the mind of Christendom*, London: Skeffington & Son Ltd., 1949; Song, *Christianity*, 130-133. 155; Guroian, *Ethics*, 12v.

Bovendien ontstaat in de jaren '60 het idee dat zich een historisch breukvlak in de cultuur voordoet. Er verschijnt dan een stroom aan studies waarin het einde van het constantijnse tijdvak geconstateerd of geproclameerd wordt. In rooms-katholieke kring houdt dit ook verband met de beweging rond Vaticanum II. Veel studies betogen dat de plaats van de christelijke traditie nooit meer zal worden zoals deze geweest is. Westerse christenen moeten niet nostalgisch terugzien maar deze ontwikkeling toejuichen. Zij biedt nieuwe kansen aan een zich vernieuwende kerk binnen de moderne cultuur. Deze afrekening met de traditie bleef echter niet onweersproken. Zo verdedigde G.J. van der Heide in confrontatie met de 20^e-eeuwse kritiek op grond van historisch onderzoek het goed recht en de waarde van de constantijnse wending.³⁷⁸ In het Angelsaksische politiek-ethische christendomdebat waarbinnen O'Donovan gezien moet worden, herkennen wij bijvoorbeeld dit idee van een historisch breukvlak. Ook werken eerdere Europese denklijnen erin door, zoals van Barth en Kierkegaard. Yoder noemt naast hen J.C. Blumhardt als degene die de christelijke politieke betrokkenheid als eerste weer eschatologisch laadde. Opvallend is het gegeven dat Yoder bij Barth heeft gestudeerd. Tevens heeft H. Berkhofs vroegere, tamelijk antithetische theologie rond Christus' overwinning op de machten Yoder diepgaand beïnvloed. Hij heeft zelfs gezorgd voor de vertaling van Berkhof in het Engels. Zodra de naam Yoder valt, lopen er ook lijnen naar het vroegere Anabaptisme. Tegelijk heeft het genoemde christendomdebat een eigen voorgeschiedenis, die vooral Amerikaans bepaald is. In de Verenigde Staten is de officiële scheiding tussen kerk en staat strikter dan elders, maar bleef tegelijk de invloed van het christelijk geloof op de burgers en zo ook op de samenleving sterker dan elders. Al werd het klassieke 'christendom' formeel prijsgegeven, rond een 'civil religion' kreeg een nieuw 'christendom' alle kansen.³⁷⁹

Aan het begin van de 20^e eeuw nam dit 'christendom' bij velen in de Verenigde Staten een idealistische en christelijk-sociale gedaante aan. Daarin ligt overigens een duidelijke verbinding met gelijktijdige vergelijkbare ontwikkelingen in andere westerse landen. Het kwam toen tot een 'social gospel movement' met als belangrijkste vertegenwoordiger Walter Rauschenbusch. In de volgende generatie keerde Reinhold Niebuhr zich van dit idealisme naar een vorm van realisme. Ook hij beoogde daarbij de publieke doorwerking van christelijke waarheid. Bovendien deelden beiden de nadruk op vrijheid en democratie als elementen van 'civil religion'. Niebuhrs inzet domineert tot op vandaag de Amerikaanse theologische, ethische en politieke bezinning. Zijn lijn werd voortgezet door Paul Ramsey.

Op deze specifiek-Amerikaanse traditie, zowel in idealistische als in realistische vorm, reageren de christendomcritici die het huidige christendomdebat op gang brachten, Yoder en Hauerwas. Behalve de al genoemde invloeden speelde daarbij ook het optreden van Amerika als christelijke natie in Vietnam een rol. Bovendien

³⁷⁸ Boerwinkel, *Einde*, 13v. 66. 77vv. 227; Arend Th. van Leeuwen, *Het christendom in de wereldgeschiedenis*, Hilversum: Paul Brand/ Amsterdam: Ten Have, 1966, 123. 125vv; Van der Heide, *Christendom*, 126-130; O'Meara, *Charter*, xii.

³⁷⁹ Yoder, *Politics*, 137. 145. 149. 153. 161; Hendrikus Berkhof, *Christ and the Powers*, Translated by John Howard Yoder, PA: Herald Press, 2-1977.

passen beiden nadrukkelijk in de ontluikende postliberale of postmoderne beweging, waarbij Yoder zelfs de filosofen voor was.³⁸⁰

Deze historische schets van het christendomdebat maakt duidelijk dat het actuele politiek-ethische debat wel een eigen herkenbare ‘ronde’ vormt, maar tegelijk met tal van draden verbonden is aan andere recente en verder in het verleden liggende eerdere ronden.

6.3 Zicht op O’Donovans theorie

Wat levert de contextualisatie van O’Donovans christendomtheorie in het bredere christendomdebat op? Bij het antwoord op die vraag laat ik mij richten door het doel dat ik met deze studie heb. Ik wil de theoretische vruchtbaarheid van zijn theorie binnen het politiek-ethische christendomdebat testen. Daarom concentreer ik mij in deze paragraaf op die elementen die O’Donovans theorie *als theorie* helpen evalueren. Achtereenvolgens ga ik na op welke punten dit bredere debat zijn theorie bevestigt, op welke er kritische vragen ontstaan, waarin zijn theorie meer biedt en waarin zij leemten vertoont.

6.3.1 Steun

Een van de meest opmerkelijke elementen uit O’Donovans benadering vormt zijn flegmatieke verdediging van een situatie van establishment. Ook kan gewezen worden op zijn stelling dat niet maar ‘religie’ maar ‘de christelijke waarheid’ in het publieke domein ter sprake moet komen. Passen deze accenten wel binnen het plurale seculariserende moderne kader? Verzet hij zich daarmee niet op een naïeve manier tegen een onontkoombare ontwikkeling? Het bredere christendomdebat levert in twee opzichten steun voor zijn benadering. Jenkins maakt duidelijk dat binnen de westerse context gemakkelijk blikverenging optreedt. In het licht van de missionaire beweging op wereldschaal is een nadrukkelijke rol voor religie, voor de christelijke waarheid en zelfs een hernieuwde constellatie van ‘christendom’ niet zo ondenkbaar als een smal westers perspectief suggereert. Bovendien leren de historische en sociologische debatten rond de secularisatiethese dat ook binnen de westerse context zelf de dechristianisatie wellicht een vrij recent verschijnsel is. Ten minste kan zich naast de visie dat er sprake is van een noodzakelijk en onomkeerbaar secularisatieproces sinds de Verlichting, de opvatting handhaven dat het hier gaat om een recente beweging die al weer op haar einde loopt. Ook de feitelijke rol van de kerken binnen Europa sinds 1989 en de positieve waarde die daaraan bleek te worden toegekend, leveren daarvoor een aanwijzing. Daarmee lijken O’Donovans accenten toch minder

³⁸⁰ Yoder, *Priestly*, 12. 82vv. 177v. 210; Yoder, *Politics*, 104vv. 110; Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom, A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, xxiii; Hauerwas, *After*.

buiten de orde dan een eerste indruk doet vermoeden. Jenkins' studie bevestigt bovendien op een meer empirische manier de principiële koppeling bij O'Donovan tussen 'christendom' en voorafgaand missionair succes.

Een volgend aspect dat door het bredere christendomdebat ondersteund wordt, betreft O'Donovans stelling dat de moderne samenleving niet los gezien kan worden van haar verborgen christelijke identiteit en dus het gevaar loopt zichzelf te deconstrueren wanneer zij zich daarvan toch rigoureus distantieert. Met name de historische en sociologische projecten rond 'christendom' bevestigen dat. Daarbij denk ik aan concreet onderzoek naar de aard van de samenlevingen in verschillende westerse landen, waaruit een onverminderd sterke christelijke identiteit naar voren komt. Ook doel ik op het meer ideeënhistorische onderzoek van Perkins. Zij laat overtuigend zien dat 'Europa' zoals dit zich feitelijk ontwikkeld heeft, ondenkbaar is zonder het blijvend aanwezige grote verhaal van 'christendom'. Evenals O'Donovan wijst zij op enkele centrale westerse waarden die alleen maar kunnen worden begrepen als erfenis van 'christendom'. Ook Stark legt met zijn onderscheid tussen primaire en secundaire vormen van 'establishment' een onmiskenbare link bloot tussen modern liberalisme en socialisme en het voorafgaande 'christendom'.

Overigens bevestigt Perkins met haar visie op geschiedschrijving ook een meer wijsgerig aspect in O'Donovans christendomtheorie. Beiden wijzen immers op de rol van sturende ideeën binnen de concrete geschiedenis en binnen de benadering van die geschiedenis. Voor beiden vormt 'christendom' daarvan een duidelijk voorbeeld, al richt O'Donovan zich op de periode voor de Verlichting en Perkins op die erna.

Intrigerend is ook de musicologische waarneming dat de wijze van optreden van de westerse politiek in de koloniale context door de scheiding van kerk en staat negatief beïnvloed werd. De matigende invloed van de kerk waardoor de overheid tot mildheid en menselijkheid bewogen werd, viel immers weg. Dat ondersteunt O'Donovans stelling rond het in beginsel seculiere karakter van politieke autoriteit. Hetzelfde geldt voor zijn visie op de mogelijkheid en historische werkelijkheid dat de regerende Christus via de kerk een hervormende invloed uitoefent op het saeculum.

6.3.2 Vraagtekens

Aan verschillende punten die ik in het voorgaande als steun voor O'Donovans theorie opvatte, zitten keerzijden die deze theorie ook kritisch bevragen. O'Donovans theorie blijft bijvoorbeeld eenzijdig westers georiënteerd en hij confronteert zichzelf niet met de missionaire context op wereldschaal. Wat betreft het verleden lijkt de koloniale smet op 'christendom' O'Donovans positieve evaluatie in de weg te staan. Terecht is hem voorgehouden dat die evaluatie in landen uit de Derde Wereld onbegrepen zal blijven. Tegelijk geldt voor het heden dat zijn stelling dat 'christendom' voorbij is, zodat in het publieke domein slechts profetie en verheldering christelijke speerpunten vormen, wel past bij de westerse context maar vragen open laat binnen andere omgevingen. Bij wijze van gedachte-experiment stellen wij ons voor dat O'Donovan met deze theorie deel uitmaakt van een missionair gezegende Afrikaanse samenleving en door een tot het christelijk geloof bekeerde politieke leider ge-

vraagd wordt om advies. Mijns inziens volgt dan uit zijn theorie het omgekeerde van wat Murray voorstond. Deze zou de betreffende leider vanuit zijn westerse ervaring waarschuwen voor vormen van 'christendom'. O'Donovan zou zijn theorie alleen maar trouw zijn als hij deze juist aanpreekt, hoewel met enkele ingrijpende verbeteringen ten opzichte van de westerse traditie. Binnen de westerse context blijft deze implicatie echter teveel verstopt. In een tijd van globalisatie mag bovendien daadwerkelijk verwacht worden dat zijn politieke theologie niet alleen geraadpleegd wordt in de westerse samenleving. Met het oog op andere contexten biedt zij echter te weinig.³⁸¹

In de tweede plaats past O'Donovans strikte beperking van 'christendom' tot een constellatie tussen kerk en staat die rond 1791 afliep, niet bij de hantering van het begrip in het bredere christendomonderzoek. In dat onderzoek omvat het vrijwel zonder uitzondering ook de westerse geschiedenis daarna. Bovendien heeft het daarbij betrekking op bredere identiteitskenmerken van samenleving en cultuur en zelfs op een mentale instelling ('mindset'). Dit laatste kwamen wij tegen bij Murray maar ook bij Curry en Perkins. Wel noteer ik dat Curry, schrijvend binnen de Amerikaanse context, O'Donovans datering deelt.

In verband hiermee staat dat O'Donovan zich ook te zeer distantieert van vormen van 'nieuw' 'christendom' sindsdien. Het historisch onderzoek maakt aannemelijk dat de dieper liggende continuïteit daarvan met het klassieke 'christendom' te groot is om een scherp breukvlak aan te brengen. Ik moet zelfs een stap verder gaan en ook O'Donovan zelf vanuit de invalshoek van het bredere christendomdebat plaatsen in de context van dat nieuwe 'christendom'. Daarmee ontken ik niet zijn scherpe kritiek op een benadering waarin het christelijke impliciet blijft. De overeenkomsten zijn desondanks te sterk. Ook O'Donovan verbindt westerse kernwaarden aan de christelijke identiteit. In zijn pleidooi dat de christelijke waarheid publiek moet klinken behoudt hij zelfs een extra kenmerk van het vroegere 'christendom'. Bovendien helpt de categorie 'mindset' uit het bredere christendomdebat om O'Donovans benadering nader te typeren. Zelf laat hij deze categorie buiten beschouwing, al zou zij goed verbonden kunnen worden met zijn invulling van 'christendom' als 'idee'. De conclusie die ik in hoofdstuk vijf bereikte rond O'Donovans verhouding tot 'christendom' kan evenwel met deze categorie verwoord worden. Ondanks O'Donovans reserves en correcties is de 'mindset' van 'christendom' in zijn benadering dominant. In de termen van Perkins gevat, kijkt hij zelf naar de westerse wereld vanuit de 'grand narrative' van 'christendom', al doet hij dat op een eigen manier.

Op dit spoor verder denkend rijzen vervolgens kritische vragen bij O'Donovans tekening van de moderniteit. Dat hij in die tekening de erfenis van 'christendom' aanwijst, verbindt hem met het bredere christendomdebat. Maar de relaties tot de Griekse Oudheid en het humanisme, waarop het bredere debat wijst, ontbreken bij O'Donovan te zeer. Hij kent een doorslaggevende invloed toe aan de christelijke traditie, en daarmee aan de historische effecten van Christus' regering sinds de hemelvaart. Om dat echter hoog te houden, zou hij op zijn minst meer moeten ingaan op de rol van andere vormende tradities uit het verleden. De pagane voorgeschiedenis van Europa zou daarbij eveneens aandacht moeten ontvangen. Zelf wijst

³⁸¹ Vergelijk ook Peter Scott, 'Return to the Vomit of "Legitimation"?': Scriptural Interpretation and the Authority of the Poor', in: Bartholomew, *Royal*, 344-373, 345v.

O'Donovan bovendien op de continuïteit tussen het christelijke politieke denken en het antieke. Ook beroept hij zich op Grant. Grant zette echter Jeruzalem *naast* en niet *in plaats van* Athene. Ook de negatieve, door hem als antichristelijk getypeerde elementen, maakt hij afhankelijk van de christelijke traditie, al is het op de wijze van een negatief spiegelbeeld. Minstens bespreking verdient de vraag in hoeverre zich daarin ook Athene, Rome of 'Wodan' manifesteren. De indruk blijft nu bestaan dat O'Donovan de moderniteit te exclusief verbindt aan 'christendom'.³⁸²

Ten slotte ontstaat door het bredere christendomdebat minstens de kritische vraag of O'Donovans historische tekening van 'christendom' wel recht doet aan de werkelijkheid. Gedetailleerd historisch onderzoek naar de vierde eeuw suggereert bijvoorbeeld dat de opkomst van 'christendom' is betaald met de prijs van een verwatering van het evangelisch gehalte in de kerk. Ook dwang en geweld lijken er niet los van te zijn geweest. In zijn reactie daarop erkent O'Donovan het nodige maar betoogt hij dat dit niet noodzakelijk verbonden was aan 'christendom' als idee. Daarmee lijkt hij echter een denkwereld te construeren die te weinig in relatie staat tot de feitelijke gang van zaken. Sommige gegevens betwijfelt hij zelfs, maar daarvoor voert hij geen gronden aan. Bovendien wekt het onderzoek naar de Middeleeuwen twijfel rond een centrale stelling van O'Donovan. Het lijkt waarschijnlijk dat de Middeleeuwen niet in hoge mate gekerstend waren. Zij gelden desondanks wel als de vormingstijd en de bloeitijd van 'christendom'. Dat lijkt moeilijk te rijmen met O'Donovans visie dat 'christendom' altijd volgt op het missionaire succes van de kerk in de samenleving en bij de regeerders. Was 'christendom' wellicht vanaf het begin toch een constellatie die mechanisch aan de samenleving werd opgelegd? Lag daarin toch per definitie dwang besloten en vormde het daarmee toch meer een 'project' van de kerk dan een teken van Gods missionaire zegen? In dat geval staan wij ook voor een historische conclusie uit het bredere christendomdebat, die niet bij O'Donovans benadering past. Volgens deze droeg 'christendom' vanwege de ingebouwde zwakheden de kiemen van het eigen verval in zich. Historisch beschouwd heeft het dit dan zelf veroorzaakt.³⁸³

³⁸² Gerrit Noort, *Germaanse cultuur en christianisatie van Europa*, Utrecht-Leiden: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1993, 42v. 108v; Smith, *Mission*, 3 ("Thus was born the concept of a people united by a single body of belief and of Christianity as a territorial religion. From such obscure beginnings [nl. in het Germaanse Noord-Europa – althdb], Christendom grew and developed over a very long period of time to become a religious ideology which has proved amazingly resilient"); Gerhard Hoogers, *De verbeelding van het soevereine. Een onderzoek naar de theoretische grondslagen van politieke representatie*, Deventer: Kluwer, 1999, 83 (waarin de representatieopvatting van Thomas Paine wordt herleid tot klassieke Atheense wortels).

³⁸³ Illustratief is dat William T. Cavanaugh helemaal met O'Donovan meegaat als deze de wending van Constantijn tekent als op een bijbels bepaalde manier continu met de voorgaande traditie en niet als een plotselinge breuk, maar op dit punt toch van hem blijft verschillen. Hij acht het verdwijnen van 'christendom' ondanks de hoge waarde die het had, een bevrijding van de kerk uit de ambiguïteit van een situatie waarin dwang normaal was (in: Scott, *Companion*, 397. 399); vergelijk ook Skillen, 'Acting', 416 ("In fact, I believe it is possible to demonstrate that the mediaeval synthesis of biblical and Graeco-Roman views of life is precisely what established the conditions for a secularizing modernity, which is the attempt to immanentize God's creative and redemptive power within human beings and their states").

6.3.3 Tegoed

O'Donovans christendomtheorie vertoont ten opzichte van het bredere christendomdebat op enkele punten een tegoed. Ik doel op twee zaken die onderling samenhangen.

In de eerste plaats brengt O'Donovan via zijn theorie de stemmen van de denkers uit 'christendom' zelf onder het moderne gehoor. Via *Irenaeus* en *Bonds* en *Desire*, die daarop voortbouwen, informeert hij de moderne theorievorming met de inhoud van de primaire bronnen. Dat blijft van onschatbare waarde, met name doordat hij daardoor de vergeten achtergrond van 'christendom' blootlegt. Zoals hij zelf terecht opmerkt, hebben theorieën die met een grote haal dit 'christendom' neerzetten, hetzij positief hetzij negatief, daarmee hun onschuld en bestaansrecht verloren. Bijvoorbeeld een benadering die de ontwikkelingen sinds de vierde eeuw kortweg typeert als het heulen met de macht door de kerk, verschrompelt als theorie in vergelijking met de inhoudelijk geïnformeerde theorie van O'Donovan. In het bredere christendomdebat missen deze klassieke stemmen teveel. O'Donovans theorie vertoont op dit punt een voorbeeldig tegoed.

In de tweede plaats betreft dit tegoed het theologische karakter van zijn theorie. Het feit dat O'Donovan de stemmen uit 'christendom' zelf in de theorievorming betreft, maakt immers duidelijk dat de bezinning op 'christendom' oorspronkelijk theologische bezinning was. Daarom kan ook de hedendaagse bezinning daarop niet zonder belangrijke theologische component. Zelfs de theologische afdeling binnen het bredere christendomdebat maakt echter niet veel werk van diepgaande theologische bezinning. Binnen en buiten de theologie domineren historische en sociologische benaderingen. Mijns inziens kan gesteld worden dat theorievorming over een werkelijkheid en een bestaande theorievorming die beide theologisch van karakter zijn, zonder theologische invalshoek altijd tekort blijft schieten. Zij zal immers aan de buitenkant van die werkelijkheid blijven en de theologische aspecten ervan noch kritisch noch waardierend op hun waarde kunnen schatten. Met name op dit punt vertoont O'Donovans christendomtheorie ten opzichte van het bredere debat een royaal tegoed en kan zij in de vervolgbesinning niet genegeerd worden. Dat wordt nog onderstreept door het feit dat O'Donovan in zijn theorie aannemelijk maakt dat er verhelderende lijnen lopen van bijbels-theologische en systematisch-theologische concepten naar datgene wat 'christendom' typeerde en naar voor ieder vast te stellen identiteitskenmerken van de moderne westerse politiek en samenleving. Op een meer omvattende en diepgaande manier dan in bestaande theorieën binnen het bredere christendomdebat biedt O'Donovan daarmee verklarende hypothesen aan om de christelijke erfenis binnen de moderniteit te begrijpen. Wie tot verdere theorievorming wil komen, zowel over 'christendom' als over de erfenis daarvan, kan niet anders dan ook op zijn theorievorming ingaan. Dat vergt dat er ook theologisch op gelijk niveau geargumenteed wordt.

6.3.4 Tekort

De kracht van O'Donovans christendomtheorie in vergelijking met het bredere debat vormt ook haar zwakte. Zij blijft te eenzijdig theologisch en verrekent onvoldoende

die bredere bezinning. Bijvoorbeeld waar het gaat om de historische realiteit zoekt O'Donovan zijn kracht in zijn kennis van het werk van de klassieke denkers zelf. Daardoor wordt zijn antwoord op de resultaten van breder historisch onderzoek te gemakkelijk. Hij lijkt met materiaal uit de ideeëngeschiedenis ander historisch materiaal te willen relativiseren of weerspreken. Dit materiaal dient minstens op de eigen merites beoordeeld te worden. Bovendien vergt een adequate theologische theorie over 'christendom' als zodanig dat concreet-historisch onderzoek daarin doorwerkt. In verschillende van de andere benaderingen van 'christendom' ontbreekt de theologie teveel. O'Donovans theologische invalshoek schiet echter op een omgekeerde manier tekort.³⁸⁴

Het eenzijdig-theologische komt nog sterker uit in O'Donovans verwaarlozing van sociale wetenschappen als politicologie en sociologie. Enkele malen stuiten wij in zijn werk op fundamentele kritiek op die wetenschappen. Hoewel zijn kritiek breder leeft en bijvoorbeeld spoort met de recente historische kritiek op de sociologie, verrekent zij te weinig dat de sociale wetenschappen ook zelf in beweging zijn. Zij komt erop neer dat de sociale wetenschappen door hun ontstaansgeschiedenis per definitie verkeerd voorgesorteerd staan. O'Donovan beschouwt ze als surrogaat voor wat eerder tot de theologie behoorde maar door de Verlichting buiten het gezichtsveld is geplaatst. Politicologie is geseculariseerde politieke theologie en sociologie seculiere ecclesiologie. Door principieel het handelen van God als kader rond de realiteit van politiek en samenleving te negeren, ontnemen deze substituten zichzelf bij voorbaat de kans op adequate theorievorming. Zeker wanneer zij zich bezighouden met religie en kerk moet dat wel leiden tot een vertekend beeld. Laat ik aannemen dat O'Donovan deze ontstaansgeschiedenis juist tekent en tevens met hem meegaan in de stelling dat het handelen van God niet buiten de theorievorming mag blijven. Dan zou ik vervolgens nog stellen dat deze argumentatie onvoldoende grond is om de sociale wetenschappen buiten beeld te houden. De sociale wetenschappen leggen immers veel materiaal op tafel met een empirisch karakter. O'Donovans benadering impliceert dat wie op de klassieke manier aan politieke theologie en ecclesiologie doet, geen sociale wetenschappen nodig heeft. Dat kan hij alleen staande houden als binnen die klassieke theorievorming ook ruimte wordt ingeruimd voor de specifieke empirische onderzoeksmethoden die sindsdien binnen de sociale wetenschappen ontwikkeld zijn. De klassieke theorievorming zelf bevatte deze onderzoeksmethoden niet. Daarom heeft ook O'Donovans benadering ten minste voor dit belangrijke aspect de sociale wetenschappen nodig.³⁸⁵

³⁸⁴ Zie 2.5.1; Schweiker, 'Freedom', 120v (O'Donovan 'eigent zich christendom toe'); Neuhaus, 'Commentary', 58v; Carrol, 'Power', 129; Gorrige, 'Authority', 26; Arne Rasmusson, 'Not all Justifications of Christendom are created equal: A Response to Oliver O'Donovan', in: *Studies in Christian Ethics* 11, 2, Edinburgh: T&T Clark, 1998, 69-76, 69vv; vergelijk ook Greene die op grond van historisch materiaal stelt dat de christelijke overheid sinds de vierde eeuw haar taak helemaal niet beperkt achtte tot het judiciele en dat er in de werkelijke geschiedenis nooit een regeerder geweest is naar O'Donovans ideaal, terwijl dit gegeven in diens ideeënhistorische benadering geen rol speelt (Greene, 'Revisiting', 328, 333v); Murray (*Post-christendom*) biedt een benadering die het in theologische diepgang niet haalt bij O'Donovan, maar tegelijk wel met concretere historische gegevens werkt dan hij; vergelijk ook Kreider, *Origins*.

³⁸⁵ David Martin, 'Some academic distinctions. Review Oliver O'Donovan, Joan Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection*', in: *The Times Literary Supplement* No 5308 (December 24 & 31 2004), London: TLS Education Ltd., 29-30, 29; zie J.B.G. Jonkers, G. Maneschijn, *Eén tegen één is twee, De verhouding*

Ook inhoudelijk wreekt zich dit tekort in zijn christendomtheorie. Vanuit het bredere christendomdebat illustreer ik dat op drie punten. In de sociologische theorie van Stark wordt een situatie van 'establishment' beschouwd als een structuur die zich niet alleen binnen de christelijke traditie voordoet. Bovendien onderscheidt Stark aan 'establishment' enkele algemene kenmerken met een antropologisch karakter. Ook Lambert ziet een bredere sociale context, die al ontstaan is voor de christelijke jaartelling. O'Donovan verbindt 'christendom' echter op een zeer inhoudelijke manier met de theologische categorie van een 'christian era' en de combinatie van seculariteit en historische invloed van Christus' regering. Daarmee brengt hij iets in beeld waaraan de sociaal-wetenschappelijke benadering inderdaad voorbijgaat. Omgekeerd vergt zijn theologische theorie dat hij deze sociaal-wetenschappelijke opties ten minste inhoudelijk bespreekt en het materiaal waarop zij berusten ook vanuit zijn invalshoek weet recht te doen.

Opvallend is ook dat O'Donovan zich weinig aantrekt van sociologische analyses over de secularisatie of resacralisatie van de samenleving. Met name hun voorspelende pretenties stuiten op zijn scepsis. Toch bevat zijn eigen theorie impliciet ook een 'sociologische' voorspelling. Hij beweert dat 'christendom' vandaag voorbij is en niet meer onze traditie vormt. Daarop bouwt hij aspecten van zijn ethiek. Waar immers uit zijn theologie in een andere context inzet voor een christendommodel zou kunnen volgen, zoekt hij zijn speerpunt in de huidige context elders. Het omgekeerde doet zich voor als sommigen de Engelse situatie van 'Establishment' een restant achten uit een voorgoed voorbij tijd, dat geen recht doet aan de plurale werkelijkheid. O'Donovan weigert dat zo te zien en meent dat zo'n constellatie in beginsel ook vandaag nog past. Leggen wij daarnaast de gedetailleerde sociologische theorie van Lambert met aandacht voor zowel seculariserende als resacraliserende tendensen, dan blijven O'Donovans impliciete oordelen daarbij achter. Zijn theorievorming schiet tekort waar zich onherroepelijk raakvlakken voordoen met het onderzoeksterrein van de sociale wetenschappen.

In de derde plaats zou hij nadrukkelijker inzichten uit de sociale wetenschappen moeten verwerken rond de vraag of elke samenleving een religieus midden behoeft. Enerzijds verzet hij zich immers op theologische gronden tegen een 'civil religion', anderzijds betoogt hij vanuit de theologie van Augustinus dat het noodzakelijke 'common good' van een samenleving eigenlijk een religieus gekleurd 'common object of love' is. Vervolgens stelt hij de keus tussen de ware God en de afgoden, wat reserve oplevert ten opzichte van het streven naar 'een religieus centrum'. Het blijft onbevredigend hierover alleen theologisch te spreken en daarbij niet de theorievorming binnen de sociale wetenschappen te verwerken. Bij O'Donovans model past de gedachte dat de vorming van dit midden geen collectief na te streven project is, maar tot stand komt onder Gods voorzienigheid. Toch maakt het voor de politieke ethiek veel uit hoe deze stand van zaken in de praktijk ligt. Als zo'n religieus midden niet echt nodig blijkt te zijn, wordt het ook minder voor de hand liggend om in het publieke debat openlijk christelijke bijdragen te leveren. Juist O'Donovans

tussen theologie en sociologie, Kampen: Kok, 1993, m.n. 69. 74-85; A.L.Th. de Bruijne, 'Gereformeerde theologie vandaag', in: A.L.Th. de Bruijne (red.), *Gereformeerde theologie vandaag, oriëntatie en verantwoording*, Barneveld: de Vuurbaak, 2004, 11-29, 17. 25v; Kees de Ruijter, *Meewerken met God, Ontwerp van een gereformeerde praktische theologie*, Kampen: Kok, 2005, 58-79.

politieke ethiek binnen de actuele westerse context vraagt erom dat hij deze sociaal-wetenschappelijke kwesties niet laat liggen.³⁸⁶

De spiegel van het bredere christendomdebat laat ook zien dat O'Donovans theorie te weinig expliciet de eerdere debatronden verwerkt. Nu is dat een kenmerk van het gehele (in Amerika geboren) politiek-ethische christendomdebat. Het zou daarom eerder een verwijt moeten zijn aan voortrekkers van dat debat, zoals Yoder en Hauerwas. Doordat O'Donovan op hen reageert, deelt hij als vanzelf in deze trek van het debat. Specifiek voor O'Donovan is echter de constatering dat eerdere anglicaanse theorievorming rond 'christendom' nadrukkelijker in beeld had kunnen komen. Met name het al dan niet aanwezig zijn van een lijn tussen zijn eigen theorievorming en de benadering van de 'Christendomgroup' had een nadrukkelijker verwerking van bijdragen uit die eerdere debatronde wenselijk gemaakt. Dat spreekt te meer wanneer wij ons realiseren dat de 'Christendomgroup' op haar beurt onderdeel vormde van een bredere christelijk-sociale beweging in Europa én Amerika.

³⁸⁶ Mijn evaluatie concentreert zich op de christendomtheorie. Met O'Donovans bredere politieke theologie kan mijn kritiek op zijn eenzijdig theologische benadering echter geïllustreerd worden. In 3.6.2 en in 4.3.1 stuiten wij op zijn visie op 'representatie'. Enerzijds is zijn theologische invalshoek verrassend en verhelderend binnen de actuele politieke bezinning. Zij wordt rond de thematiek van 'representatie' ook bevestigd door recent staatsrechtelijk onderzoek (Hoogers, *Verbeelding*, 280-286). Anderzijds vergeet hij op zijn beurt deze theologische benadering te verbinden met actuele politicologische debatten en inzichten. Daarbinnen wordt onderscheiden tussen een vroege parlementaire vorm van representatie en een daarop volgende variant waarin politieke partijen centraal staan. Deze laatste verkeert momenteel in een crisis. Volgens sommigen komt daarmee het beginsel van 'representatie' zelf in geding. Anderen zien dit beginsel zich echter handhaven in een nieuwe en zelfs veelbelovende vorm van 'audience'-democratie. Nergens in O'Donovans theologisch-historische benadering vindt aansluiting plaats aan deze politicologische bezinning. Dat vermindert de doeltreffendheid en overtuigingskracht van zijn visie en van het appèl om de theologie in dit soort debatten weer serieus te nemen. Bovendien mist O'Donovan daardoor een nuttige kritische spiegel. Constateert hij terecht een 'crisis' rond 'representatie' of kan het ook gaan om een verdere ontwikkeling? Verdedigt hij niet gewoon het klassieke parlementaire stelsel tegen het daarop volgende partijenmodel en voert hij daardoor geen achterhoedegevecht? Is zijn kritiek op de dominantie van de media wellicht toch te eenzijdig? Zou zo'n 'audience'-representatie niet goed passen bij zijn meer affectieve benadering? Hier wreekt zich een te eenzijdig (bijbels- of systematisch-) theologisch discours rond een praktische en ethische thematiek (Manin, *Principles*, 202. 206. 218; De Smaele, *Representatie*).

7 O'Donovan en het politiek-ethische christendomdebat

In het vorige hoofdstuk zette ik O'Donovans christendomtheorie in de context van het bredere christendomdebat. Dat leidde tot een eerste evaluatie. In dit hoofdstuk rond ik mijn onderzoek af door O'Donovans theorie te plaatsen binnen het smallere politiek-ethische debat waar zij in eerste instantie thuis hoort. Dat leidt tot een tweede evaluatie waarin de nadruk meer dan in het vorige hoofdstuk ligt op theologisch-ethische elementen. Het blijft echter gaan om de theoretische vruchtbaarheid van zijn theorie in het christendomdebat.

Het Angelsaksische politiek-ethische christendomdebat kent een binnenste en een buitenste cirkel. In de binnenste cirkel botst de traditie van Yoder en Hauerwas met de benadering die de christelijke overtuiging beschouwt als leverancier van een gewenste 'civil religion'. De buitenste cirkel omvat de tegenstelling tussen liberalisme en theocratie (of klassiek 'christendom'). Deze twee opties bepalen niet het directe front, maar staan als alternatieven voor 'civil religion' wel tegenover elkaar. Bovendien staan zij beide ook tegenover Yoder en Hauerwas. O'Donovan vormt een onafhankelijke vijfde optie. Datzelfde geldt voor de benadering van het zogenaamde 'principled pluralism', die onder invloed staat van de Nederlandse neocalvinistische traditie van Abraham Kuiper en ook van het rooms-katholieke denken.

Deze schets van de debatfronten blijft schematisch. In de tekening van de posities stileer en construeer ik. Elke positie kent nuances en variaties. Soms overlappen zij elkaar, zoals binnen een christen-democratische benadering.³⁸⁷ Om de structuur van het debat te laten uitkomen en daarmee het eigene van O'Donovans positie, is deze stilering echter toch zinvol.

In het vervolg typeer ik bij elke optie eerst de opvatting over 'christendom'. Daarna vergelijk ik deze met O'Donovan. Achtereenvolgens bespreek ik 'civil religion' (7.1), christendomkritiek (7.2), liberalisme (7.3), theocratie (7.4), en 'principled pluralism' (7.5). Als elke optie besproken is, evalueer ik ten slotte de waarde van O'Donovans theorie (7.6). Dan moet blijken of Wannenwetsch gelijk heeft. Bracht O'Donovan het debat over 'christendom' inderdaad verder?³⁸⁸

³⁸⁷ Een illustratie daarvan levert Murray (*Post-Christendom*, 246v). Na een cultuur- en christendomskritisch, anabaptistisch gekleurd betoog, opteert hij voor een 'principled pluralism', dat juist het cultureel opener neocalvinisme kenmerkt.

³⁸⁸ Het waardeoordeel in zijn woordkeus (hij spreekt van het *bevrijden* van de discussie uit 'Engführungen') laat ik voor zijn rekening (Wannenwetsch, *Gottesdienst*, 259).

7.1 Civil Religion

De benaming ‘civil religion’ (voortaan CR) hanteer ik hier in een brede zin. Ook de recente ontwikkeling van CR in de richting van een ‘public philosophy’ reken ik ertoe. Dat maakt het nodig vooraf het onderscheid met ‘Principled Pluralism’ (PP) te verwoorden. Ook binnen deze benadering wordt immers gepleit voor een ‘public philosophy’ of een ‘public theology’. In de praktijk kunnen CR en PP elkaar overlappen. Ik zie echter een onderscheid rond de vraag of het publieke domein één verenigende levensbeschouwing moet kennen of meerdere die met elkaar concurreren en communiceren. PP opereert met een blijvend pluraal model, terwijl CR in de pluraliteit een verenigend verhaal aanwezig acht of deze pluraliteit telkens weer in zo’n verhaal ziet resulteren.

CR breng ik vooral in beeld via Richard John Neuhaus. Daarbij betrek ik ook Wolfhart Pannenberg, omdat Neuhaus veel theologische inzichten aan hem ontleent. Neuhaus is een prominente speler op het Amerikaanse debatveld. Hij heeft zich zowel over ‘christendom’ als over O’Donovan uitgelaten.³⁸⁹

7.1.1 Civil Religion en ‘christendom’

7.1.1.1 Religieus midden

In Neuhaus’ beroemde boek *The Naked Public Square* gaat hij in op de uitdaging die ligt in de opkomst van een religieuze fundamentalistische ‘Moral Majority’ in Amerika. Zich afzettend tegen het klassieke ‘christendom’ heeft het dominante liberalisme de christelijke religie in de tweede helft van de 20^e eeuw steeds meer verbannen uit het publieke domein. Het centrum van een politieke samenleving kan echter niet ‘leeg’ blijven. Achter de neutrale façade vulde dan ook een agressieve seculiere ideologie het vacuüm op. Deze doet echter geen recht aan de identiteit van de Amerikaanse maatschappij. Dat laat de opkomst van de ‘Moral Majority’ zien. Zij kan aanleiding vormen om te komen tot een aangepaste vorm van ‘christendom’.³⁹⁰

CR steunt sterk op wijsgerige, antropologische en sociologische inzichten. Op basis daarvan stelt CR dat geen samenleving kan bestaan zonder religie, zoals een lichaam een ‘ziel’ nodig heeft. Concreet doelt CR daarbij op iets wat uitgaat boven individu en collectief en waarin de leden van een samenleving samen geloven. Daarin vinden

³⁸⁹ Zie voor civil religion: Leroy S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986; Markham, *Plurality*, m.n. 98-106 (over Bellah). 107-126 (instemmend over Neuhaus). 193vv; voor christen-democratie zie H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christendemocratie*, Budel: Damon, 2003; voor de verbinding tussen civil religion en public philosophy: Richard John Neuhaus in Rouner, *Civil*, 98vv; en: Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent, America in search of a Public Philosophy*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996; en: David Hollenbach, S.J., *The Global Face of Public Faith, Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2003; voor public theology: Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy, Christian Stewardship in Modern Society*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987, 17-35; op een meer pluralistische manier: Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

³⁹⁰ Neuhaus, *Naked*, ix. 5. 9vv. 15. 19. 176. 263v.

zij elkaar en zo zijn zij loyaal aan hun samenleving. Deze 'religie' leidt hen en zij verdedigen haar tegen aanvallen van buitenaf en erosie van binnenuit. In die 'religie' liggen antwoorden op urgente vragen: Wat is onze geestelijke oorsprong? Wat is onze identiteit? Welke waarden houden wij samen hoog? Welke doelen streven wij samen na? Sommigen willen dit gedeelde midden beperken tot moraal of enkele basale overtuigingen. CR meent dat zulke overtuigingen niet los gezien kunnen worden van hun religieuze wortels of zelf een religieuze functie vervullen. CR beschouwt de mens als gemeenschapswezen en ontkent de liberale prioriteit van het individu. CR benadrukt daarom ook de waarde van de verschillende samenlevingsverbanden ('civil society') in onderscheid van de staat. Met het liberalisme deelt CR de stelling dat in het publieke domein alleen geopereerd mag worden met algemeen toegankelijke inzichten en argumenten. Een particulier perspectief kan in een plurale context geen polis funderen. De gedeelde religie is dan ook algemeen toegankelijk en wordt verwoord in begrippen en argumenten die alle leden van de samenleving kunnen meemaken.³⁹¹

Dat een religieus midden onmisbaar is, leert de geschiedenis sinds de Verlichting. Noch de rationaliteit van de Verlichting noch de creativiteit van de Romantiek kon de religie vervangen. Blijft deze echter onherkend, dan ontstaat gemakkelijk een bedreigende situatie voor de vrijheid binnen een samenleving. Vrijheid degenerereert dan tot onverschilligheid en willekeur. Zonder God is alles geoorloofd. Tegelijk heerst onder de schijn van publieke tolerantie een niet onderkende religie. Deze oefent zo een verborgen dwang uit en is dus onderdrukkend. Echte religieuze tolerantie wordt niet bereikt door religie buiten beeld te houden maar alleen op basis van een religie waarin alle leden van de samenleving elkaar vinden.

Hoe is dan de verhouding tussen deze burgerlijke religie en de verschillende religieuze stromingen? Kerken en verwante instellingen moeten niet rechtstreeks opereren binnen het publieke domein. Hun plaats is in de privé-sfeer of op het terrein van de 'civil society'. Daarom is een 'gevestigde kerk' principieel onaanvaardbaar. Het klassieke theocratische 'christendom' moet worden afgezworen. Die traditie bracht maatschappelijke conflicten en zelfs religieoorlogen. Zij strijdt met de noodzakelijke vrede in de samenleving. CR deelt op dit punt dus het verzet van het liberalisme. Ten onrechte schoot dit verzet echter door naar een verbanning van alle religie uit het publieke domein. Er is ook een positieve rol voor de kerken mogelijk. Zij kunnen het individu moreel opvoeden en vormend inwerken op de kleinere gemeenschappen waarin mensen samenleven. Zo kweken zij geschikte burgers en bewerken zij een algemene beschaving. Bovendien is de verdunde algemene religie afhankelijk van de verschillende achterliggende geloofsgemeenschappen, die haar moeten voeden. Sommige aanhangers van CR zien daarin ook een waarborg tegen de 'afgoderij' waartoe een gedeelde religie kan vervallen als zij concurreert met die geloofs-

³⁹¹ Clarke E. Cochran, 'Introduction', in: Mary C. Segers, Ted G. Jelen, *A Wall of Separation? Debating the Public Role of Religion*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, ix-xx, x, xi; Neuhaus, *Naked*, 20-37, 157v, 161; Max L. Stackhouse, 'Public Theology and Christological Politics', in: Mark A. Noll, *Adding Cross to Crown, The Political Significance of Christ's Passion*, Grand Rapids: Baker Books, 1996, 61-77, 63.

gemeenschappen. In de gedeelde religie moet op een civiele manier verwerkt worden wat eerst in de geloofsgemeenschappen aan de orde is.³⁹²

7.1.1.2 Algemene inhoud

Tot de inhoud van dit gedeelde geloof behoren bijvoorbeeld een algemeen spreken over God, waarden als vrijheid, democratie, pluraliteit en tolerantie, nationaal besef en patriottisme waarin de geschiedenis, symbolen of instituties de nationale eenheid markeren. Deze inhouden vormen een erfenis van de vroegliberale periode. Toen kenden de westerse samenlevingen een algemeen gedeelde natuurlijke religie. De verschillende kerkelijke tradities trokken zich terug uit het publieke domein. Op basis van het natuurrecht achtte men rationele uitwisseling en overeenstemming tussen tradities mogelijk. De verschillende religieuze stromingen golden als afzonderlijke takken aan dezelfde stam. Hedendaagse voorstanders van CR passen deze benadering op meerdere punten aan. Zij vervangen dit 'natuurmodel' vaak door een 'historisch model'. De genoemde inhouden zijn niet natuurlijk en daarom niet van toepassing op elke menselijke samenleving. Zij zijn door de westerse geschiedenis gekleurd. Als erfenis van de joods-christelijke traditie zijn zij essentieel voor de westerse wereld. Ook staan hedendaagse voorstanders meer open voor een hernieuwde publieke rol voor de kerken. Daaraan stellen zij echter de voorwaarde dat deze hun dogmatisme afzweren. Bij nader inzien ontstonden religieoorlogen namelijk niet als gevolg van die publieke rol op zichzelf maar doordat geloofsgemeenschappen in het publieke domein hun eigen waarheden verabsoluteerden. Inmiddels beseffen wij beter dat al ons kennen van de waarheid tot aan het eschaton provisioneel blijft. Dat moet ons in het heden bescheiden maken. Het is bij nader inzien ook niet mogelijk om los van de geloofsgemeenschappen te komen tot een algemene natuurlijke religie. Daarom legt men nu nadruk op de noodzaak van convergentie en oecumene tussen die geloofsgemeenschappen. Evenmin ziet men het nog als vruchtbaar om de natuurlijke rede uit te spelen tegen het denken op basis van de openbaring. In plaats daarvan treedt een vorm van denken vanuit openbaring, die zelf algemeen rationeel toegankelijk is. Vervolgens moeten christelijke gemeenschappen beseffen dat ook andere religies en levensbeschouwingen participeren in de gezamenlijke vraag naar God. Die vraag betreft namelijk ten diepste het zoeken naar de ultieme betekenis van alle leven en samenleven. Mits zij dogmatisme en exclusivisme vermijden, kunnen ook andere levensbeschouwelijke stromingen participeren in het rationele publieke debat op weg naar de waarheid. In die weg ontstaat een levensbeschouwelijk gevulde gedeelde traditie. Deze traditie vormt het onmisbare 'midden' van de samenleving. Inhoudelijk gaat het daarbij voor westerse samenlevingen dus om een vorm van cultureel 'christendom' of om de joods-christelijke traditie. In haar eigen voedende en ondersteunende rol in dienst van deze traditie kan de kerk ook bij de overheid in haar eigenheid in beeld zijn, zonder dat deze daartoe haar religieuze neutraliteit prijsgeeft.³⁹³

³⁹² Neuhaus, *Naked*, 156; Stackhouse, 'Public', 74; Hauerwas, 'Critique', 464.

³⁹³ Hauerwas, 'Critique', 465. 470; Wolfhart Pannenberg, 'Christianity and the West: Ambiguous Past, Uncertain Future', *First Things* 48 (December 1994), 18-23, <http://www.firstthings.com> (3-11-2005); Wolfhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik, Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, I. 63vv. 81v. 108; Mary C. Segers, 'In Defense of Religious Freedom',

Theologisch gezien is bij CR dus de verhouding tussen algemene en bijzondere openbaring belangrijk. De bijzondere openbaring wordt veralgemeniseerd of in haar actieradius beperkt tot individu en kerk. Algemene openbaring en algemene genade funderen een gedeelde burgerlijke religie. Daarmee treedt ook de christologie terug ten gunste van de leer over God (de Vader) en de scheppingsleer. Het politieke domein wordt gestuurd door deze en niet door de christologie. Juist het concept 'schepping' leidt tot de universaliteit waar het publieke samenleven om vraagt. De betrekking tot God is voor ieder immers al gegeven met het schepsel zijn. De leer over de 'voorzienigheid' laat zien hoe het in een samenleving met een religieus centrum kan komen tot democratische bloei en nationale zegen. Deze afstand tot de christologie houdt het publieke domein seculier. Juist zo kunnen christenen daarin participeren. Zij leven immers in 'twee rijken'. Wat geldt voor het eschatologische koninkrijk van Christus moet niet rechtstreeks verbonden worden aan de politieke samenleving in het heden, die door schepping en voorzienigheid bepaald is. Christenen mogen dit voluit eschatologische koninkrijk niet naar zich toe trekken. Dat zouden zij doen door een klassiek theocratisch ideaal na te jagen, maar ook als zij zich uit de samenleving terugtrekken in de kerk als vermeende gestalte van dat koninkrijk. Bijvoorbeeld bij Neuhaus is het klassieke tweerijkenmodel gehistoriseerd. Het gaat niet om een geestelijke en een wereldlijke jurisdictie naast elkaar, maar om de verhouding tussen de huidige seculiere geschiedenis en het eschaton. Opvallend is dat wij al bij Neuhaus de uitleg van Romeinen 13 tegenkomen die wij later bij O'Donovan zien. Paulus beperkt de actieradius van de politieke autoriteit tot een tijdelijke resttaak op weg naar het eschaton. Zij moet een gedeeld publiek domein met de bijbehorende burgerlijke religie in stand houden.³⁹⁴

Bellah, die het concept 'civil religion' in de moderne discussies heeft teruggebracht, laat zien hoeveel verborgen theologie in deze benadering schuilt. Hij wijst op 'bijbelse archetypen' in de publieke retoriek binnen de Verenigde Staten. Daarin is sprake van een 'exodus' met een 'beloofd land' dat 'een licht voor de naties is' en een 'uitverkoren volk' op weg naar een 'nieuw Jeruzalem'. Er klinken in verband met de natie uitdrukkingen als 'noodzakelijke offers', 'herrijzen' en 'wedergeboorte'. De nationale geschiedenis kent haar eigen 'profeten' en 'martelaars', 'heilige gebeurtenissen' en 'heilige plaatsen'. Omdat het hier gaat om de 'civil religion' van de samenleving van het heden, moeten wij echter de opvallende conclusie trekken dat al deze termen geen betrekking hebben op het rijk van God zelf maar op doelen die *binnen* de geschiedenis worden nagejaagd. Bader-Saye wijst in dit verband op de retoriek van Amerikaanse presidenten. Ronald Reagan sprak over de 'stad op een berg' en W.J. Clinton zag een 'nieuw verbond'. Volgens Bader-Saye laat CR zien hoe de (christelijke) staten evenals het klassieke 'christendom' de politieke dimensie van de verkiezing van Israël geclaimd hebben. Als tegenhanger daarvan trok de kerk de religieuze dimensie daarvan aan zich.³⁹⁵

in: Mary C. Segers, Ted G. Jelen, *A Wall of Separation? Debating the Public Role of Religion*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, 53-122, 80. 83- 89. 107vv.

³⁹⁴ Neuhaus, *Naked*, 168vv; Stackhouse, 'Public', 65v.

³⁹⁵ Robert N. Bellah, 'Civil Religion in America', *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Volume 96, no. 1 (Winter 1967), 1-21; Hauerwas, 'Critique', 472; Bader-Saye, *Church*, 60. 64-66.

7.1.2 Vergelijking met O'Donovan

7.1.2.1 Overeenkomsten

Tussen CR en O'Donovan bestaan veel parallellen. Beide achten een leeg midden in een samenleving onmogelijk en de suggestie ervan repressief. Alleen een openlijke religieuze invulling van dat midden kan vrijheid hooghouden. Ook publiek ethisch debat vergt een religieuze context. Beide beschouwen de mens als een gemeenschapswezen en zien de samenleving niet met het liberalisme als secundair ten opzichte van het individu.

Zowel CR als O'Donovan menen dat op grond van de geschiedenis het christelijke karakter van de westerse wereld gehonoreerd moet worden. Anders kunnen wij deze niet adequaat kennen en daarbinnen dus niet adequaat handelen. Voor beiden vervult de vroege moderniteit een sleutelrol omdat moderniteit en christelijke religiositeit toen nog samen gingen. Ook bij O'Donovan constateerden wij een beweging van de natuur naar de geschiedenis bij het zoeken naar datgene wat een samenleving verenigt. Beide achten ondanks de pluraliteit in het publieke domein rationele uitwisseling en overeenstemming mogelijk. Theologisch spelen bij beiden rond dit inzicht schepping, voorzienigheid en algemene genade een sturende rol. Evenals Pannenberg spreekt O'Donovan royaler over een publieke functie voor de kerk dan de vroege Verlichting zelf. Beide beseffen dat de voorwaarde daarvoor ligt in oecumenische convergentie tussen de kerken.

Opvallend is ook de parallel in de combinatie van seculariteit en christelijkheid. Ook O'Donovan hangt een 'doctrine of the two' aan. Ook hij waakt tegen een identificatie van het koninkrijk van Christus en de seculiere politieke werkelijkheid. Ook hij ziet nog een resttaak voor de seculiere overheid voor de duur van het saeculum. Zelfs ontstaat door de parallelle behandeling van Romeinen 13 de mogelijkheid dat Neuhaus' (algemeen bekende) boek hem hierin mee beïnvloed heeft. Ook O'Donovan verzet zich tegen terugtrekkende bewegingen in de kerk. Het saeculum is niet het koninkrijk maar staat bij beide wel onder Gods autoriteit. Daarom zijn christenen geroepen om constructief bij te dragen aan het welzijn van hun samenleving.

Beide beogen geen voortzetting van het oude 'christendom', maar geven zich evenmin gewonnen aan het seculiere liberalisme of aan de 'sektarische' christendomskritiek. Er is een seculier terrein waarop religie een centrale rol vervult en waarbinnen christelijke verantwoordelijkheid moet worden gedragen.

7.1.2.2 Christologisch verschil

Als de overeenkomsten zo ver gaan, valt O'Donovans scherpe kritiek op CR des te meer op. Hij ziet CR als 'antichristelijk' en afgodisch. Deze kwalificaties komen voort uit een ingrijpend verschil in de christologie. CR kan in het algemeen van religie spreken en Christus' betekenis toespitsen op het persoonlijke heil. O'Donovan opereert exclusief christologisch. De samenleving moet niet 'een' religieus midden hebben, dat in het Westen het beste christelijk kan zijn. Alle menselijke samenleving bestaat alleen onder de autoriteit van God en dat is sinds het Christusgebeuren de autoriteit van Christus als Gods representant. Elke transcendente

representatie die buiten Hem omgaat, steekt Hem naar de kroon. Zo'n representatie cirkelt niet rond het rijk van Christus maar rond de natie. Daarin blijkt een potentieel antichristelijk en afgodisch karakter.

De politiek gekleurde visie op Christus' persoon en werk bij O'Donovan staat haaks op de religieuze en geestelijke invulling bij CR. Waar bij O'Donovan Christus en de politieke realiteit wel met elkaar in botsing moeten komen, kan CR beide harmoniseren door elk een eigen domein toe te bedelen. O'Donovan heeft dan ook bezwaar tegen de dienende plaats die religie en kerk bij CR ontvangen ten opzichte van natie en publiek domein. Zij worden gewaardeerd vanwege de bijdrage die zij leveren aan samenbinding en morele vorming. O'Donovan ziet dit omgekeerd. De politiek bestaat juist ter wille van de missie van de kerk en dus in dienst van het koninkrijk van Christus.

Dit christologische verschil veroorzaakt ook een ecclesiologisch verschil. Voor O'Donovan vormt de kerk de politieke gemeenschap van de toekomst, al blijft haar politieke identiteit in het heden verborgen. Dat politieke karakter komt echter publiek tot uiting in haar profetische volmacht en in het feit dat de bestaande politieke samenleving haar spreken serieus zou moeten nemen. Daarmee strijdt de gedachte van CR dat in het publieke domein alleen relevant is wat binnen de algemeen erkende religie valt. Volgens O'Donovan strijdt het met het wezen van de kerk om haar met haar exclusieve belijdenis van het politieke terrein te weren.

O'Donovan staat daarom ook positiever ten opzichte van een 'gevestigde kerk'. Voor CR is 'establishment' buiten de orde omdat dit de vrijheid en algemeenheid van het religieuze midden aantast. Omdat dit midden bij O'Donovan echter niet door religie maar door Christus bezet wordt, is een bijzondere positie voor de kerk niet meer ondenkbaar.

Het verschil rond de christologie brengt ook tot een confrontatie in de leer van schepping en voorzienigheid. Voor O'Donovan gaat het daarbij niet om neutrale algemeen gedeelde en toegankelijke terreinen die eventueel een gedeelde religie kunnen funderen. Schepping en voorzienigheid zijn alleen kenbaar in Christus. Als algemene openbaring en genade een vorm van gemeenschappelijkheid mogelijk maken, staat dat voor hem niet los van Christus. Tussen CR en O'Donovan is de verhouding van universaliteit en particulariteit tegengesteld. Juist in zijn particulariteit ligt volgens O'Donovan de universele betekenis van Christus en alleen zo blijkt ook de universaliteit van schepping en voorzienigheid. Daarom kan hij anders dan CR in het publieke domein niet volstaan met een verdunde algemene waarheid. Eerst moet de particuliere waarheid in Christus aan de orde komen. Bij CR bestaat er een samenhang tussen de inzet bij schepping, voorzienigheid en algemene godsleer en de ruimte die zij biedt aan zelfstandige antropologische en sociologische inzichten. O'Donovans christologische insteek laat deze ruimte veel minder. Christologie en ecclesiologie vormen de sleutel, zodat deze afzonderlijke algemene kennis niet nodig is of daarin al besloten ligt.

7.1.2.3 Geschiedbeschuwing

In het verlengde van het christologische onderscheid, verschilt ook de geschiedbeschuwing. O'Donovan beschouwt CR als conservatief historistisch. Na het wegvallen van de natuurlijke basis greep men immers naar de nationale historie om de

(religieuze) identiteit van de samenleving te funderen. Volgens O'Donovan leidt dat tot het fixeren van een bepaalde fase uit de historie, namelijk die van de joods-christelijke wortels. Uit naam daarvan worden eventuele alternatieven, zoals een seculier geloof of de islam, afgeweerd. Er bestaat echter geen principiële reden waarom niet ook een andere fase gecanoniseerd zou kunnen worden. O'Donovans christologisch bepaalde visie op de geschiedenis ziet het Christusgebeuren als normatief. Perioden uit de geschiedenis zelf blijven relatief en kunnen alleen maar normerend zijn voorzover zij aan dat Christusgebeuren recht doen. Bovendien bevestigt het Christusgebeuren de geschapen orde. Daarom is O'Donovan, bij een gelijke nadruk op de geschiedenis tussen hem en CR, beter in staat tegelijk elementen uit de natuurrechtstraditie te behouden.

O'Donovan kan ook onbevangerder dan CR omgaan met nieuwe historische constellaties. Omdat zijn vaste punt in het Christusgebeuren en de daardoor ontsloten orde van Gods werken ligt, valt wisseling in de geschiedenis beter te dragen. Zo wil hij met CR de historisch gegroeide identiteit van een samenleving respecteren als een door Gods voorzienigheid geleide realiteit. Dit historisch gegroeide is echter niet absoluut. Mits op een niet revolutionaire wijze kunnen constellaties zich wijzigen. Ook daarin is dan Gods voorzienigheid. Dit verschil blijkt eveneens rond de doelen van een concrete samenleving. CR leidt zulke (religieus bepaalde) doelen van het nationale bestaan af uit de geschiedenis en geeft ze vervolgens een zekere absolute waarde in het licht van de voorzienigheid. Illustratief is het spreken over een historische roeping voor een natie, zoals CR dat doet binnen de Verenigde Staten. O'Donovans doelen zijn bepaald door Christus' regering over het saeculum. Elke politieke gemeenschap dient hetzelfde doel, namelijk het provisorisch recht. Dat voorkomt een verabsolutering van zo'n gemeenschap en haar doelen. Dat gelijk blijvende doel kan ook in andere constellaties gediend blijven. Vergaande ambities rond een wereldhistorische bestemming van een natie worden in O'Donovans theorie principieel uitgesloten.

In de omgang met de concrete westerse geschiedenis bestaat een verschillende taxatie van de rol van de godsdienstoorlogen. Waar CR deze met het liberalisme beslissend acht voor het verdwijnen van 'christendom', spelen zij volgens O'Donovan niet zo'n grote rol. Hij verdenkt CR hier van een lutheraans vooroordeel. Om de tweerijkenleer te handhaven moet men de schade van confessionele politiek overdrijven. Omgekeerd is natuurlijk ook bij O'Donovan zo'n belang aanwezig. Om een publieke plaats voor de christelijke religie hoog te houden, moet hij benadrukken dat daarvan niet per definitie 'oorlog' komt.

O'Donovans christologisch bepaalde leer van schepping en voorzienigheid leidt in combinatie met een wijsgerig verschilpunt ook tot een andere kijk op kennen. CR streeft vanuit schepping en voorzienigheid naar een algemeen aanvaarde traditieonafhankelijke religie. Men vertrouwt daarbij op de mogelijkheid van rationele consensus. Daarin blijkt een 'moderne' denktrant. O'Donovan is meer bepaald door de 'postmoderne' context. Niemand kan kennen en argumenteren buiten een specifieke narratieve context. Voor een christen gaat het daarbij om Gods openbaring in Christus en de kerk. Toch vertrouwt ook hij op de mogelijkheid van rationele consensus. Daartoe moet echter niet geopereerd worden vanuit de illusie van traditieonafhankelijkheid en neutraliteit. In het bijzonder als argumenten in hun natuurlijke context

staan, kan hun kracht duidelijk worden. Dat er ook tussen tradities herkenning en overtuiging mogelijk is, komt volgens hem doordat alle mensen te maken hebben de orde van de schepping. Daarom kunnen christenen ook in andere benaderingen fragmenten van waarheid herkennen. CR wil in het publieke domein delibereren zonder beroep op levensbeschouwelijk gezien particuliere perspectieven. Concreet blijkt dat wanneer westerse christen-democratische partijen hun christelijke inzichten eerst vertalen in algemeen te beargumenteren waarden voordat zij het publieke domein daarmee betreden. O'Donovan is daarover kritisch. Die anonimiserende werkwijze doet geen recht aan de christologisch bepaalde profetische roeping, is kentheoretisch beschouwd achterhaald, en dient ook in de praktijk het begrip niet optimaal. O'Donovan heeft daarbij geen bezwaar tegen de vertaling in zulke waarden, maar wel tegen het weglaten van hun inzichtgevende christelijke context. Hij vergelijkt dat met het manna van gisteren dat niet bewaard moet worden tot vandaag omdat het anders vanwege de wormen oneetbaar wordt.

Het beslissende gevolg van het christologische verschil tussen CR en O'Donovan zie ik ten slotte in de eschatologie. Zelfs als een aanhanger van CR O'Donovan volgt door de christologie centraal te zetten en Christus' persoon en werk politiek in te kleuren, zou CR immers nog gehandhaafd kunnen blijven. De diepste reden dat de wegen uiteengaan, ligt echter in een verschillende eschatologie. CR reserveert het eigenlijke werk van God in Christus en ook het koninkrijk voor het eschaton, dat zij beschouwt als principieel toekomstig. Daarmee zou de botsing met het domein van de aardse politiek die in de genoemde christologie schuilt, vooruitgeschoven worden naar de toekomst. Het saeculum kan niet rechtstreeks christelijk bepaald raken, maar wordt hoogstens indirect historisch beïnvloed. O'Donovans barthiaanse eschatologie zet bij hem de zaak op scherp. Het eschaton is al ingetreden en bepaalt het saeculum sindsdien. Daarom moet de politieke werkelijkheid bij O'Donovan wel het stempel van Christus dragen en is een publieke rol voor de christelijke waarheid en de kerk passend.

Deze analyse kan ik illustreren met de eschatologie van Pannenberg, over wie ik eerder opmerkte dat hij Neuhaus heeft beïnvloed. Pannenberg ziet het eschaton principieel als een toekomstige werkelijkheid, die weliswaar haar schaduwen vooruit werpt. Het Christusgebeuren vormde er de beslissende prolepsis op en kan ook verdere proleptische effecten in gang zetten tijdens de geschiedenis. Bij O'Donovan schuiven de tijden over elkaar heen. Daardoor behoudt hij een echt saeculum, maar niet zonder eschatologisch stempel daarop. Bij Pannenberg blijft het saeculum voluit saeculum en kunnen Christus en kerk hoogstens verborgen, proleptisch en dus indirect daarbinnen effectief worden. Extreem gesteld: al zou een 'civil religion' nooit meer dan antichristelijk en afgodisch genoemd kunnen worden, dan nog kunnen christenen in het heden geen hogere verwachtingen koesteren. Nu al een publieke erkenning van Christus en een publieke plaats voor zijn kerk nastreven, is voortijdig grijpen naar het eschaton.

7.2 Christendomkritiek

De tegenpool van CR is de christendomkritiek (voortaan CK) van theologen als Yoder en Hauerwas. Hun aanval op 'christendom', waartoe zij ook CR rekenen, heeft het actuele politiek-ethische christendomdebat losgemaakt. In mijn beschrijving oriënteer ik mij vooral op Hauerwas.³⁹⁶

7.2.1 Christendomkritiek en 'christendom'

7.2.1.1 Strijdig met het kruis

De kritiek van Hauerwas betreft zowel klassieke als moderne vormen van 'christendom'. Toch ligt zijn eerste front bij de Amerikaanse christenen en theologen met een CR-positie. Met name de gedachte dat de Amerikaanse liberale democratie met de daarin hoog gehouden westerse waarden en mensenrechten als seculiere vorm van christelijk geloof gewaardeerd moet worden, stuit op verzet. Volgens CK vormt deze gedachte een logisch vervolg op het klassieke 'constantinianisme'. Beide verbinden het evangelie met geweld en dwang. Dat strijdt met de aard van de vrede van Christus die alleen geestelijk wil overwinnen. De erkenning van Christus' koningschap moet voortkomen uit vrijwillige overtuiging. 'Christendom' leidt tot ondiepe 'christelijkheid' zonder overtuiging en werkelijk christelijke praktijken. Onder macht verstaat CK niet alleen politioneel of militair geweld, maar ook de vorming van meerderheden of het opleggen van een cultuur of moraal aan de samenleving. Dat alles strijdt met de geweldloosheid van Christus' koninkrijk.³⁹⁷

Bovendien compromitteert deze verbinding het evangelie en vertekent zij de aard van de kerk. Al tijdens het klassieke 'christendom' veranderde de beoogde dienst van de staat aan de kerk in een dienst door de kerk aan de staat. Soms sanctioneerde de kerk politieke macht. Soms trok zij zelf deze macht naar zich toe. In CR als moderne vorm van 'christendom' blijkt deze trek doordat het christelijk geloof moet dienen om de staat te voorzien van de gewenste samenbinding. De kerk moet zich schikken in de patronen van de politieke samenleving en zich een plaats laten toebedelen in de privé-sfeer of te midden van andere verbanden die samen de 'civil society' vormen. Zij geldt als nuttig zolang zij de 'civil religion' voedt en mensen moreel vormt tot goede burgers. De kerk is echter alleen aan Christus gebonden en staat vrij ten opzichte van alle instanties. Zij vormt een nieuw volk dat de kaders van bestaande naties doorbreekt. Zoals het klassieke 'christendom' een tot staat verworden kerk verafgoodde, met godsdienstoorlogen als triest dieptepunt, leidt het moderne 'christendom' tot afgoderij met de religieus bepaalde natiestaat. In beide gevallen verdwijnt de kerk uit beeld.³⁹⁸

³⁹⁶ Zie ook James Wm. McClendon, *Ethics*, Systematic Theology Volume 1, Nashville: Abingdon Press, 1986; en veel al genoemde werken, zoals Hall, *End*, Guroian, *Ethics*; Murray, *Post-Christendom*; Wright, *Disavowing*, 71v; Wright, 'Re-inventing'; Chung, *Ecclesiology*, 108v. 137vv.

³⁹⁷ Hauerwas, 'Critique', 459. 462. 465vv; Hauerwas, *After*, 15. 72v. 89; Hauerwas, *Peaceable*, xvi. 12v.

³⁹⁸ Stanley Hauerwas, 'Reforming Christian Social Ethics: Ten Thesis', in: Berkman, Cartwright, *Hauerwas*, 111-115, 114; Hauerwas, *After*, 29vv; Hauerwas, *Peaceable*, x.

Christus verkeerde in deze wereld juist op de manier van het kruis. Zo werd hij publiek zichtbaar, terwijl zijn opstanding een verborgen realiteit bleef. Die opstanding blijft in de huidige geschiedenis verbonden aan dat kruis en leidt nog niet tot een vernieuwde publieke orde. Christus' regering in het heden blijft verborgen. Zijn koninkrijk is een toekomstige werkelijkheid. De schepping en de samenleving van het heden kunnen daarvan nog geen gestalte vormen. Ook het publieke leven van de kerk staat in het teken van het kruis. Gods waarheid blijft omstreden. De kerk vormt principieel een vervolgte minderheid binnen een samenleving die haar niet werkelijk kan aanvaarden. Ook CK kent de belofte dat christenen met Christus zullen regeren, maar betreft deze exclusief op het eschaton. 'Christendom' opereert volgens CK met een valse 'realised eschatology'. Christenen moeten niet streven naar christelijke invloed op het publieke domein en dus ook niet naar macht of meerderheden. Zij moeten toeleven naar het eschaton.

7.2.1.2 Kerk en politiek

Dat evangelie en politiek onverenigbaar zijn, blijkt bij CK in het politieke karakter van kerk en evangelie zelf. Zij horen bij het komende rijk van God. Aardse rijken staan aan de kant van de 'machten', die Christus aan het kruis heeft overwonnen. Christelijke politiek heeft betrekking op dit rijk van God en niet op aardse politieke realiteiten. Gods rijk is gebouwd op waarheid, aardse rijken niet. Zij zijn niet met elkaar verbonden en liggen niet in elkaars verlengde. Christenen moeten hun leven niet invullen in de kaders van algemeenheid en universaliteit die de publieke samenleving stelt. Hun context van leven is het rijk van God en dus de ogenschijnlijk particuliere setting van de christelijke gemeenschap. Juist zo zijn zij van waarde voor hun omgeving. Als de kerk werkelijk kerk is, wordt duidelijk dat de wereld niet de kerk en ook niet het koninkrijk is. De kerk *heeft* geen sociale ethiek maar *is* een sociale ethiek. Christenen leven een andere samenleving voor en nodigen hun omgeving zo uit tot hun schijnbaar particuliere perspectief als de eigenlijke universaliteit van God. Met het oog hierop wijst CK de liberale scheiding tussen privé en publiek domein van de hand. Deze scheiding is bedoeld om kerk en evangelie op een zijspoor te zetten. Elk leven speelt zich af binnen een publiek domein: dat van de seculiere samenleving met universele pretenties voor het heden, of dat van de kerk als universele samenleving van de toekomst. Christenen moeten daarom in de ethiek niet de moderne universaliteitsvraag stellen: wat zou er gebeuren als iedereen 'dit' zou doen (bijvoorbeeld kiezen voor pacifisme)? Zij moeten omgekeerd vragen wat het zou betekenen als niemand 'dit' zou doen of als zij 'dit' niet zouden doen.³⁹⁹

Deze visie houdt niet in dat CK de seculiere politiek onbelangrijk vindt. Deze vervult een functie in het kader van Gods voorzienigheid. Zelfs kunnen aanhangers van CK hier spreken van algemene genade. Dat God aardse regeringen en hun macht en gewelddoelsoefening gebruikt voor zijn doel, blijft echter een zaak van geloof. Het valt niet na te rekenen en kan geen uitgangspunt voor christelijk politiek-ethisch handelen vormen. Deze overheidsfunctie heeft niet christelijk gelegitimeerd en van een christelijk ethos voorzien te worden. Van de overheid moeten wij alleen maar vaststellen dat zij er onder Gods voorzienigheid is. Dat roept de vraag op wat

³⁹⁹ Hauerwas, 'Reforming', 113; Hauerwas, 'Critique', 474v.

een regeerder moet doen zodra hij bekeerd zou worden, zoals eens de Romeinse keizer. CK zegt niet bij voorbaat dat deze zijn plaats moet opgeven. In ieder geval is een verchristelijking van het bestaande 'keizerschap' niet de bedoeling. Laat zo'n regeerder de praktijken toepassen die hij leerde in de kerk. Daartoe behoort bijvoorbeeld het afzien van geweld. Vroeg of laat zal dit onverenigbaar blijken met die regeermacht. De weg van het kruis wordt uiteindelijk niet getolereerd. Het is echter mogelijk dat zo'n radicale christelijke opstelling incidenteel positief effect sorteert.⁴⁰⁰

Christenen moeten zich dan ook niet terugtrekken uit de samenleving. Juist als zij hun ambities van machtsverwerving en richting wijzen opgeven, kunnen zij daarbinnen des te beter dienstbaar zijn. CK doelt daarmee niet op een architectonische strategie om de samenleving christelijk te beïnvloeden. Deze strategie komt voort uit een verkeerde eschatologie. Christenen dienen hun omgeving als vreemdelingen en asielzoekers. Ze zijn erop uit te overleven tot het koninkrijk komt. Zij leren daartoe 'overlevingsvaardigheden' aan. Vaak komt dat neer op 'doormodderen met de bijbel'. Dat leidt vroeg of laat tot lijden en martelaarschap. De kern van christelijke politiek is dan ook de 'kunst om te sterven'. Toch doet dit hun omgeving goed. Tot die 'overlevingsvaardigheden' behoren namelijk behalve gebed ook getuigenis en zending. Bij 'getuigenis' gaat het ook om daden van vriendelijkheid, geweldloosheid, naastenliefde en vijandsliefde. Zelfs kan erbij horen de advisering van de regeerders op weg naar een oplossing voor een concreet probleem. Deze vorm van dienstbaarheid verricht de kerk dus op haar eigen voorwaarden en niet op die van de omringende samenleving.⁴⁰¹

In verband hiermee moeten christenen ook het funderingsdenken afzweren. Dat typeert het liberalisme en ook CR. Daarbij zoekt men een algemeen en zeker fundament waarop rationele en voor ieder inzichtelijke conclusies worden gebouwd. In de theorie domineren principes en concepten, in de praktijk rationele strategieën. Dit funderingsdenken gaat terug op een ontsporing van het klassieke 'christendom'. Dat presenteerde de christelijke waarheid in algemeen menselijke kaders. Modern 'christendom' zet dat in een liberale context voort en vraagt daarom van christenen hun particuliere perspectief te vertalen in een universeel kader. Aanvankelijk berustte Hauerwas' kritiek in dit opzicht op een narratieve, postmoderne rationaliteitsopvatting. Denken en leven blijven altijd particulier, want traditiegebonden en lokaal beperkt. Tussen verschillende tradities en lokale gemeenschappen ligt geen rationele brug. Alleen de overname van het perspectief van de ander bewerkt een toe-eigening van diens waarheid. Later relativeert Hauerwas deze pluralistische benadering als een nieuwe algemeenheid, waarin kerk en evangelie worden ingepast. In plaats daarvan komt de exclusieve inbedding van alle christelijke leven en denken in de unieke gemeenschap van de kerk. De kerk komt epistemologisch voor de wereld.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 52; Hauerwas, 'Critique', 475; Murray, *Post-Christendom*, 102v.

⁴⁰¹ Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 42, 49, 54; Hauerwas, 'Critique', 479; Hauerwas, 'Reforming', 114; Hauerwas, *After*, 43; Wright, *Disavowing*, 72.

⁴⁰² Hauerwas, *After*, 16, 37; Hauerwas, *Peacable*, xxiv, 10v.

7.2.2 Vergelijking met O'Donovan

7.2.2.1 Overeenkomsten

Tussen CK en O'Donovan bestaan sterke overeenkomsten. Christus' persoon en werk, het koninkrijk en de kerk gelden voor beide als politieke werkelijkheden. Bij beide impliceert dat een botsing met de politieke autoriteit en de samenleving uit het saeculum. Deze zijn principieel concurrerend. Daarom kunnen aardse rijken niet worden opgenomen in het koninkrijk van God. Bij beiden ontstaat deze botsing door het eschatologische karakter van Christus' werk. Hij lost de aardse rijken voorgoed af.

Parallel loopt ook de invloed van de postliberale context. CK en O'Donovan beschouwen leven en denken als ingebed in een traditie, en zoeken daarbij een derde weg tussen modernistisch funderingsdenken en communitaristisch gemeenschapsdenken. Als ook de liberale traditie zonder het te willen weten ingekaderd is in een gemeenschap met een particulier verhaal, staat altijd gemeenschap tegenover gemeenschap. De eigenlijke vraag wordt dan die naar de ware gemeenschap tegenover de onechte. Beide kijken dan exclusief naar de kerk. Dat is maar niet een van de mogelijke gemeenschappen, maar de enige die deelt in de realiteit van het koninkrijk en zo blijvend kan zijn.

CK en O'Donovan keren zich ook samen tegen hetzelfde front, namelijk CR. Beide maken er bezwaar tegen dat de christelijke waarheid op de algemene noemer van 'een' religie staat. Wordt zij langs die weg dienstbaar gemaakt aan een politiek ideaal, dan breekt dat haar profetische kracht. Ten onrechte verdwijnt daarbij de universele pretentie van de kerk en wordt deze opgeborgen in het particuliere domein of de 'civil society'. Beide uiten in dit verband hun afkeer van het publieke substituuat van de kerk in de vorm van de natie, concreet van Amerika als 'christelijke natie'.

7.2.2.2 Al reeds of nog niet

Toch gaan ook de verschillen tussen CK en O'Donovan diep. Hauerwas ziet het klassieke 'christendom' uiteindelijk als de wortel van moderne ontsporingen, terwijl O'Donovan juist de breuk met die traditie als oorzaak beschouwt. Hauerwas ziet 'christendom' als ontrouw aan het evangelie en O'Donovan als voorbeeldlezing van dat evangelie. Achter dit verschil ligt meer dan een uiteenlopende historische evaluatie. Er zijn ingrijpende theologische verschillen aan de orde.

Deze verschillen betreffen de christologie, de eschatologie en de ecclesiologie. CK stelt in de christologie het kruis centraal, O'Donovan de opstanding. Bij O'Donovan leidt de actuele regering van de opgestane Christus daarom al tot een empirische nieuwe publieke realiteit waarmee christenen praktisch-ethisch kunnen opereren. Hauerwas houdt het vanwege de principiële verborgenheid van de opgestane bij een vorm van 'overleven' in het teken van het kruis. Hierin besloten ligt hetzelfde verschilpunt als tussen O'Donovan en Barth naar voren kwam. Dat de opstanding nu al historisch effectief wordt, hangt bij O'Donovan samen met de aanraking tussen 'oud' en 'nieuw' in Jezus' advent. Bij CK speelt deze geen zelfstandige rol.

Daarmee komt een verschil in de eschatologie in beeld. CK verwijt O'Donovan dat bij hem het 'al reeds' te veel domineert. Christus' koninkrijk is immers al een werkelijkheid in het heden. Op die manier wordt het mogelijk om nu al te gaan leven

binnen de door God geschapen en te voltooien morele orde. Zo worden zelfs in het saeculum effecten van Christus' regering zichtbaar. Als gevolg van dit verschil ontvangen schepping en voorzienigheid bij beiden een andere plaats. Bij O'Donovan komen deze empirisch in beeld vanuit de opstanding, terwijl CK ze alleen ziet als een zaak van geloof. Hauerwas gelooft daarom wel dat schepping en voorzienigheid en Christus' regering op elkaar betrokken zijn, maar dat heeft geen concrete gevolgen voor het handelen. Ook ziet hij het overheidsgezag wel in het licht van deze voorzienigheid, maar dat leidt niet tot het nemen van politieke verantwoordelijkheid. Niet voor niets wijst CK de scheiding tussen privé en publiek af, terwijl O'Donovan door Gods voorzienigheid steeds weer merkbaar een publieke sfeer ziet ontstaan die mensen samenbindt en waarin ook de kerk participeert. In de realiteit van voorlopig rechtzettend oordelen wordt Gods voorzienigheid op zo'n manier publiek dat dit het menselijk handelen kan sturen. O'Donovan verwijt op zijn beurt dan ook aan CK dat dit de eschatologie importeert in de ethiek en daarbinnen vervolgens behandelt als een alternatieve praxis.⁴⁰³

Ecclesiologisch lijkt het verschil tussen beiden samen te vallen met Troeltschs 'kerk-type' en 'sekte-type'. Beide wijzen Troeltschs indeling echter af. Hauerwas beschouwt zichzelf als 'katholiek' en ook O'Donovan noemt de kerk van de catacomben 'katholiek'. Toch wijst Troeltsch hier de weg. O'Donovan staat een volkskerk voor, waarin de grenzen tussen kerk en wereld niet empirisch afgebakend zijn. Kerken met een 'vergaderingsconcept' maken van de politieke gemeenschap van de toekomst ten onrechte een tegensamenleving in het heden. De kerk moet wachten op de vervulling van Gods weg met Israël en dus op de aflossing van de politieke autoriteiten uit het heden. Tot zolang bestaat zij in huidige politieke samenleving en vertonen haar institutionele aspecten ook kenmerken van het saeculum. Daarom is ook in de kerk een tweevoud van 'publiek' en 'privé' nog nodig.⁴⁰⁴

CK herkent in de kerk die het Nieuwe Testament tekent en die in de eerste eeuwen bestond, wel een afgegrensde tegensamenleving. Als lichaam of familie is de kerk publiek anders dan de bestaande samenleving. Haar geestelijke bestaan in de hemel vergt al in het heden vormen die bij haar passen. Zij vormt een eigensoortig publiek domein, waartegen zich geen privé-domein moet afgrenzen. Zij moet niet steunen op de politieke vormen uit het saeculum. Op aarde bestaat zij met haar overlevingstactieken tot aan het eschaton als een rondtrekkend volk van vreemdelingen. In navolging van het Nieuwe Testament ziet CK het verstrooide Israël daarbij als model voor het leven in ballingschap. Volgens CK blijft O'Donovan onbedoeld 'supersessionistisch'. Hij ziet Israël en kerk uiteindelijk toch in elkaar opgaan, waarbij de kerk de politieke traditie van Israël alsnog zal erven. Daarin verschilt hij niet van 'christendom', dat hij op dit punt bekritiseert. Hij verschuift slechts het moment. Bovendien kan Israël bij zijn model geen voorbeeld vormen. Als Israël echter een zelfstandig

⁴⁰³ Hauerwas, *Peacable*, xviii; *JW*, 11; ook Cavanaugh wijst dit verschil tussen meer 'not yet' en meer 'already' aan als het contrast tussen Hauerwas en O'Donovan, die hij verder terecht dicht bij elkaar ziet staan vanwege beider nadruk op de politieke aard van de kerk (William T. Cavanaugh, in: Scott, *Companion*, 403vv).

⁴⁰⁴ Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 41; Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 3-1923, 733-737. 790-794; Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie, Ernst Troeltsch Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1996.

spoor mag volgen met een eigen toekomst, kan het een blijvende voorbeeldfunctie vervullen. Men kan zichzelf alleen maar spiegelen aan iets wat echt anders is. Door het verschil in ecclesiologie pakt de principiële overeenkomst tussen beiden in de visie op de politieke aard van koninkrijk en kerk toch tegengesteld uit. O'Donovan ziet christenen nog functioneren in de oude politieke context van het saeculum. CK zet in plaats daarvan de nieuwe politieke context van de kerk. Overigens impliceert dit dat CK op een bepaalde manier een nog sterkere 'realised eschatology' dan O'Donovan aanhangt, namelijk op het punt van de kerk.⁴⁰⁵

7.2.2.3 Dwang en funderingsdenken

Naast theologische verschillen spelen ook andere, bijvoorbeeld in de waardering van de moderne natiestaat. O'Donovan beschouwt deze ondanks dreigende ontsporingen als positieve vrucht van Christus' regering. CK kan dat niet zo zien en constateert dat de natiestaat gebruik maakt van dwang en geweld en daarbij een loyaliteit claimt die alleen toekomt aan Christus. Zo vormt zij een seculier substituut voor de kerk.

Verskil is er ook in de mate waarin beiden kritisch staan ten opzichte van het funderingsdenken. O'Donovan beschouwt niet dat maar het historisme als moderne grondfout. Alleen het vervangen van een funderingsmodel door een narratief model biedt daartegen nog geen verweer. Hij gaat daarom via het Christusgebeuren terug naar de geschapen orde. Bij alle waarde die ook hij toekent aan narrativiteit houdt hij meer ruimte voor gedeelde conceptualiteit en rationaliteit. Volgens CK blijft hij daardoor gevangen in de denkpatronen van 'christendom'. Zo reduceert hij zijn oriëntatie op Israël tot concepten die hij destilleert uit Israëls geschiedenis. Daarbij raakt hij het concrete volk kwijt. O'Donovan beschouwt juist 'christendom' als een te waarden narratieve structuur, waar CK dit met funderingsdenken verbindt. Voor O'Donovan vertelt 'christendom' een christelijk verhaal rond de plaats van politieke autoriteit in het saeculum.⁴⁰⁶

Als gevolg van dit verschil houdt O'Donovan meer verwachting van de rationele communicatie tussen 'verhalen' onderling. Begrip en zelfs overtuiging zijn niet onmogelijk. Hij is het eens met CK dat daartoe het hele christelijke verhaal moet klinken en dat christenen niet daarvan abstraherend zich moeten terugtrekken op algemeen gedeelde waarheden. Anders dan CK acht hij vervolgens meer mogelijk dan een totale perspectiefwisseling of bekering. Via inhoudelijk rationeel debat kan het komen tot consensus. CK en O'Donovan verzetten zich tegen de pretentie van universaliteit van het liberalisme. Ook dat is een particuliere narratief. Beide steken publiek in bij de particuliere christelijke traditie vanuit het geloof dat daarin de echte universaliteit ligt. Vervolgens blijft dit bij Hauerwas een zaak van geloven en wachten, terwijl O'Donovan iets van deze universaliteit nu al merkbaar acht en dus in het gesprek met andere tradities rond het 'common good' op weg gaat naar consensus. Ook de vraag of 'christendom' dwang en geweld impliceert, houdt O'Donovan en CK verdeeld. Wie in de politieke orde aan de christelijke waarheid de leidende plaats geeft, dwingt allen in een samenleving die niet zelf van die waarheid overtuigd zijn. Dwang strijdt met het evangelie. Dus mag de christelijke waarheid zo'n

⁴⁰⁵ Hauerwas, Fodor, 'Remaining', 50. 52v; Bader-Saye, *Church*, 88v.

⁴⁰⁶ Bader-Saye, *Church*, 89. 91; Hauerwas, *After*, 16.

plaats niet ambiëren. Dat stelt CK. O'Donovan erkent dat dwang vaak voorkwam, maar vindt het niet inherent aan 'christendom'. Wie dat meent, zwicht voor de logica van het liberalisme. Dit bezwaar geldt voor elke maatschappelijke consensus, omdat er altijd wetten of praktijken bestaan die niet stroken met persoonlijke overtuigingen. Alleen de liberale visie van de autonomie van het individu kan daartegen bezwaar maken. Zelfs in een liberale samenleving kan het niet anders. Ook daar bestaat een consensus, eventueel in verzwegen vorm. Van dwang moeten wij volgens O'Donovan pas spreken als mensen hun overtuigingen gedwongen moeten opgeven, niet wanneer een individu zich conformeert aan de gezamenlijke richting van een politieke samenleving. Binnen die gezamenlijkheid wenst O'Donovan dan ook altijd ruimte voor het individuele geweten.

Hij verwijt CK hier een terugval in liberaal individualisme en (met name bij Yoder) ook in voluntarisme. De autoriteit van Christus presenteert zich immers niet als een mogelijke optie die het individu in vrijheid kan kiezen. Zij vraagt, weliswaar vrijwillige, onderwerping. CK zendt het signaal uit dat de kerk (die immers het publieke domein niet claimt) geen bedreiging vormt en schikt zich zo onbedoeld naar het laatmoderne liberalisme. Kroeker weerspreekt deze kritiek. CK bedoelt slechts dat niemand gedwongen mag worden in visies of praktijken te participeren die horen bij het christelijk geloof. Ook wie erkent dat elke samenleving dwang impliceert en deze voor de mens als sociaal wezen dus onontkoombaar acht, kan vinden dat juist de christelijke waarheid daarbij geen rol moet willen spelen.⁴⁰⁷

Op de achtergrond is hier ook een gevolg aan de orde van het genoemde ecclesiologische verschil. CK meent dat volgens het Nieuwe Testament de kerk altijd een kleine kudde in een minderheidspositie zal zijn. Lijkt een meerderheidspositie in zicht, dan moet er haast per definitie iets mis zijn. Waarschijnlijk bleef het christelijke dan te uiterlijk. Daarom is de vraag naar een christelijk stempel op het publieke domein principieel buiten de orde. Wie dat toch nastreeft, wekt vanzelf de verdenking van dwang. O'Donovan meent dat deze visie bijbelse grond mist. De vroege kerk zag juist uit naar een binnenhistorische overwinning. Hij tematiseert daarom de christelijke verantwoordelijkheid voor situaties van een meerderheidspositie. Wie de catacomben idealiseert, miskent de missionaire realiteit van de volgende eeuwen en de effecten daarvan in de huidige context.

O'Donovan heeft ook minder moeite met een uiterlijk christelijk stempel. CK beschouwt dit als verraad aan het evangelie en als een blokkade om voluit christelijk te worden. O'Donovan vergelijkt in het kielzog van Augustinus het politieke domein sinds de hemelvaart met de politieke voorgestalte van Gods koninkrijk in Israël. Toen bewaarde God het volk op een uiterlijke manier onder de wet. Zo kan een uiterlijk gechristianiseerde context een voorbereiding op het evangelie inhouden. Bijvoorbeeld in een volkskerk verkeren mensen die niet bewust geloven toch onder het uiterlijke beslag van het evangelie. Zo kunnen zij op den duur komen tot een diepere vorm van christen zijn.

⁴⁰⁷ DN, 223v; Kroeker, 'Why'.

7.3 Liberalisme

Met CR en CK is de binnenste cirkel van het actuele politiek-ethische Angelsaksische christendomdebat in beeld gekomen. Het debat tussen deze beide posities dateert vooral van de laatste decennia. Het staat echter niet los van het grotere debat uit de laatste eeuwen, dat de buitenste kring bepaalt, tussen liberalisme (LB) en theocratie. Het is juist de afrekening met het klassieke 'christendom' door LB die leidde tot de twee posities in de binnenste cirkel. CR zoekt een vorm van 'christendom' die bij de liberale kritiek kan bestaan. CK besluit na de liberale kritiek tot een alternatieve positie waarin 'christendom' geheel is afgezworen. In deze paragraaf gaat het over die liberale kritiek op 'christendom'.

7.3.1 Liberalisme over 'christendom'

7.3.1.1 Maximale scheiding

De visie van LB op 'christendom' breng ik in beeld via twee recente exemplarische debatten binnen de Angelsaksische context. In 1997 discussieerden Robert Audi en Nicholas Wolterstorff met elkaar. In 1998 deden Ted Jelen en Mary Segers hetzelfde.⁴⁰⁸

LB verdedigt een maximale scheiding tussen kerk en staat. Het wijst zowel klassieke als moderne vormen van 'christendom' geheel af. Scheiding tussen kerk en staat betekent volgens LB niet slechts een onderscheiding van taken binnen een bredere coöperatie. Evenmin moet de staat slechts een voorkeursbehandeling van bepaalde stromingen voorkomen. De staat moet ten opzichte van het verschijnsel religie als zodanig neutraal zijn. De kerk dient op haar beurt in het publieke domein geen publieke steun te geven aan bepaalde politici of wetten.

Deze maximale opvatting van de scheiding tussen kerk en staat verklaart in het publieke domein religieuze overwegingen buiten de orde. Binnen de spelregels voor publiek debat zijn alleen seculiere argumenten en doelen aanvaardbaar. In het publieke domein is soms beperking nodig van het gedrag van individuen, bijvoorbeeld via wetgeving. Dat impliceert dwang, waarvan alleen al verkeersregels een evident voorbeeld vormen. Zulke beperking is alleen verantwoord wanneer daarvoor adequate seculiere redenen worden aangevoerd. Het moet gaan om rationele en op algemene gronden inzichtelijke overwegingen en conclusies. Deze mogen niet afhankelijk zijn van de aanname dat God bestaat. Ook als er zowel seculiere als religieuze motieven een rol spelen, dienen de seculiere op zichzelf sterk genoeg te staan. Religieuze burgers mogen zich daarbij niet om strategische redenen beperken tot algemene argumenten maar daaronder een verborgen religieuze agenda aanhouden.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Zie ook Rawls, *Liberalism*, 196v. 203vv. 214-254.

⁴⁰⁹ Robert Audi, 'Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics', in: Robert Audi, Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square, The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1997, 1-66, 2. 25v. 29. 40; Ted G. Jelen, 'In Defense of Religious Minimalism', in: Mary C. Segers, Ted G. Jelen, *A Wall of Separation*.

Behalve doelen en argumenten moet ook de wijze van spreken seculier zijn. Deze moet respect uitstralen voor het pluralistische kader van samenleven en voor het recht om het oneens te zijn. De presentatie van het eigen standpunt mag niet op subtiële wijze alsnog een niet-inzichtelijke dwingende trek bevatten. Deze combinatie van argumentatie, motivatie en wijze van spreken bewerkt de noodzakelijke burgerlijke deugd die bij het optreden in het publieke domein hoort.⁴¹⁰

De consequentie hiervan is volgens Audi dat christenen niet mogen streven naar de handhaving van de Tien geboden in het publieke domein, zelfs niet als zij dit langs democratische weg doen. De formele trouw aan de democratische spelregels moet immers gepaard gaan met deze burgerlijke deugd. Jelen daarentegen aanvaardt wel een privé-perspectief op het niveau van de motivatie en beperkt het noodzakelijk seculiere karakter tot de argumentatie zelf. Deze moet publiek toegankelijk blijven. In dergelijke gevallen is een bemiddelende taal ('mediating language') nodig. Wat voortkomt uit een religieus privé-perspectief moet daarin op een algemeen inzichtelijke manier vertaald zijn.⁴¹¹

LB impliceert niet per definitie een oordeel over de waarheid of de onwaarheid van religie. Veel auteurs erkennen het nut ervan in de privé-sfeer en zien soms voor de kerk in het publieke domein wel een sociale functie. Oorspronkelijk bedoelde LB zelfs evenzeer de religie te dienen als het publieke domein. Een publieke rol zou ook de religie zelf schaden. Toch domineren bij LB de nadelen voor de publieke samenleving. Ook als men soms begrip toont voor gelovigen die het problematisch vinden dat wat voor henzelf de belangrijkste dimensie van het bestaan vormt, hun optreden in het publieke domein niet zou mogen stempelen, blijven deze nadelen zwaarder wegen.⁴¹²

(a) Religieuze argumenten beroepen zich bijvoorbeeld op een onfeilbare autoriteit en claimen zo een onaantastbare waarheid. Daarover zou eigenlijk geen verschil van mening mogen bestaan. Religieus gezien worden afwijkende standpunten en praktijken daardoor veroordelenswaardig.

(b) Inhoudelijk strijden religieuze argumenten ook met basiswaarden van de moderne democratie, zelfs als zij bescheiden en met respect daarvoor gebracht worden. Het absolute karakter ervan wringt met het recht op vrije meningsuiting, de noodzakelijke tolerantie en de geldingskracht van meerderheidsuitspraken. De overtuigingen zelf bevatten een tijdbom.

(c) Religieuze argumenten dicteren ook praktijken, zoals het beschermen van een foetus of het bidden op school. Dit impliceert dwang voor wie de argumentatie niet deelt.

(d) Religieuze argumenten raken gemakkelijk in de greep van de particuliere visie van geestelijke leiders, bijvoorbeeld bij concrete stemadviezen. Dat rooft bij voorbaat de vrijheid waarmee een burger moet participeren in de democratie.

tion? Debating the Public Role of Religion, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, 3-51, 5. 9. 19.

⁴¹⁰ Audi, 'Liberal', 16v. 34. 53.

⁴¹¹ Audi, 'Liberal', 9v; Jelen, 'Defense', 17.

⁴¹² Audi, 'Liberal', 28.

(e) Religieuze argumenten gaan gepaard met veel passie. Er is sprake van een missionair streven dat erop uit is dat iedereen ze deelt en ernaar handelt. Deze passie vormt een storende factor in het plurale publieke domein.

(f) Religieuze argumenten zijn meer ontbindend dan andere vormen van dwang. Zij grijpen dieper in en roepen daarom bij dwang sterker ressentiment op. Zo komt het eerder tot conflict en geweld.⁴¹³

(g) Deze bezwaren worden bevestigd door tal van politieke conflicten die voortkwamen uit religie. Daarbij wijst LB op de godsdienstoorlogen voor de Verlichting en op het religieuze fundamentalisme en de dreiging van de islam in het heden. De praktijk bevestigt dus dat een volledige scheiding tussen kerk en staat geboden is.

7.3.1.2 Individu en algemeen belang

Deze argumenten komen voort uit enkele basisovertuigingen die voor LB onopgeefbaar zijn. Individuele burgers zijn vrij en autonoom. Het publieke domein dient het welzijn van het individu en mag dit niet onnodig verkleinen. Een regering is alleen legitiem doordat burgers deze op rationele gronden aanvaarden. In het licht hiervan is religie in het publieke domein schadelijk. Bovendien zet zij religieuze burgers op voorsprong. Dat strijdt met het principe dat de vrijheid voor allen gelijk moet zijn.

LB ziet wel de noodzaak van een minimale morele consensus in het publieke domein. Daarbij gaat het evenwel om waarden en normen die op rationele gronden samen gedeeld kunnen worden. Deze moraal moet dus strikt gescheiden blijven van religie. Religie probeert haar functie vaak te legitimeren door mee te werken aan verenigend 'common good'. Veel liberale auteurs wijzen het streven naar een 'common good' echter af. Zo'n wijsgerig of religieus geladen 'common good' zou alleen maar conflicten oproepen en het risico van onnodige dwang vergroten. Alleen wat nodig is om de belangen van individuen te waarborgen, moet samen afgesproken worden. Dat kan het beste in de vorm van een overlappende minimale morele consensus. Andere auteurs gaan ervan uit dat de participatie in de democratische structuren zelf vormend werkt. Burgers krijgen daardoor oog voor het algemeen belang als deel van hun persoonlijke belang. Zo ontstaat toch een soort 'common good'. Ook deze optimistische benadering wijst religieuze input daarbij af. Deze vorming blijft gevuld met algemene rationele middelen.

Nu kent ook LB de filosofische en sociologische stelling dat geen samenleving kan bestaan zonder gedeelde religie, al is het maar impliciet. Audi erkent dat vrijwel alle samenlevingen religie en politiek vermengen. Dat is geen wonder. Een religieus burger ervaart de eenheid van beide immers in zichzelf. Juist die feitelijkheid echter met de bijbehorende schaduwzijden noopt ertoe spelregels te vinden voor de verhouding tussen die beide. Uit de gangbare realiteit een norm afleiden, zou een vorm zijn van de 'naturalistic fallacy'. Jelen stelt dat de sociologische stelling zelf niet klopt. Bijvoorbeeld in de Verenigde Staten bestaat volgens hem geen algemene religieuze consensus, terwijl er toch sprake is van één natie. Rooms-katholieke burgers vallen bijvoorbeeld buiten de joods-christelijke identiteit die in dit verband meestal opgevoerd wordt.⁴¹⁴

⁴¹³ Audi, 'Liberal', 31v.

⁴¹⁴ Jelen, 'Defense', 22.

LB kent ook het argument dat belangrijke liberale verworvenheden aan de religie te danken zijn, zoals burgerrechten, afschaffing van de slavernij en een algemene humaniteit. Het tegenargument is evenwel dat hiermee geen noodzakelijk verband bewezen is. Langs andere wegen konden deze verworvenheden wellicht ook ontstaan. Zelfs als dit niet zo zou zijn, wegen de nadelen van een publieke functie voor religie zwaarder dan zulke voordelen. Religie verenigt vaak niet maar verdeelt. Mensen die het politiek eens zijn blijven soms verdeeld omdat zij religieus van elkaar verschillen en soms niet eens zo sterk. Ander sociologisch onderzoek leert dat naarmate de religieuze participatiegraad toeneemt de ontwikkeling van particuliere perspectieven bevordert wordt en dus één gezamenlijk midden verder uit beeld raakt. Ook onder christenen bestaan ingrijpende morele verschillen, bijvoorbeeld rond de positie van de vrouw en homoseksualiteit. Dat wekt niet de verwachting dat een krachtiger rol voor religie in het publieke domein samenbindend zal werken.⁴¹⁵

7.3.1.3 Impliciete theologie

Op het eerste gezicht zijn de argumenten van het liberalisme niet-theologisch. Toch probeert met name Audi ook vanuit dat perspectief te argumenteren. Volgens hem zijn de gronden voor een religieuze plicht altijd meeromvattend. Naast het religieuze is altijd ook het seculiere aanwezig. Al in de bijbel zelf constateert hij dat. Daardoor past het bij gelovigen om te zoeken naar een gemeenschappelijke gespreksweg. In een liberale democratie is in dit opzicht een reflectief evenwicht mogelijk, waarmee gelovigen zelf blij zouden moeten zijn. Het vaak ingebrachte tegenargument dat de uitsluiting van religieuze argumenten in het publieke domein de vrijheid en gelijkheid van christenen aantast, gaat dan ook niet op.⁴¹⁶

Ook het godsbeeld vraagt erom. God wil dat de waarheid mensen bereikt en dat zij zich uit vrijwillige overtuiging daaraan gewonnen geven. Het is redelijkerwijs aan te nemen dat Hij daarom naast religieuze redenen ook altijd zorgt voor seculiere toegangswegen. Centrale morele principes zijn langs meerdere wegen bereikbaar. Moraal staat immers niet los van de natuur en de natuur ligt open voor de seculiere rede. Voor gelovigen impliceert een concentratie daarop geen diskwalificatie van hun religieuze redenen. Het gaat slechts om wat verstandiger is in het publieke domein. Bovendien zijn hun seculiere argumenten geïntegreerd in het totaal en ervaren zij ook de rede als gave van God. Met hun seculiere arsenaal kunnen christenen dus gewoon deel uitmaken van het patroon van overlappende consensus dat de publieke samenleving constitueert.

Het past ook bij de noodzakelijke religieuze bescheidenheid. Het absolute karakter van religieuze argumenten komt zomaar in strijd met het besef van de eigen feilbaarheid in het kennen en toepassen van de religieuze bronnen en de daarbij onontkoombare pluraliteit. Hoe meer christenen daarover onderling publiek verschillen, des te meer ondergraaft dat de publieke functie voor religie.⁴¹⁷

Ook voor religieuze gemeenschappen zelf is een maximale scheiding van kerk en staat wenselijk. Waar de kerk zich gaat bemoeien met politiek, wordt deze laatste binnen de kerk vaak een extra splijtzwam. In het belang van de christelijke eenheid

⁴¹⁵ Jelen, 'Defense', 10v. 22v. 25vv.

⁴¹⁶ Audi, 'Liberal', 13vv. 37.

⁴¹⁷ Audi, 'Liberal', 54.

kan zij dat beter niet doen. Politiek is bovendien complex en kan zonder morele compromissen niet bestaan. Te veel verwevenheid met politiek zou de kerk van haar eigen prioriteiten kunnen afleiden en haar identiteit kunnen doen verwateren. In het publieke domein wordt altijd water in de wijn gedaan. Dat kan in de kerken leiden tot een dubbele moraal, hypocrisie en relativisme. Christus leerde dat wij niet tegelijk God kunnen dienen en de Mammon. Zo kan de kerk niet tegelijk God dienen en de staat. Wij moeten niet aan God geven wat van de keizer is en evenmin aan de keizer wat van God is.⁴¹⁸

De bijbel leert christenen bovendien argwaan tegen vormen van machtsconcentratie en tirannie. Dat raakt ook de gecombineerde macht van kerk en staat. Michael Walzers liberale onderscheid in 'spheres of justice' en de daarbij horende pluraliteit kunnen dienstbaar zijn aan dit authentieke christelijk inzicht. Mocht bovendien de religieuze consensus die christenen zouden willen nastreven in het publieke domein tot stand komen, dan gaat deze gemakkelijk een eigen leven leiden en wordt zij op een afgodische manier verabsoluteerd. Het streven naar en bezitten van politieke macht kan ook gemakkelijk christenen zelf corrumperen, door trots of een uitstraling van morele superioriteit. Zij zouden verder ten onrechte de rechtstreekse steun van God kunnen claimen en uit de feiten in het publieke domein zijn zegen of vloek kunnen afleiden.⁴¹⁹

Ook de navolging van Christus dringt ertoe te volstaan met seculiere argumenten. Jezus zelf was vredelievend. Een strikte scheiding van kerk en staat is de passende burgerlijke en politieke uitdrukking van zijn gebod tot naastenliefde.⁴²⁰

7.3.2 Vergelijking met O'Donovan

7.3.2.1 Overeenkomsten

Ook tussen O'Donovan en het liberalisme bestaan belangrijke overeenkomsten. Beiden typeren het publieke domein als seculier, al vernieuwt O'Donovan de invulling van dat concept. Ook hij neemt afstand van de theocratische eenheidsconceptie in de verhouding tussen religie en politiek of kerk en staat, waartegen ook het liberalisme zich keert. Op het terrein van de publieke samenleving moeten wij in rekening brengen dat dit niet het koninkrijk van God of de kerk vormt. Beiden kennen ook geen apart terrein van de samenleving naast de politiek, maar alleen de individuele sfeer. Opvallend is ook de overeenkomende relativisering van de sociologie. Dat religie altijd een rol speelde, bewijst niet dat dit zo moet of zo zal blijven. Beiden hantieren ook een concept van 'minimale regering', al verschilt de uitwerking. Daarbij honoreert O'Donovan op zijn manier het typisch liberale onderscheid tussen een publieke en een persoonlijke sfeer en het daarbij behorende accent op de eigen ruimte voor menselijke individualiteit en vrijheid. Tegelijk opereren beiden met een vergelijkbare 'oerstaat' naar stoïcijns model. Politieke autoriteit is niet 'natuurlijk' maar vormt een noodzakelijk kwaad.

⁴¹⁸ Audi, 'Liberal', 3. 45.

⁴¹⁹ Zie Michael Walzer, *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism & Equality*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

⁴²⁰ Audi, 'Liberal', 55; Jelen, 'Defense', 33. 35. 40.

Beide delen positieve verwachtingen ten aanzien van redelijke deliberatie. Niet elk argument van christenen in het politieke debat draagt een religieus karakter. Wat goed is, is dat ook omdat het past bij de aard van het menselijke leven. Daarover kan ook tussen verschillende perspectieven gesproken worden en is een rationele consensus bereikbaar. Deze zal tegelijk bescheiden blijven, waarbij O'Donovan zich mijns inziens zal kunnen vinden in de typering 'overlappende consensus'. Totale consensus is te hoog gegrepen, maar er blijft tegelijk meer mogelijk dan een strijd om 'beking'.

Zelfs de visie op de roeping van de kerk vertoont parallellen. Wel geeft O'Donovan haar een publieke profetische roeping, maar tegelijk moet zij *als kerk* geen politieke autoriteit aan zich trekken. Haar leden moeten het politieke handwerk uitvoeren. Daarbij presenteren zij zich niet als alternatieve samenleving en zijn zij niet uit op een politieke verovering van het publieke domein. 'Christendom' als project wijzen beiden af.

7.3.2.2 Seculariteit en samenleving

Toch zijn de verschillen tussen beiden diepgaand, bijvoorbeeld rond de aard van de seculariteit. Voor het liberalisme betreft seculariteit datgene wat niet-religieus maar algemeen menselijk is. O'Donovan denkt aan wat niet bij het eschatologische koninkrijk behoort, maar intussen wel door Christus bepaald en door het evangelie beïnvloed kan zijn. Wat het liberalisme als 'niet-religieus' ziet, is voor O'Donovan altijd bepaald door de keus tussen God of afgod. Hoe verder een politieke samenleving verwijderd raakt van God, des te meer nemen afgodische machten het vacuüm in bezit. Juist het (late) liberalisme vormt daarvan een voorbeeld. Ook in een seculiere samenleving is een betrokkenheid op Christus beter.

O'Donovan deelt dan ook niet de liberale stelling dat morele overwegingen los van religieuze kunnen bestaan. Bij de discussie over een minimale morele consensus in een politieke samenleving komt voor O'Donovan ook de inhoud van het evangelie aan de orde. Het liberalisme wil in het publieke domein de waarheidsvraag ontlopen, terwijl deze voor O'Donovan onontkoombaar in beeld is. O'Donovan heeft daarom anders dan het liberalisme geen probleem met inhoudelijk-christelijk gekleurde politieke doelen, mits zij nagestreefd worden via geldende politieke spelregels.

Het verschil over de seculariteit keert terug bij een verschil in samenlevingsopvatting. Het liberalisme ziet in de oerstaat geen overheid, maar beschouwt daarmee tegelijk elke vorm van samenleven als secundair ten opzichte van het individu. Dit individu bezit zichzelf met zijn belangen en stelt zijn doelen. Samenleven wordt causaal daaruit verklaard. O'Donovan ziet in de oerstaat wel de autoriteit van God. Vrijheid en individualiteit gaan daarom gelijk op met gemeenschap. Als na de zondeval tijdelijk aardse overheden nodig zijn, vormt de causale beweging van individuen daarvoor niet de achtergrond, maar Gods blijvende regering in de vorm van zijn voorzienigheid. Overheid en samenleving in het saeculum dienen zijn doelen. O'Donovan behoudt de klassieke finaliteit waar het liberalisme kiest voor de moderne causaliteit. Daarom verschilt ook hun invulling van 'minimaal regeren'. Bij het liberalisme draait dit om de belangen van het individu. Bij O'Donovan om de tijdelijke instrumentaliteit van een eigenlijk vreemde macht, namelijk menselijke politieke autoriteit. Het liberalisme onttrekt dan ook een terrein aan de overheidsin-

vloed, terwijl O'Donovan deze begrenst door haar te beperken tot een dimensie die alle terreinen kan betreffen.

Het liberalisme beschouwt elk samenleven als per definitie dwingend en wil daarom dwang zo klein mogelijk houden. O'Donovan acht dat onmogelijk en constateert in het liberalisme even sterke dwang. Omdat samenleven behoort tot de basisstructuur van menszijn onder Gods autoriteit acht hij dwang ook niet de goede term. Onder God is juist vrijheid. Dwang kan niet gedefinieerd worden als alles wat het individu beperkt, maar betreft alles wat mens en wereld geen recht doet. Een gemeenschap die in waarheid bestaat, kan geen dwang inhouden. Daarom kan het seculiere domein ook niet zonder debat over de waarheidsvraag. Alleen waarheid kan dwang voorkomen. O'Donovan is dan ook niet enthousiast over pluralisme en tolerantie. Op zichzelf genomen veronderstellen deze namelijk dat de waarheidsvraag bewust *niet* beslecht wordt en daaruit volgt uiteindelijk dwang. Echte tolerantie bestaat daarentegen in het verdragen van wat strijdt met de waarheid. Ook O'Donovans inhoudelijke beperking van de taak van de overheid tot rechtzettend oordelen voorkomt dwang. In het saeculum koninkrijkswerkelijkheid opleggen zou inderdaad het liberalisme voedsel geven in zijn afkeer van gewetensdwang. Met dit beperkte doel blijft echter ook als de christelijke waarheid publiek zou gelden, de noodzakelijke individuele vrijheid overeind.

In de liberale benadering is het individu zelf verantwoordelijk voor het handhaven van zijn vrijheid. Inhoudelijk houdt deze in dat men vrij is van vormen van noodzakelijkheid. O'Donovan beschouwt vrijheid als een geschenk dat God in zijn voorzienigheid blijft geven. Juist als wij ons voegen naar de orde van Gods werken, komt dit geschenk. Hij ziet in het liberalisme een ambitie om voor gestelde grenzen, zelfs als deze lichamelijk bepaald zijn, geen halt te houden maar deze via wetenschap en techniek vanuit een maakbaarheidsideaal te overwinnen.

7.3.2.3 Kerk en godsbeeld

Naast de verschillende invulling van seculariteit vormt de visie rond koninkrijk en kerk een tweede onderscheid tussen O'Donovan en het liberalisme. Al zou O'Donovan willen, de beperking van en relatieve waardering voor kerk en evangelie als deelterrein, zou voor hem onmogelijk zijn. De kerk kan per definitie niet ondergebracht worden binnen een 'sphere of justice'. Het politieke karakter van koninkrijk, kerk en evangelie brengt deze op het vlak van de publieke samenleving. Het liberalisme kiest een buitenperspectief waarin toch een visie op koninkrijk en kerk impliciet aanwezig is. Hoe scherp het contrast is, blijkt doordat O'Donovan de zaken omkeert. Niet de seculariteit is universeel en een concrete religie particulier, maar Gods koninkrijk is universeel, terwijl alle seculariteit op zichzelf beschouwd beperkt en voorlopig blijft.

Er bestaat daarom ook een verschil met betrekking tot het rationele publieke debat, dat op dit punt vergelijkbaar is met dat tussen CR en O'Donovan. Het liberalisme vat christelijke motivatie en argumentatie op als particulier extra bij een gedeelde universaliteit. Daarom kunnen deze zonodig achterwege blijven. Dat buitenperspectief is voor O'Donovan onmogelijk. Wat het liberalisme algemeen noemt, ligt voor hem op natuurlijke wijze ingebed in de christelijke waarheid en kan daarvan niet kunstmatig gescheiden worden. Waar dat gebeurt, verdwijnt vroeg of laat de vitali-

teit van de argumentatie omdat de verbinding met de bron wordt doorgesneden. Ook kentheoretisch kent O'Donovan geen universaliteit die buiten een particuliere traditie om bereikbaar is. Juist het liberalisme zelf met zijn concept van universaliteit ziet hij als zo'n particuliere traditie. Het kent zelf de verborgen agenda die het aan christenen terecht ontzegt. Als O'Donovan met bepaalde vormen van liberalisme verwachting houdt van rationele deliberatie, veronderstelt dat bij hem dat alle kaarten op tafel komen. Dan pas worden concrete argumentaties inzichtelijk en komt de beslissende inhoud in het debat. Hij wijst de tussenoplossing van een 'mediating language', die wij al tegenkwamen bij CR, dan ook af.

Een impliciet theologisch verschil is ook aan de orde rond het godsbeeld. Het liberalisme opereert met een mensvriendelijk godsbeeld, waarin God zelf zorgt voor voldoende rationele redenen en zich vredelievend opstelt naar de mensheid. In O'Donovans godsleer valt nadruk op Gods autoriteit en eindoordeel. Als zijn waarheid voor mensen niet inzichtelijk is, spreekt daaruit menselijke schuld. Gods vredelievendheid loopt via zijn rechtzettende oordeel. Hij nodigt niet alleen maar claimt ook onderwerping, van samenleving én politieke autoriteit.

Een ander verschil betreft de positieve vruchten van de christelijke traditie. Het liberalisme ontkent deze niet maar ziet deze ook los van die christelijke invloed als mogelijk. O'Donovan vertelt daar tegenin zijn tegennarratief. Zijn reconstructie van de relatie ervan met de christelijke waarheid voert ons in één lijn terug naar het centrum van christologie en ecclesiologie. Het liberale weerwoord is historistisch: hoe het had kunnen gaan, vormt geen tegenargument tegen de feitelijke ontwikkeling. Hij daagt juist uit tot een weerwoord dat ook daarop ingaat. Omgekeerd zou dat O'Donovan zelf niet misstaan in de discussie over de rol van de godsdienstoorlogen. Daar is namelijk *zijn* argument hypothetisch. Hier zou een alternatieve reconstructie van zijn kant wenselijk zijn. Hij bespreekt verder nauwelijks de gedachte dat de religie zelf schade lijdt van een eventuele publieke rol. Wel past in dit verband zijn reserve bij concrete politieke keuzen door de kerk. De inherente compromittering ontvangt evenwel minder aandacht. Waarschijnlijk zal hij deze aanvaarden, omdat voor hem ook de kerk als publieke werkelijkheid nog deelt in de realiteit van het saeculum. Ook in de kerk kan het dan niet altijd zonder 'vuile handen'.

7.4 Theocratie

Het liberalisme reageert historisch gezien op klassiek 'christendom' of theocratie (voortaan TC). In de ruimere debatscirkel verdient die traditie nu de aandacht. Nog steeds kent zij aanhangers, van wie Aidan Nichols zich op O'Donovan beroept. Met name daarom kies ik zijn benadering als ingang.⁴²¹

⁴²¹ Zie ook P.F.Th. Aalders e.a., *Woord en werkelijkheid, Over de theocratie, Een bundel opstellen in dankbare nagedachtenis aan Prof. Dr. A.A. van Ruler*, Nijkerk: Callenbach, 1973; W. Aalders, *Theocratie of ideologie, Het dilemma van de huidige christenheid*, Den Haag: J.N. Voorhoeve, 1977; Rousas John Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law, Volume Two, Law and Society*, Vallecito: Ross House

7.4.1 Theocratie over ‘christendom’

7.4.1.1 Staatsgodsdienst en culturele dominantie

TC pleit expliciet voor een herstel van de samenleving van ‘christendom’. Daarbij denkt men aan twee zaken. De christelijke godsdienst moet de officiële religie van de staat vormen en de christelijke waarheid dient de brede cultuur binnen de samenleving te domineren. Ook aan de kerk, voor Nichols de Rooms-Katholieke Kerk, geeft het daarbij opnieuw een sleutelpositie. Weliswaar kan dit niet meer zoals in de Middeleeuwen, toen de kerk zelf politieke leiding gaf. Toch blijven staat, samenleving en cultuur geheel op de kerk en haar boodschap aangewezen. De kerk moet ‘informereren’. Daarmee doelt TC op het inhoudelijk aanreiken van wat nodig is om de goede keuzen te maken. In de samenleving bestaat behoefte aan kennis van de waarheid en aan menselijke deugden die de gemeenschapsvorming bevorderen. Beide kan alleen de kerk leveren. Zij vormt een charisma binnen de politieke samenleving.⁴²²

TC bedoelt dit niet ondemocratisch. De weg naar dit doel moet lopen via overtuiging en niet via dwang. Men realiseert zich zelfs dat dit overtuigen op zijn beurt vraagt om een bedding op een nog dieper niveau. Voorwaarde ervoor is dat het christelijk geloof zelf weer terrein wint. Een herkerstening kan alleen maar tot stand komen in het kielzog van een herevangelisering. Ook als het nagestreefde ideaal bereikt zou zijn, wil TC daarmee geen afscheid nemen van de democratie. Ook in de ‘christendomstaat’ behoort tolerantie te heersen. Niemand mag worden gedwongen om de christelijke waarheid en praktijk over te nemen. Deze tolerantie is echter begrensd. In een ‘christendomstaat’ mogen dissidenten niet automatisch en voluit participeren in het debat over het ‘common good’. Dat zou strijden met het christelijke en door de kerk geïnformeerde karakter van dit ‘common good’. Bovendien staat TC een monarchiale staatsvorm voor. Deze vormt het meest geschikte middel om de (koninklijke) autoriteit van God zelf te representeren. Zij kan het christelijke karakter van een staat uitdrukken en waarborgen.⁴²³

7.4.1.2 Gemobiliseerd voor het aanwezige koninkrijk

Achter TC bevinden zich enkele sturende uitgangspunten. In de eerste plaats vat men het koninkrijk van God op als een ook al voluit in het heden aanwezige realiteit. Deze realiteit wordt niet alleen concreet in het bestaan van de kerk. Zij vraagt ook in het heden al om publieke vormgeving in samenleving en cultuur.

In de tweede plaats meent TC dat het evangelie daarbij aan het verschijnsel ‘politiek’ een directe rol toebedeelt. Om de taak van ‘politiek’ te ontdekken, beperkt men zich niet tot het Nieuwe Testament. TC zoekt normatieve sturing in het Oude Testament. Daarin leest TC dat er een politieke roeping bestaat om de goederen van de schepping te bewaren en te redden uit de aantasting ervan door tegenkrachten. Er is

Books, 1982; Massink, *Theocratische*; David Schindler, *Heart of the World, Center of the Church, Communio, Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

⁴²² Nichols, *Christendom*, (motto boek). 1. 6v. 77v.

⁴²³ Nichols, *Christendom*, 3v. 79.

een door God bepaald 'common good' voor de politieke samenleving. Dat is een scheppingsgegeven. Inhoudelijk betreft dit 'gerechtigheid', waarmee volgens TC een stand van zaken aangeduid wordt waarin Gods wil voor het leven en voor de samenleving uitkomt. Binnen de politieke samenleving moet dit 'common good' als een door God gesteld doel worden nagejaagd. Waar dat gebeurt, worden mensen en groepen met elkaar verenigd. Zo vormt zich rond de ware God een gezonde samenleving. Zonder deze specifieke 'ziel' in de vorm van Gods waarheid zou bijvoorbeeld het christelijke Europa ondenkbaar geweest zijn. Nog steeds kan geen samenleving zonder deze waarheid in stand blijven.⁴²⁴

In de derde plaats leren volgens TC de praktijk en de geschiedenis dat 'christendom' de enig begaanbare weg is. In de moderne tijd hebben wij het experiment meegeemaakt van een samenleving zonder God en kerk. Dit probeersel is mislukt. Secularisme blijkt uit te lopen op oeverloos pluralisme. Ook allerlei alternatieven, zoals anonieme christelijkheid of de aanname van een leeg midden monden altijd weer uit in ditzelfde pluralisme. Een christen kan daarmee principieel niet akkoord gaan, omdat het strijdt met de geopenbaarde invulling van het 'common good' als Gods gerechtigheid. Ook praktisch blijkt dit pluralisme een doodlopende weg. Het leidt tot ontbinding van de samenleving. Het blijkt niet weerbaar bij de omgang met invloeden uit andere culturen en religies. Het ontroofd een politieke gemeenschap haar identiteit en eenheid en het maakt onmachtig tot gezamenlijk politiek handelen. Christenen moeten daarom juist in de postmoderne context van de late 20^e eeuw en het begin van de 21^e eeuw weer durven teruggrijpen op onversneden theocratische idealen. Alle halve oplossingen hebben immers gefaald. Alleen in de ware God is menselijk samenleven mogelijk. Het is een kwestie van eerlijkheid om dat dan ook politiek te vertalen en als ideaal na te streven.⁴²⁵

Nu overweegt TC ook de mogelijkheid dat christenen zich uit het publieke domein terugtrekken in de kerk. Zowel het koningschap van God als de aard van Gods waarheid verzet zich daartegen. Gods koninkrijk is universeel van karakter en kan daarom niet worden gediend door idealen en doelen particulier te begrenzen. Ook de kerk draagt als mensheid van de toekomst een universeel karakter. Juist zo draagt de kerk Gods openbaring (zowel de bijzondere als de algemene openbaring). Daardoor komt ook de universele strekking van deze openbaring duidelijk uit en wordt deze waargemaakt. TC gaat er dan ook van uit dat de boodschap van de kerk in beginsel door alle mensen begrepen en aanvaard kan worden. Gods openbaring is niet beperkt in haar geldigheid. Zij spreekt alle mensen aan en legt de gehele samenleving onder de claim van Gods autoriteit. Deze geldigheid kan ook in een gevallen wereld nog steeds overkomen.⁴²⁶

TC wil kerk en christenen hiermee wegroepen uit lethargie en passiviteit. Nichols mobiliseert hen met en voor het christendomsideaal. Zijn toon is echter niet triomfalistisch. Hij beseft dat pleidooien als het zijne in de westerse wereld (en elders) op verzet kunnen stuiten. Zij kunnen christenen zelfs duur komen te staan., waarbij hij vervolging en martelaarschap niet uitsluit. Volgens hem is er echter geen andere

⁴²⁴ Nichols, *Christendom*, 2v. 72v.

⁴²⁵ Nichols, *Christendom*, 3. 75. 79v. 82. 86v.

⁴²⁶ Nichols, *Christendom*, 6.

weg dan de herneming van het christendomideaal, wanneer christenen op een oprechte manier hun publieke verantwoordelijkheid willen invullen.⁴²⁷

7.4.2 Vergelijking met O'Donovan

7.4.2.1 Overeenkomsten

Greene beschouwt Nichols als de logische consequentie van O'Donovans visie op 'christendom'. O'Donovan kan inderdaad de theocratische traditie met sympathie noemen.⁴²⁸ Onmiskenbaar zijn er parallellen tussen beiden. In de eerste plaats vatten beiden koninkrijk en kerk op als politieke realiteiten. Beiden zien daardoor spanning ontstaan met de bestaande politieke autoriteiten. Beiden weigeren de aftocht van de kerk naar de privé-sfeer of een eigen domein. Zij is voluit publiek. TC pleit voor een christelijke staatsgodsdienst, terwijl O'Donovan een situatie van 'establishment' niet vreemd vindt. TC's 'informerende' kerk lijkt op O'Donovans publiek sprekende kerk, want bij beiden wijst de kerk Gods doelen aan voor de politieke samenleving. Beiden geven daarom ook aan Gods openbaring een publieke functie en zien niets in een vertaling daarvan in algemene bemiddelende bewoordingen.

Een tweede parallel ligt in de nadruk op het missionaire kader. Alleen bij missionair succes kan 'christendom' volgen. De missionaire boodschap heeft bij beiden dus ook een politieke dimensie. Beiden noemen een publiek optreden van de kerk met deze missionaire boodschap consequenter dan een terugtrekkende beweging uit het publieke domein. De christendomcritici doen volgens beiden precies wat de liberale hoofdstroom nodig acht om de intolerante christelijke boodschap van haar scherpe kantjes te ontdoen. Zij maken de universele strekking onschadelijk via hun accent op de particuliere context. Openlijk missionaire politieke ambities zijn confronterender. Wie een gemarginaliseerde kerk van martelaars zoekt, zou juist vandaag 'christendom' moeten voorstaan.

TC en O'Donovan concluderen samen uit het failliet van het laatliberale pluralisme dat op basis van contracttheorieën of consensusbenaderingen geen samenleving kan ontstaan die stand houdt en recht doet aan de werkelijkheid. Beiden wijzen zowel de liberale opvatting af waarin geen plaats is voor een 'common good' als de communistische, die dit 'common good' immanent houdt of veralgemeniseert tot 'religie' of 'transcendentie'. Alleen in de ware God kan het 'common good' gevonden worden dat een samenleving doet voortbestaan. Zowel O'Donovan als TC geeft daarom niet toe aan het ideaal van algemeenheid of het credo van pluralisme.

7.4.2.2 Eschaton en tolerantie

Toch heeft Greene ongelijk. Tussen TC en O'Donovan bestaan beslissende verschillen, bijvoorbeeld op het vlak van eschatologie, christologie en hermeneutiek. O'Donovans benadering is veel 'eschatologischer', al kent hij soms een vrij sterk spoor van 'realised eschatology'. Wat bij O'Donovan nog een verborgen en zo toekomstige werkelijkheid is, beschouwt TC als iets van het empirische heden. Daarachter ligt TC's oriëntatie op Oude Testament, schepping en algemene godsleer,

⁴²⁷ Nichols, *Christendom*, 85.

⁴²⁸ Greene, 'Revisiting', 335; *DN*, 2v.

waar O'Donovans sleutel ligt in de christologie. O'Donovans verwijt aan de theocratie dat deze Israël geen recht doet, past daarom ook bij Nichols. Wie oog heeft voor Israëls on vervulde politieke toekomst kan de politieke realiteit van het Oude Testament niet zonder meer toepassen op de kerk in een omringende christelijke samenleving. Bij O'Donovan bevindt de kerk zich dicht bij de nog niet vernieuwde aardse politieke realiteit.

Beiden gaan anders om met de seculariteit. TC beschouwt deze met de pluraliteit als moderne ontsporing, terwijl O'Donovan spreekt van de winst in de moderne seculariteit die wij niet meer moeten prijsgeven. TC wil samenleving en cultuur in het heden al kleuren met de nieuwe werkelijkheid die in de kerk gekend wordt. O'Donovan ziet juist het saeculum doorlopen en benadrukt dat zelfs christelijke beïnvloeding daarvan nooit een rechtstreekse gestalte van het koninkrijk zal vormen. TC's invulling van politiek is daarom door de schepping bepaald. Het hanteert een positief gevuld begrip van 'gerechtigheid' als natuurlijke orde. Daarmee grijpt men terug op de thomistische visie dat politiek paradijswerkelijkheid was en dus ook terugkeert in de herschepping. O'Donovan ziet de voorzienigheid als de sleutel en doelt met 'gerechtigheid' niet op een positieve orde van leven maar op een proviso-rische correctie op kwaad.

Verskil in waardering van de moderne seculariteit komt terug in een verschil rond tolerantie. TC ontkent sommigen het meespreken over het 'common good', terwijl dit recht voor O'Donovan de kern van democratie en een rechtstreekse vrucht van 'christendom' vormt. Het 'common good' van de samenleving zal in het heden niet zonder meer gelijk staan aan Gods gerechtigheid of herschepping. Ook als christenen in de noodzakelijke deliberatie over het 'common good' erop wijzen dat dit alleen in God kan liggen en zelfs indien dit herkend en overgenomen wordt, zal het resultaat altijd een seculier karakter houden. Niet de daadwerkelijke samenbinding van dit 'common good' maar Gods verborgen voorzienigheid die van deze convergentie tijdelijk gebruikmaakt, vormt het geheim. O'Donovan heeft het daarom ook niet nodig om in zijn eventuele 'christelijke samenleving' bepaalde stemmen uit te sluiten van het debat over het 'common good'. Juist gezien het blijvend seculiere karakter van het publieke domein blijft maximale publieke tolerantie nodig ten opzichte van opvattingen die met de christelijke waarheid strijden.

Nichols maakt verder van 'christendom' een mobilisatie-roep voor een breed program van herkerstening. Christenen kunnen niet anders dan blijven streven naar 'christendom'. Een andere manier is ondenkbaar. Het draagt een noodzakelijk karakter. Bij O'Donovan bleek dit niet het geval. 'Christendom' mag geen na te streven ideaal vormen. Hij zal de mogelijkheid herkennen en honoreren maar in andere contexten weer andere accenten zetten. Altijd zorgt Gods voorzienigheid voor voorlopige gerechtigheid en kunnen christenen daaraan bijdragen. Christelijk politiek handelen draait bij hem niet om het nastreven van 'christendom'.

TC ten slotte presenteert Gods openbaring als vanzelfsprekend universeel. Wel is zij verbonden aan de context van de kerk die het evangelie draagt. Daarin komt de visie overeen met die van O'Donovan. Bij TC is echter de kerk zelf ook universeel, als een zichtbare realiteit in het heden. Dit verraadt een zekere vanzelfsprekende verwachting dat de openbaring mensen zal overtuigen. O'Donovans universele kerk blijft omstreden en gaat schuil achter de particulariteit. Zo is het ook met Gods

openbaring in het publieke domein. Ook O'Donovan durft consensus te verwachten en te waarderen. Hij benadrukt evenwel het contingente karakter daarvan. Het valt niet bij voorbaat te zeggen hoe en waar de boodschap overtuigen zal. Ook in de herkenning van concrete effecten moet het besef van de feilbaarheid en voorlopigheid van ons kennen doorwerken. Ondanks het feit dat Nichols nadrukkelijk aansluit bij de postliberale context, lijkt zijn theocratische kenleer hier premodern en is die van O'Donovan meer postliberaal.

7.5 'Principled pluralism'

Zowel de binnenste als de buitenste cirkel van het christendomdebat heb ik nu aan de orde gesteld. Er resteert nog één positie die in deze discussie met name in Noord Amerika een belangrijke rol speelt, de benadering van 'Principled Pluralism' (voortaan PP). Evenals de positie van O'Donovan behoort deze niet tot de kernstructuur van het debat, maar heeft zij zich daarin vanuit haar eigen achtergrond gemengd. Waar O'Donovans entree tot het debat ligt in zijn verwerking van de christendomskritiek van Hauerwas c.s., kan PP vooral gezien worden als een reactie op de manier waarop het liberalisme kerk en staat wil scheiden. De wortels van PP liggen overigens in de Nederlandse neocalvinistische traditie van Abraham Kuyper en Herman Dooyeweerd, terwijl ook 19^e-eeuwse rooms-katholieke bezinning rond het concept 'subsidiariteit' en een 20^e-eeuwse rooms-katholieke auteur als J.C. Murray een rol spelen.

Ik zoek mijn ingang vooral via enkele vooraanstaande auteurs die expliciet met O'Donovan in discussie zijn geweest, Nicholas Wolterstorff, Jonathan Chaplin en James W. Skillen.⁴²⁹

7.5.1 Principled pluralism over 'christendom'

7.5.1.1 'Associationeel' en 'directioneel'

Alleen al de aanduiding 'principled pluralism' leert dat deze stroming kritisch staat ten opzichte van het klassieke en het moderne 'christendom'. Richard Mouw en Sander Griffioen zien drie vormen van pluralisme: contextueel, 'associationeel' ('associational') en 'directioneel' ('directional'). Bij elk daarvan kan de benadering descriptief of normatief zijn. In verband met 'christendom' zijn met name de 'associationele' en 'directionele' vorm van belang. De eerste betreft het inzicht dat de menselijke samenleving uit meer dan één sfeer van leven bestaat. De tweede duidt op het gegeven dat in het publieke domein meerdere levensbeschouwelijke perspec-

⁴²⁹ Zie ook Nicholas P. Wolterstorff, *Until Justice and Peace embrace, The Kuyper lectures for 1981 delivered at the Free University of Amsterdam*, Kampen: Kok, 1983; John Bolt, *A Free Church, A Holy Nation, Abraham Kuyper's Public Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001; Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life, Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

tieven bestaan die gelijke rechten hebben. De stroming 'principled pluralism' meent dat in beide gevallen het pluralisme niet alleen descriptief maar ook normatief is, al is het op een andere manier.⁴³⁰

'Associationeel' pluralisme gaat terug op de structuur van Gods schepping. Daarin gaan eenheid en veelheid samen, zoals blijkt uit de metafoor van het lichaam in 1 Korintiërs 12. Het betekent voor de discussie over 'christendom' dat kerk en staat elkaars terrein niet mogen domineren, en dat er behalve kerk en staat nog meer vormen van menselijke gemeenschap bestaan die samen de publieke samenleving vormen. De plaats van religie in het domein van de staat dient terughoudend te zijn. De kerk moet zich houden aan haar eigen roeping. Die beide stellingen betekenen nog niet dat religie uit het publieke domein gebannen wordt, want dit publieke domein is breder dan de klassieke as tussen kerk en staat. Dit onderscheid van meerdere deelgemeenschappen met elk hun eigenheid (gestuurd door de principes van subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring) maakt PP anders dan klassiek 'christendom'. Het klassieke 'christendom' toonde te weinig inzicht in de gedifferentieerde aard van de publieke samenleving en daarmee in een structuurgegeven uit Gods schepping. Het moderne 'christendom' maakt zich daarnaast sterk met een 'religieus midden' in het domein van de staat zelf. PP bepleit juist met betrekking tot de staat 'confessional silence' zonder dat dit inhoudt dat religie of christelijke waarheid geen noodzakelijke en samenbindende factor in het publieke domein kan vormen.⁴³¹

'Directioneel' pluralisme markeert het verschil met 'christendom' nog sterker. De normatieve versie daarvan zegt dat in het publieke domein sprake dient te zijn van levensbeschouwelijke pluraliteit. Het mag niet zo zijn dat één religie of levensvisie domineert, maar alle perspectieven hebben gelijke rechten. Deze claim botst op de absolute waarheidspretentie van de christelijke overtuiging. PP beschouwt de normativiteit van deze claim als een tijdelijke zaak, nodig voor de interim-situatie waarin de geschiedenis verkeert. Uiteindelijk zal alleen Gods waarheid publieke rechten houden, maar dat mag de christelijke actie in het publieke domein van heden nog niet kleuren. Voor vandaag is voornamelijk 'directioneel' pluralisme geboden. 'Christendom' streeft juist naar monisme in het publieke domein, hetzij in een openlijke confessionele en kerkelijke vorm, hetzij in de afgeleide zin van de joods-christelijke traditie. Zowel 'associationeel' als 'directioneel' impliceert het pluralisme dat een 'gevestigde' of bevoorrechte kerk of religie onaanvaardbaar is.⁴³²

In de praktijk van het christelijke politieke handelen mag volgens PP echter wel degelijk gestreefd worden naar een vergroting van het christelijke stempel op staat en samenleving, zoals ook anderen hun levensperspectief publiek effectief mogen maken. In alle verbanden waarin mensen samenleven, moeten zij delibereren op weg naar het common good. Dat doen zij principieel vanuit hun eigen perspectief. PP spreekt over 'faith based'. Zo is het ook in de politieke arena, zowel voor individuen als voor organisaties. In de weg van debat, beïnvloeding van de publieke opinie, het

⁴³⁰ Mouw, Griffioen, *Pluralisms*, 14, 16vv; James W. Skillen, *Recharging the American Experiment, Principled Pluralism for Genuine Civic Community*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 18, 84; James W. Skillen, 'Acting', 399.

⁴³¹ Mouw, Griffioen, *Pluralisms*, 168-171; J. Chaplin, 'Subsidiarity and Sphere Sovereignty: Catholic and Reformed Conceptions of the Role of the State', in: H. Hart e.a., *Confessing*, 104-128, 120vv; Chaplin, 'Political', 285v, 289v.

⁴³² Mouw, Griffioen, *Pluralisms*, 172vv; Chaplin, 'Political', 289v.

sluiten van gelegenheidscoalities en het winnen van meerderheden proberen zij het domein van de staat dicht te brengen bij datgene wat vanuit hun perspectief tot het 'common good' behoort. Formeel blijft de staat als structuur daarbij neutraal; zij heeft betrekking op het wettelijke aspect van het publieke domein en kan in principe elke uitkomst van dit proces dienen. In de praktijk kunnen echter de personen of meerderheden die op een bepaald moment in de geschiedenis de staat vormen wel door een van de richtingen beïnvloed zijn en het domein van de staat bijvoorbeeld 'christelijk' kleuren. Dat 'christelijke' betreft echter geen openlijke confessie van de staat, al kunnen personen die politieke verantwoordelijkheid dragen als persoon wel bescheiden voor hun overtuiging uitkomen. Het heeft evenmin te maken met bijzondere loyaliteit in de richting van de kerken of een eventuele 'civil religion'. De staat mag kerken en religieuze organisaties wel stimuleren en steunen, maar dan als deel van het noodzakelijke maatschappelijke netwerk van 'associationeel' pluralisme waarvan de staat mee afhankelijk is. Deze steun dient evenzeer uit te gaan naar organisaties met andere levensbeschouwelijke perspectieven. Zelfs als christenen als meerderheid wettelijk zouden kunnen bereiken wat zij wilden, zou nog terughoudendheid geboden zijn. Nooit zou in die situatie bijvoorbeeld een wet mogen worden opgesteld die de eer voor God oplegt aan de samenleving. Evenmin zou de staat een opvatting met betrekking tot bijvoorbeeld homoseksuele relatievorming wettelijk moeten opleggen. Dat strijdt volgens PP principieel met de aard van de staat. Deze is voorwaarden scheppend voor het brede en gevarieerde netwerk van een plurale samenleving. Het eventueel 'christelijke' van de staat betreft echter een inhoudelijke door de christelijke waarheid gekleurde normering van het 'common good', die democratisch tot stand kwam. Volgens PP gaat het daarbij inhoudelijk om het concept 'gerechtigheid' als door Gods openbaring geleerde typering van een gezonde samenleving.⁴³³

7.5.1.2 Schepping en geschiedenis

In PP liggen theologische en wijsgerige overtuigingen besloten. Skillen betoogt dat 'directioneel' pluralisme voortkomt uit een bijbelse visie op de gang van Gods werken in de historie, terwijl structureel pluralisme samenhangt met een opvatting over de schepping.

In de historie van Gods werk staat Christus centraal. Volgens Matteüs 28 ligt alle autoriteit nu in zijn handen. Hij vervult Gods koningschap over de schepping en daarmee tegelijk de menselijke politiek uit de voorafgaande eeuwen. Het Oude Testament leert deze menselijke politiek zien als anticipaties op Christus' gezag. Christus' autoriteit bevat daarom ook een politieke claim. Moderne politiek draait vaak om het volk. Christelijke politiek moet Christus als Heer van de heren centraal stellen. Menselijke politieke verantwoordelijkheid kan alleen maar dienst zijn aan Gods soevereiniteit in Christus. Deze politieke claim mag echter niet zonder meer worden doorvertaald naar de politieke realiteit. De eerste fase van Christus' regering staat namelijk in het teken van Gods genadige geduld met de wereld. God wil niet dat iemand verloren gaat. Daarom voltrekt Hij de scheiding tussen bozen en goeden nog

⁴³³ Skillen, *Recharging*, 72. 77v. 94; Skillen, 'Acting', 399. 402; J. Chaplin, 'The Gospel and politics: five positions' in: H. Hart e.a., *Confessing*, 61-71, 70v.

niet, zoals Jezus' gelijkenis van het onkruid in de akker onderstreept. Ook menselijk politiek handelen mag christenen en niet-christenen nog niet scheiden. Dat zou strijden met het gebod tot vijandsliefde. Christenen moeten hun omgeving en zelfs hun tegenstanders zegenen.

Volgens Skillen ligt hier de grondfout van het constantinisme (dus van 'christendom'). Men wilde ten onrechte aan de politieke claim van Christus nu al politieke gevolgen verbinden. Voor de vorming van een christelijke staat is het nog te vroeg. Daarom is ook ernstige kritiek nodig op de kerkelijke controle op het politieke domein en de neiging om via het instrument van de politiek de eigen kerkelijke of christelijke belangen veilig te stellen. Hetzelfde geldt voor de poging om sleutelposities te veroveren en zo met andere richtingen te concurreren om invloed te winnen. Die strategieën passen niet bij de bedeling van geduld en vijandsliefde. Christenen moeten geen aards rijk willen vormen en geen politiek lichaam goddelijk sanctioneren. Een staat mag niet lijken op een geloofsgemeenschap. Tot het eschaton blijft Gods volk verstrooid. De positie onder Christus moet staat en politiek nederig en bescheiden maken. Vanwege Gods geduld dienen alle levensbeschouwelijke tradities in het publieke domein gelijke rechten en bescherming onder de wet te ontvangen. Het toekennen van privileges aan christenen of aan de kerk past daarbij niet. Christenen bedrijven politiek op basis van Gods genade waarvan zij samen met niet-christenen moeten profiteren. Het is hun taak om in het politieke domein niet-christenen te zegenen. Het gaat hier dus om een tijdelijk 'directioneel' pluralisme.⁴³⁴

Tegelijk speelt Gods schepping een rol. Christus herstelt mensen als Gods beeld en daarmee als rentmeesters op aarde. Zij worden in Hem weer medewerkers van God, zoals in de scheppingsorde beoogd was. Daarom moet ook bij de invulling van de politieke verantwoordelijkheid worden teruggevraagd naar de scheppingsorde. Dan blijkt dat de identiteit van mensen van meet af aan ook politiek was. Staat, regering en politiek bestaan niet alleen vanwege de zonde en hebben niet alleen tot doel het kwaad recht te zetten. Dat zijn secundaire extra's die sinds de zondeval optraden. Zij veronderstellen een voorafgaande positieve realiteit. Oorspronkelijk moest politiek zorgen voor een publieke gemeenschap. Dat blijkt uit de positieve strekking van de Thora. Daarbij moet verrekend worden dat de wetsorde van Gods schepping een gevarieerd patroon van sociale structuren kent. Het menselijk samenleven is veelvormiger dan het terrein van de politiek. Mensen dragen in verschillende kringen rechtstreeks verantwoordelijkheid ten opzichte van God en zijn scheppingsnormen. Staat en politiek moeten deze niet ontkennen of overnemen maar respecteren en de voorwaarden ervoor creëren. Een rechtvaardige publieke orde vergt ruimte voor deze veelvormigheid. De verbanden zijn ten opzichte van elkaar soeverein in eigen kring. In dat brede geheel heeft de staat dus een relatief beperkte reikwijdte. Juist dat wordt onder Christus' autoriteit duidelijk. Er zijn meer mogelijkheden en verantwoordelijkheden in de samenleving om de koning van de toekomst te dienen. In dat bonte geheel moet de staat zorgen voor een onpartijdige publieke gerechtigheid voor alle burgers. Skillen voert zo het structurele pluralisme terug op de schepping.⁴³⁵

⁴³⁴ J.W. Skillen, 'The Bible, politics, and democracy: what does Biblical obedience entail for American political thought?', in: H. Hart e.a., *Confessing*, 199-229, 201vv. 203vv; J.W. Skillen, 'Public justice and true tolerance', in: H. Hart e.a., *Confessing*, 348-355, 348. 350; Skillen, 'Acting', 400.

⁴³⁵ Skillen, 'Bible', 206. 209. 211. 217; Chaplin, 'Gospel', 70; Wolterstorff, 'Discussion', 102. 108.

7.5.1.3 Koninkrijk en kerk

In PP domineert een oriëntatie op de structuren van de schepping. Skillen geeft wel aandacht aan de christologie, maar plaatst deze in het decor van de schepping. PP opereert vanuit het reformatorisch grondmotief van schepping, val en verlossing als kader om de geschiedenis van Gods handelen en de invulling van menselijke verantwoordelijkheid in beeld te brengen. Tussen zondeval en eschaton is daarom sprake van één bedeling, waarin het gaat om verlossing of herschepping. Daarom gelden zowel samenleving als staat als geschapen structuren, die door de zonde zijn aangetast maar in de herschepping weer tot hun recht komen. Hier werkt ook het onderscheid binnen de Reformatorische wijsbegeerte tussen structuur en richting door. De zonde tastte niet de structuren van de schepping aan, maar vertekende de richting waarin deze staan. Zo verandert ook de herschepping niets op structureel niveau, maar herstelt deze de oorspronkelijke richting. Daarom is voor PP ook Gods algemene genade belangrijk: deze handhaaft de schepselmatige bestaansvoorwaarden en maakt het mogelijk te blijven beantwoorden aan de oorspronkelijke normativiteit.⁴³⁶

Inhoudelijk bepaalt PP deze normativiteit vooral vanuit de wijsbegeerte in de vorm van de modaliteitenleer van Dooyeweerd. Uit die leer komt de gedachte voort dat 'gerechtigheid' de richtinggevende norm voor het domein van de staat vormt. Daarmee doelt PP op een samenleving waar harmonie of vrede bestaat. Tegelijk gaat 'gerechtigheid' terug op het karakter van God zelf, want dat drukte Hij uit in zijn schepping. 'Gerechtigheid' duidt op een relationele werkelijkheid, zoals het verbond. Het gaat om relaties waarin beide partijen tot hun recht komen en bloeien in een gezamenlijke relatie tot God. Het is de functie van de staat om deze gemeenschapsvormen mogelijk te maken. Anders dan in het oudere calvinisme en bij Kuiper volgt PP op dit punt de thomistische lijn. Daarin geldt de staat als een oorspronkelijke scheppingswerkelijkheid.⁴³⁷

Deze oriëntatie op de schepping en haar geschiedenis blijkt ook in het spreken over het koninkrijk van God. Binnen PP bestaat de neiging om dit koninkrijk gelijk te stellen aan Gods regering over alle geschapen realiteit. Hij regeert daarbij overeenkomstig het genoemde grondmotief als schepper, rechter en redder. Gods koninkrijk hangt dan nauw samen met Gods voorzienigheid. Het vormt een eschatologische werkelijkheid, maar evenzeer een presentische. Denkers uit de traditie van PP die in de bijbel een meer eschatologische invulling van het concept aanwezig achten, neigen daarom tot een 'partially realised eschatology'. Het accent valt binnen PP op het koninkrijk als typering van de wereld en haar geschiedenis. In verband daarmee benadrukt PP vooral de continuïteit tussen schepping en herschepping. Het eschaton kan niet werkelijk 'iets nieuws' brengen, hetzij in de vorm van iets wat in de schepping nog niet aanwezig was, hetzij als de verdwijning van een stukje scheppingswerkelijkheid. De toekomst van het koninkrijk volgt op de geschiedenis zoals de sabbat op de week. Het vuur van het oordeel doet de zonde weg maar laat de scheppingsstructuren intact. Schriftwoorden die lijken te suggereren dat er in de toekomst

⁴³⁶ J.W. Skillen, 'Christian action and the coming of the Kingdom of God' in: H. Hart e.a., *Confessing*, 47-60, 47; Skillen, 'Bible', 216; Chaplin, 'Gospel', 70; Chaplin, 'Political', 303v; Wolterstorff, 'Discussion', 105.

⁴³⁷ Skillen, 'Christian', 57; Chaplin, 'Political', 291; Wolterstorff, 'Discussion', 105vv.

geen sprake meer zal zijn van het huwelijk, worden in verband daarmee anders opgevat.⁴³⁸

Als gevolg hiervan is inzet voor gerechtigheid als zodanig al een vorm van christelijk politiek handelen, zelfs al zou de naam van Christus daarbij nauwelijks klinken. Als de samenleving en de staat meer voldoen aan de oorspronkelijke scheppings-normativiteit, ontstaat immers een concreet signaal van herschepping. Weliswaar zullen resultaten uit de geschiedenis volgens PP niet zonder meer mee gaan naar de komende wereld. Toch benadrukt het vooral de positieve continuïteit. Christenen zijn Gods medewerkers in Christus en hun daden volgen hen na. In wat bereikt wordt, krijgt het koninkrijk van God gestalte. Meermalen is de verwachting van PP optimistisch. Het koninkrijk vordert gedurende de geschiedenis, door terreinwinst voor de missionaire boodschap van de kerk maar ook in deze sporen van herschepping.⁴³⁹

Bij deze visie op schepping en koninkrijk past een speciale opvatting van de kerk. Over de kerk spreken aanhangers van PP, evenals Kuyper, op twee manieren. Er is de kerk van de eredienst (het instituut) en de kerk van de veelzijdige christelijke gemeenschapsvorming (het organisme). Anders dan Kuyper beschouwt PP de kerk als instituut niet per definitie als mechanisch en tijdelijk. Wel vormt zij slechts een van de kringen voor menselijk samenleven. Daarbinnen heeft zij een eigen roeping en mag zij niet door andere instanties gedomineerd worden. Omgekeerd dient zij ook zichzelf te beperken tot die kring en op haar beurt geen andere verbanden te domineren. Hierachter ligt soms de opvatting van Dooyeweerd over een archetypische boventijdelijke gemeenschap in Christus. Deze komt uit in elke kring van menselijk samenleven. Elke kring bezit een relatieve autonomie in Christus. Het instituut kerk mag geen enkele kring domineren. Dat geldt dus ook voor samenleving en staat. Deze staan vanwege schepping en koninkrijk in christelijk perspectief, maar daarmee nog niet in kerkelijk licht. Tegen deze achtergrond interpreteert PP de moderne scheiding van kerk en staat als een functionele differentiatie die past bij de structuren van de schepping.⁴⁴⁰

In verband hiermee onderscheidt PP ook nadrukkelijk tussen filosofie en theologie. Ook de theologie moet de grenzen van haar domein niet overschrijden. Zij houdt verband met de institutionele kerk, zoals andere vakwetenschappen met hun terrein. Alleen de christelijke filosofie mikt op het geheel en daarmee op een samenvattende christelijke wereldbeschouwing. Daarom ziet PP wel ruimte voor politieke theologie, mits het daarbij gaat om het bestuderen van de politieke concepten uit de bijbel. Een basistheorie met het oog op het terrein van de hedendaagse politiek is een wijsgerige zaak en behoort dus tot de christelijke politieke filosofie. Telkens weer klinkt de nadruk op de noodzaak van een 'public philosophy'.⁴⁴¹

Tegen dezelfde achtergrond staat ook de beperking van de actieradius van de staat, die wij tegenkwamen. De vele maatschappelijke verbanden zorgen zelf voor hun

⁴³⁸ Mouw, Griffioen, *Pluralisms*, 177; Skillen, *Recharging*, 158; Skillen 'Christian', 48vv; Ridderbos, 'Kingdom', 13vv; Zylstra, 'Kingdom', 26v. 46.

⁴³⁹ Skillen, 'Christian', 55v. 60; Skillen, 'Acting', 401; Wolterstorff, 'Discussion', 107. 109.

⁴⁴⁰ Chaplin, 'Political', 269; Mouw, Griffioen, *Pluralisms*, 168. 170; Skillen, 'Acting', 415v; Wolterstorff, 'Discussion', 103v.

⁴⁴¹ Chaplin, 'Political', 265; Skillen, 'Bible', 212.

deel van het ‘common good’. De staat is alleen verantwoordelijk voor de publiek-wettelijke zijde hiervan. Zij schept voorwaarden en grijpt in wanneer de mogelijkheden van deze gemeenschappen tekortschieten. Zij mag hun competenties niet overnemen. Dat geldt ook in de richting van geloofstradities of kerken. De staat is niet competent in zaken van geloof en moet daarin dus neutraal blijven.⁴⁴²

7.5.1.4 Publiek argumenteren

De oriëntatie op de schepping stuurt ook de verwachting van PP van de mogelijkheid om elkaar in het publieke domein te overtuigen. Iedereen stuit op dezelfde normatieve structuren. De zonde heeft de scheppingsopenbaring niet aangetast. Er is echter sprake van een veelheid van perspectieven op deze structuren en niet van algemeenheid. Gods algemene genade en geduld beloven in het publieke debat over het ‘common good’ telkens weer patronen van consensus en mogelijke coalities. Elke stroming mag openlijk spreken vanuit de eigen traditie, al moeten christenen daarbij niet alleen de woordopenbaring maar vooral de scheppingsopenbaring hantieren. Zo komt het daarbij telkens tot herkenning, coöperatie, vormen van burgerschap en gemeenschap. Christenen moeten bij hun publieke optreden Gods geduld volgen en in een bescheiden houding alert blijven op de kansen die zich voordoen. Zij vormen geen alternatieve tegensamenleving en identificeren zich evenmin kritiekloos met de bestaande samenleving. Zij wanhopen niet aan mogelijke resultaten, maar hebben daarvan ook geen overspannen verwachting.

In hun publieke optreden moeten christenen terughoudend zijn met een normatieve missionair getinte politieke claim. Deze strijdt met het pluralistische kader. Dit brengt voor christenen een spanningsvol evenwicht met zich mee. Op dit punt benut PP de eschatologie. Het directief pluralisme bevindt zich onder een open hemel en gaat gepaard met uitzicht op de overwinning van Gods waarheid. Aan het einde van de geschiedenis beëindigt Christus’ komst het directieve pluralisme. Juist daarom is dat nog geen realiteit voor het heden. Hoe sterker christenen daarop vertrouwen, des te royaler zij nu kunnen meewerken aan directief pluralisme.⁴⁴³

Dit directieve pluralisme kan niet beperkt blijven tot uiteenlopende ethische perspectieven. Het omvat ook religie. PP beroept zich ook daarbij op de schepping. Schepselmatig beschouwd staat iedereen al met God in verbinding, zelfs al zou het evangelie nooit in iemands leven geklonken hebben. Deze verbinding komt uit als mensen positief geloven in God of afgod. Zij uit zich volgens de openbaring ook als mensen de band met de ware God verdringen. Dan vult een substituuat deze scheppingsstructuur op. Daartoe behoren ook ‘worldviews’ die op het eerste gezicht niet-religieus lijken. In het licht van de schepping is religie dus per definitie in het leven en samenleven van mensen aanwezig.⁴⁴⁴

⁴⁴² Skillen, *Recharging*, 164.

⁴⁴³ Mouw, Griffioen, *Pluralisms*, 66. 173.

⁴⁴⁴ Skillen, *Recharging*, 159v.

7.5.2 Vergelijking met O'Donovan

7.5.2.1 Overeenkomsten

Peter Heslam typeert O'Donovan als iemand die de kuyperiaanse geest koestert en heeft geprofiteerd van inzichten uit de kuyperiaanse traditie.⁴⁴⁵ Blijven die typeringen overeind in de vergelijking met PP? Er zijn inderdaad sprekende overeenkomsten. De belangrijkste ligt in beider gerichtheid op de schepping en haar orde. Beiden gaan ervan uit dat God de structuren van zijn schepping trouw blijft, ook in de gang van zijn voorzienigheid en in het kader van zijn reddingswerk in Christus. Bij beiden bestaat voor mensen de mogelijkheid om deze orde te kennen en dienovereenkomstig te handelen. Sinds *Ways* is duidelijk dat beiden in het geschapen menselijk samenleven een netwerk van elkaar overlappende kringen waarnemen, waarbinnen mensen een bepaald 'goed' delen. Bij beiden geeft de scheppingsorde daarom ook richting aan het politieke domein of handelen. Bij beiden vormt het concept 'gerechtigheid' daarbij het kernbegrip. Overeenkomend is ook dat beiden het onmogelijk achten om de christelijke waarheid en religie in het algemeen uit het publieke domein te verbannen. Menselijk leven en samenleven staan per definitie in betrekking tot God of een substituut voor Hem.

Deze scheppingsgerichtheid maakt dat PP en O'Donovan veel waarde toekennen aan Gods algemene genade, in dienst van Gods voorzienigheid en van Christus' regering. Zo zijn politiek samenleven en gerechtigheid mogelijk in een nog niet verlore wereld. Voor beiden wordt dat concreet in de deliberatie rond het 'common good'. Beide benadrukken dat Gods eindoordeel met de scheiding tussen koninkrijk en tegenrijk nog wordt uitgesteld. Beide beschouwen de samenleving als een gemengde realiteit waaruit christenen zich niet mogen terugtrekken en waarbinnen zij zich evenmin mogen organiseren in een tegensamenleving. Bij beiden speelt hier een nadere onderscheiding binnen de leer van de kerk een rol. Deze leidt ertoe dat de institutaire kerk zo geconcipieerd wordt dat deze metterdaad geen tegensamenleving kan zijn.

In samenhang met deze scheppingsgerichtheid manifesteren de gevolgen van Christus' verlossingswerk zich bij PP en O'Donovan concreet-historisch in daadwerkelijke veranderingen. Voor beiden is er daarom christelijke politiek mogelijk en ontstaan daarbij concrete realiteiten die op de een of andere wijze samenhangen met de herschepping.

Ook hebben beiden verwachting van de uitkomst van inhoudelijk rationeel debat en de mogelijkheid van begrip en consensus. Beide combineren in het publieke domein een openlijk christelijk perspectief met inhoudelijke rationele argumentatie tegen de achtergrond van de gedeelde orde van de schepping. Beide proberen in dat debat anderen duidelijk te maken dat ook hun argumenten samenhangen met een ten diepste religieus gekleurd perspectief.

Met Skillen reikt de overeenkomst zelfs verder dan het scheppingsperspectief. Evenals O'Donovan exploreert hij de rol van het heilshistorisch bepaalde koningschap van Christus in zijn betekenis voor de politieke realiteit. Beiden herkennen

⁴⁴⁵ Heslam, *Creating*, iv. 8.

daarin ook een politieke claim, die een conflict veroorzaakt met aardse autoriteiten. Deze moeten voortaan Christus' koningschap dienen.

7.5.2.2 De plaats van de christologie

Met de aandacht voor schepping en geschiedenis komen echter ook grote verschillen tussen O'Donovan en PP in beeld. De wijze waarop schepping en geschiedenis bij beiden een rol spelen, is namelijk geheel verschillend. Dat ligt aan een verschillende christologie. PP benadert Christus in het voorgegeven kader van de schepping. Hij herstelt de schepping die door de zonde was aangetast. Inhoudelijk voegt zijn werk niets toe. O'Donovan maakt het kennen van de schepping afhankelijk van Christus. De oorspronkelijke scheppingsorde wordt alleen in Hem duidelijk. PP denkt zich in hoe de wereld voor de zondeval was en gebruikt daarbij filosofische analyse, terwijl O'Donovan alleen maar conclusies over de schepping trekt vanuit de heilshistorische gang van die schepping. Ook ontisch is bij O'Donovan de christologie overigens belangrijker dan bij PP. O'Donovan opereert sterk met een historische doelgerichtheid van de scheppingsorde en een eschatologische vervulling en transformatie die daarin van meet af aan opgesloten lagen. Bij hem kan het tot iets nieuws komen of tot een eschatologische transformatie van scheppingsgegevens. Het huwelijk is bijvoorbeeld volgens PP blijvend, terwijl het volgens O'Donovan in het eschaton overgaat in de band tussen Christus en zijn gemeente.⁴⁴⁶

Juist bij de politieke realiteit gaat PP uit van de schepping. Ook in de oorspronkelijke orde moet al een 'politiek' domein hebben bestaan binnen het netwerk van sferen. Gods voorzienigheid en Christus' redding kunnen daarom slechts het herstel van dit terrein brengen. O'Donovan kent gedurende de historie meer beweeglijkheid. In de oorspronkelijke scheppingsorde bestond geen politieke autoriteit en ook in het eschaton zal deze niet meer bestaan. O'Donovan heeft daarom een christologische rechtvaardiging nodig voor het voorlopig voortbestaan van aardse politiek na het Christusgebeuren en dit terrein blijft buiten het nieuwe koninkrijk van God. Hierin werkt ook een ander belangrijk verschil tussen beiden door. PP beschouwt politiek als een werkelijkheid en O'Donovan als een traditie van oordelende daden. PP ziet politiek vergelijkbaar met andere terreinen uit het geschapen leven onder Gods soevereiniteit. O'Donovan meent dat politiek geen geschapen terrein is maar mee komt met Gods voorzienigheid over een in zonde gevallen wereld. In dit verschil blijkt dat beider methode, zoals eerder geconstateerd, uiteenloopt. O'Donovan trekt zijn conclusies uit het volgen van het verschijnsel 'politiek' in de heilshistorie. PP denkt zich de scheppingswerkelijkheid in en analyseert deze met behulp van wijsgerige instrumenten.

Het duidelijkst spreekt dit verschil waar PP de geschiedenis benadert met het schema 'schepping, val, verlossing', terwijl O'Donovan daarvoor in de plaats de narratieve structuur van het Christusgebeuren stelde. Daardoor kent PP principieel gezien maar één dispensatie of bedeling tussen val en herschepping, terwijl O'Donovan een kwalitatief verschil ziet tussen de periode voor Christus, de periode na Christus en het eschaton. Bij PP kan er daarom met het verschijnsel politiek tijdens de geschie-

⁴⁴⁶ Skillen, 'Christian', 48v; Oliver O'Donovan, 'Response Skillen', 420.

denis weinig gebeuren, terwijl het bij O'Donovan door de komst van Christus onder een kritische eschatologische spanning komt te staan.⁴⁴⁷

In samenhang hiermee staat een verschil in visie op het koninkrijk van God. PP denkt aan een realiteit die continu is met de geschiedenis van de schepping en met Gods koningschap daarover. Voor O'Donovan valt het koninkrijk niet samen met deze geschiedenis, al kent ook hij continuïteit. Deze continuïteit is er echter alleen op de wijze van een eschaton. Bij PP vormt het oordeel dat dit eschaton inluit, een soort zuivering. Bij O'Donovan beëindigt het eschaton het bestaande en biedt het een nieuw begin waarin vervolgens de schepping toch gehandhaafd en vervuld is. Dat sluit een progressief voortschrijdende beweging uit. O'Donovan staat hier, ondanks alle correcties die hij aanbrengt, aan de kant van Barth waar PP het 19^e-eeuwse koninkrijksdenken erft. Als gevolg hiervan kent PP geen werkelijk saeculum, zeker niet in de periode na Christus. PP ziet juist binnen de historie over de volle breedte van het geschapen leven herschepping beginnen. Voor O'Donovan blijft er een ingrijpend verschil tussen de doorlopende oude geschiedenis van het saeculum en de nieuwe eschatologische realiteit van Gods koninkrijk.

7.5.2.3 Kerk en pluralisme

Met dit verschil rond christologie en eschatologie verbonden is een onderscheid in visie op het politieke karakter van Gods koninkrijk. Als aanduiding voor de gehele scheppingswerkelijkheid onderweg naar herschepping omvat 'koninkrijk' voor PP meer dan het terrein van het politieke. Er bestaat geen nauwere betrekking van het koninkrijk met politiek dan met welk andere geschapen terrein ook. O'Donovans koninkrijk bleek op een speciale manier 'politiek' van karakter. PP beschouwt 'politiek' als een beperkt terrein binnen de veelzijdige scheppingsrealiteit. O'Donovan ziet 'politiek' als een totaalaanduiding die heel de scheppingswerkelijkheid raakt. Als gevolg daarvan leidt de botsing van de autoriteit van Christus en aardse autoriteiten bij PP hoogstens (bij Skillen) tot het ontdekken van de juiste plaats voor de laatste in het kader van Gods scheppingsbedoeling. Bij O'Donovan is de botsing zo principieel dat de aardse politiek uiteindelijk het veld moet ruimen.

Inhoudelijk verschilt het concept 'gerechtigheid' dat zowel voor PP als voor O'Donovan het politieke domein kleurt. PP vult het in op de wijze van het oudtestamentische 'tsedaqa' als positieve aanduiding van heil, vrede en welzijn. Het gaat om een rechtvaardige samenleving waarin het leven gezond wordt. O'Donovan vat het begrip in lutherse zin performatief op als een rechtzettend oordeel. In verband hiermee kent PP hogere idealen voor de publieke samenleving en verbindt het deze sterker met de herschepping. O'Donovans publieke idealen zijn beperkter en blijven principieel aan de kant van het saeculum. Beide kennen een beperkte overheidstaak, maar bij PP komt dat doordat andere samenlevingsverbanden ruimte ontvangen en bij O'Donovan ligt het aan het onderscheid tussen eschaton en saeculum.⁴⁴⁸

Ook in de kerkleer bestaat verschil. Beiden hanteren een onderscheid tussen instituut en organisme, maar bij nader inzien gaat het om uiteenlopende realiteiten. Bij PP

⁴⁴⁷ Chaplin, 'Political', 276 (waar hij O'Donovan typeert als aanhanger van een 'dispensationalist political eschatology'). 304 ("...a political theology should not be 'dispensational', but simply 'restorative'"); vergelijk Gilbert Meilaender, 'Ethics and Exegesis', in: Bartholomew, *Royal*, 259-264, 262.

⁴⁴⁸ Wolterstorff, 'Discussion', 106v; O'Donovan, 'Deliberation', 134.

vormt de kerk als instituut een niet bij de oorspronkelijke schepping behorend hulpmiddel om nieuw leven te geven (Kuyper) of een van de kleinere samenlevingsverbanden die naast elkaar geschapen zijn en elkaar niet mogen domineren. Daarnaast vormt de kerk als organisme een aanduiding voor de hele nieuwe menselijke samenleving zoals deze zich in alle geschapen verbanden gaat manifesteren. O'Donovans onderscheid betreft het verschil tussen de nog ongevormde liturgisch-sacramentele nieuwe samenleving rond Gods troon en de aardse politieke organisatiestructuren. Beide raken in de termen van PP eerder de kerk als instituut dan de kerk als organisme. Als gevolg hiervan kan O'Donovan de allesomvattende betekenis van de kerk niet op een kuyperiaanse manier betrekken op de kerk als organisme en zo de kerk als instituut relativiseren. Daardoor kon Kuyper de spanning tussen kerk en staat min of meer opheffen. O'Donovan denkt juist wel aan de concrete liturgisch zichtbare kerk, waarvan hij vervolgens alleen de organisatievorm relateert. Met haar theorie kan PP zich gemakkelijker voegen naar een liberaal kader en de scheiding tussen kerk en staat zonder meer aanvaarden. Wat de kerk in het institutionele verliest, herwint zij wel weer in het organische. Voor O'Donovan is deze oplossing onmogelijk. Hij legt zich niet neer bij de moderne scheiding tussen kerk en staat. De concrete zichtbare kerk spreekt bij hem profetisch in op de politieke realiteit, waar PP deze juist op dit punt incompetent verklaart. De staat die haar dienst aan Christus ontdekt, kan bij O'Donovan niet anders dan deze concrete zichtbare kerk op de een of andere wijze erkennen. Bij PP moet zij juist dan neutraal blijven. O'Donovan verstaat onder een christelijke staat een staat met respect voor de kerk en haar boodschap. PP vult het concept van een christelijke staat slechts inhoudelijk in: een staat die Gods herschepping dient en zo haar beperkte plaats in het maatschappelijke veld in neemt. Daarom kan O'Donovan een 'gevestigde kerk' verdedigen, waar PP deze principieel moet afwijzen vanwege haar staatsleer.⁴⁴⁹

Een ingrijpend verschilpunt volgt uit de kerkleer. O'Donovan verwijt PP een knieval voor het moderne pluralisme, die samenhangt met de kerkleer. PP verklaart de staat incompetent in zaken van religie als gevolg van de kerkelijke verdeeldheid. Hoe moet de overheid kiezen uit de veelheid aan kerken en religieuze richtingen? Neutraliteit lijkt de enige optie. Volgens O'Donovan legt PP zich daarmee neer bij de kerkelijke verdeeldheid als normaal, wellicht zelfs gegeven met de pluraliteit in de schepping. Zelf benadrukt hij de eenheid van de kerk en de noodzaak van oecumenische toenadering. In een land met één kerk zou neutraliteit voor de overheid niet nodig zijn.⁴⁵⁰

Over dit pluralisme is O'Donovan ook in de samenleving kritisch. PP beschouwt het enerzijds als passend bij Gods schepping en anderzijds als noodzakelijk tijdens de periode van Gods geduld. Hoewel hij in *Ways* affiniteit vertoont met Dooyeweerts aspectenleer, waarschuwt hij er toch voor dat structureel pluralisme de menselijke fragmentariteit in het kennen projecteert op de schepping. Waar PP de moderne

⁴⁴⁹ Chaplin, 'Political', 279.

⁴⁵⁰ Oliver O'Donovan, 'Response Chaplin', 312v; O'Donovan, 'Response Skillen', 419; dit verschilpunt is verwant aan de Nederlandse theologische discussies rond de kerkleer van Abraham Kuyper, zie Martien E. Brinkman, 'Kuyper's Concept of the Pluriformity of the Church', in: Cornelis van der Kooij, Jan de Bruijn (eds.), *Kuyper Reconsidered, Aspects of his Life and Work*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999, 111-122 (met een exemplarisch debat).

differentiatie begroet, ziet O'Donovan verlies van de eenheid van het leven in God en rond de kerk van Christus. Bovendien kan hij anders dan PP de kerk niet opvatten als een van de kringen: in haar staan wij immers voor de allesomvattende gemeenschap. Ook de staat neemt bij hem geen plaats in het netwerk in. Zij vormt een tijdelijke en beperkte hulpstructuur op weg naar die gemeenschap.

'Directioneel' pluralisme acht hij in strijd met de autoriteit van Christus en bovendien onmogelijk. Achter de neutrale veelheid verstopt zich volgens hem altijd een dominante levensopvatting. PP levert zich met de overname van het liberale plurale schijnbaar neutrale kader uit aan een afgod en een antichristelijke dynamiek. Hij is bijvoorbeeld kritisch over het model van de 'faith based' organisaties in de VS. Alleen al de uitdrukking 'faith based' doorbreekt volgens hem een neutrale pluraliteit en verraaft een christelijke agenda waar anderen allergisch voor zullen zijn. Tolerantie bestaat niet uit neutraliteit ten opzichte van de veelheid maar uit het dragen van wat afwijkt van de eenheid. Een staat en een kerk die openlijk positie kiezen in de christelijke waarheid en zo in het publieke domein opereren kunnen toleranter zijn dan anderen. Voor hen wordt het immers de uitdaging om desondanks openlijk ruimte te bieden aan wat van de gemeenschappelijke waarheid afwijkt.⁴⁵¹

7.6 Evaluatie

Na de vergelijking van O'Donovans visie op 'christendom' met de andere opties in het christendomdebat volgt nu een evaluatie van de waarde van zijn theorie. Daarbij gaat het mij in deze descriptieve studie niet om de vraag of deze 'juist' is. Ik evalueer de vruchtbaarheid ervan. Heeft zij meer verklarende kracht en praktische potentie dan haar alternatieven, of juist niet? Daarvan hangt af of wij kunnen concluderen dat O'Donovan het christendomdebat verder heeft geholpen, of niet.

7.6.1. Wisselende coalities

7.6.1.1 Een overtreffende theorie

Mijn evaluatie kan inzetten met een evidente waarneming binnen het zojuist geschetste christendomdebat. O'Donovans theorie bleek met elk van de opties een duidelijke verwantschap te bezitten. Deze verwantschap betrof bovendien bij geen

⁴⁵¹ O'Donovan, 'Natural', 23. 34; O'Donovan, 'Response Skillen', 418; PP erft de differentiërende visie op de samenleving van Althusius, O'Donovan de eenheidsopvatting van de Engelse reformatie (*TNA*, 99vv); overigens lijkt zijn waardering voor Dooyeweerts aspectenleer in *Ways* deze kritiek minstens te nuanceren (zie 3.6.3), hoewel hij kort daarvoor nog kritisch spreekt over het differentiatie-model van Michael Walzer (O'Donovan, 'Deliberation', 129). Deze laatste kritiek kan echter samenhangen met het feit dat Walzer niet maar een differentiatie in het samenleven maar ook in de 'gerechtigheid' aanneemt. Voor O'Donovan betreft deze 'gerechtigheid' juist een transcendente werkelijkheid die alle verbanden te boven gaat en doorsnijdt.

van hen marginale trekken. Steeds bleek hij enkele van hun centrale belangen te honoreren.

Bij CR betrof de affiniteit de opvattingen dat een samenleving geen leeg midden kan hebben, dat de mens van meet af aan binnen het kader van de gemeenschap gezien moet worden, dat de christelijke identiteit van de westerse samenleving op historische gronden onopgeefbaar is, en dat er sprake is van een combinatie van seculariteit en christelijkheid.

Met CK deelt hij de visies dat Christus, zijn koninkrijk en de kerk een politiek karakter bezitten en dus in een spanningsverhouding staan tot de bestaande politiek, dat de aard van de christelijke socialiteit bepaald is door de kerk, en dat een model waarin de christelijke waarheid dienstbaar wordt aan de belangen van een staat of een samenleving met deze waarheid strijdt.

LB ziet O'Donovan dicht bij komen als hij het onderscheid tussen privé-sfeer en publieke sfeer deelt en daarbij de seculariteit van het publieke domein en de waarde van individuele ruimte benadrukt. Bovendien kan ook bij O'Donovan de kerk geen rechtstreekse actor in het praktische politieke bedrijf vormen, en erkent hij de noodzaak van publieke rationele deliberatie.

Ook TC kan de eigen belangen bij O'Donovan weerspiegeld vinden. Opnieuw gaat het daarbij om het politieke karakter van koninkrijk en kerk en in verband daarmee om de publieke richtingwijzende positie die de kerk moet innemen. Daarbij komen de parallellen betreffende het missionaire streven naar een publieke erkenning van het gezag van Christus en in verband daarmee de afwijzing van het gangbare westerse pluralisme.

In het geval van PP betrof de verwantschap de nadruk op schepping, voorzienigheid en natuurlijke orde die alle leden van een samenleving binden en rationele uitwisseling en consensus mogelijk maken. Ook de gedeeltelijk presentische eschatologie en de vrijmoedigheid om binnen de geschiedenis de effecten van Christus' regering aan te wijzen, komen overeen. Dat geldt bovendien voor de 'spiritualiteit' van beiden waarin zowel particulariteit als universaliteit in de christelijke opstelling gehonoreerd willen worden.

Deze affiniteit met alle spelers in het debat valt des te sterker op omdat zij onderling veelal lijnrecht tegenover elkaar staan. Bovendien beaamt O'Donovan tegelijk verschillende ingrijpende punten van kritiek die zij op elkaar hebben. In de richting van elk van de genoemde alternatieven kan hij zich opmerkelijk scherp uitlaten. CR en LB gelden als 'antichristelijk'. CK valt ten prooi aan het moderne voluntarisme. TC ontroofd Israël de eigenheid, terwijl PP offert aan een 'pluralistische Baäl'.⁴⁵²

Mijn conclusie is dat O'Donovans christendomtheorie zich enerzijds van alle bestaande opties sterk onderscheidt, anderzijds centrale belangen van diezelfde opties waardeert en in zichzelf integreert. Tegelijk draagt zijn theorie geen gekunsteld en samengesteld karakter, waardoor dit verklaard zou kunnen worden. Er bleek juist sprake van een consistente theologisch-ethische en politiek-theologische benadering. Zowel chronologisch als thematisch trekt hij inhoudelijk en methodisch heldere lijnen. Daarom vormt O'Donovans christendomtheorie ten opzichte van de bestaande opties in het debat een stap vooruit. Minstens daagt hij elk van hen uit door niet

⁴⁵² O'Donovan, 'Response Chaplin', 313.

alleen hun belangen maar ook die van hun tegenstanders recht te doen. Zijn theorie vormt wat betreft haar potentie een overtreffende trap. Wie voortaan een van de vijf bestaande opties wil blijven verdedigen, moet zich daarom ook grondig verstaan met de christendomtheorie van O'Donovan.

7.6.1.2 Kerk en staat

Deze conclusie over de potentie van O'Donovans christendomtheorie onderbouw ik verder door het effect ervan op de twee genoemde debatfronten na te gaan. Rond die fronten vormen de andere opties uit het christendomdebat wisselende coalities. Het eerste front loopt tussen TC en LB. Rond dit front vormen zich de volgende coalities. TC staat alleen tegenover een monsterverbond van LB met CK, CR en PP. Geen van deze wil in de moderniteit terug naar een synthese tussen kerk en staat en een leidende publieke rol voor de kerk. Elk daarvan betaalt daarvoor echter een prijs.

LB kan religie en kerk alleen tot de privé-sfeer rekenen vanuit de vooronderstelling dat alle mensen een algemene basis delen. Religie en kerk vormen ten opzichte daarvan iets extra's. Veel gelovigen ervaren dit echter met de hoofdstroom van de traditie anders. Zij beschouwen religie en kerk als primair. Ook CR en PP moeten het klassieke begrip van de kerk wijzigen om haar in haar publieke actieradius te kunnen beperken. Zij vermijden de beide uitersten (kerk als privé of als voluit politiek) en zien haar als een van de verbanden binnen de 'civil society'.

CK houdt de eigen aard en traditionele alomvattende plaats van religie en kerk wel hoog, maar geeft daartoe anders dan in de traditie de staat prijs. Daarbij laat CK in het midden hoe een regeerder die tot geloof in Christus komt, zich *als regeerder* moet opstellen. Wel oppert Murray dat hij zou kunnen regeren naar de stijl van het kruis, om op den duur zijn positie prijs te geven. In de opofferende regeerstijl die dat impliceert, zou zo'n regeerder echter onherroepelijk ook de mensen betrekken over wie hij onder Gods voorzienigheid politieke autoriteit ontving. Omdat volgens CK christenen principieel altijd de minderheid in een samenleving zullen vormen, zouden ook niet-christelijke onderdanen van zo'n regeerder de gevolgen van zijn regeerstijl ondervinden. Zij kunnen echter dit offer (waarom de theorie van CK vraagt) niet plaatsen, laat staan ook zelf opbrengen. Zij delen immers de exclusief-christelijke motieven ervoor niet. Zo ontstaat een paradox voor CK, omdat het specifiek-christelijke gedrag alsnog 'dwingend' uitpakt voor anderen. Dat illustreert dat CK met het prijsgeven van het politieke domein de eigen aard van politieke verantwoordelijkheid onvoldoende verwerkt.

Elk van de genoemde opties is bereid de prijs te betalen, omdat de schadelijkheid van de positie van TC voor hen evident is. TC kan met haar trouw aan openbaring en traditie onvoldoende recht doen aan de veranderde context in de westerse wereld en aan kernwaarden als individualiteit, vrijheid en gelijkheid. Bovendien leidde TC historisch gesproken tot misstanden, in de vorm van religieuze conflicten in de samenleving, onvermijdelijke dwang en de compromittering van kerk en evangelie met aardse macht.

Aan dit eerste front leidt O'Donovans christendomtheorie echter tot een herschikking van posities. Hij formuleert de termen van het verschil opnieuw. De scheiding van kerk en staat bestond eigenlijk ook al onder 'christendom', zodat juist TC aan

‘christendom’ soms geen recht doet. Daarom kan ook de tegenreactie van LB gematigd worden. De gewenste seculariteit kan ook bestaan bij een opener houding ten opzichte van religie en christelijk geloof. O’Donovans theorie weet een klassieke visie op de centraliteit van de kerk en een moderne opvatting over de seculariteit van staat en publiek domein tegelijk recht te doen. Die denkmogelijkheid ontstaat dankzij een 20^e eeuwse theologisch inzicht met betrekking tot de verhouding tussen Christusgebeuren en geschiedenis. Zo raakt het concept ‘seculariteit’ los uit een statisch model van twee domeinen die elkaar terrein betwisten. Het wordt een tijdsaanduiding waarbij koninkrijk en saeculum als overlappend opgevat worden. O’Donovans theorie stelt de coalities rond dit front een uitdagende vraag: vecht u op sommige punten niet tegen windmolens?⁴⁵³

7.6.1.3 Aangepast christelijk of niet

Aan het tweede front dat het christendomdebat constitueert, vindt iets vergelijkbaars plaats. Dit betreft de vraag of er een nieuwe moderne vorm van ‘christendom’ mogelijk en wenselijk is. Hier vormt CR een coalitie met PP, terwijl CK de onverwachte steun krijgt van TC en LB. TC acht zo’n moderne variant schadelijk voor kerk en religie, terwijl LB juist de neutraliteit van het publieke domein bedreigd ziet.

Ook hier worden theologische en andere prijzen betaald. CR moet bijvoorbeeld de klassieke exclusiviteit van Gods openbaring in Christus relativeren ten gunste van een algemene religiositeit. Ook hier moet PP de ecclesiologie aanpassen. CK kent opnieuw problemen met betrekking tot de aard van politieke verantwoordelijkheid, maar nu geldt dat ook voor TC. Zolang de context van de moderniteit niet verandert, is TC gedwongen tot een vorm van getuigenispolitiek. Omgekeerd laat LB christenen niet werkelijk de mogelijkheid om politieke verantwoordelijkheid te dragen. Zij moeten immers eerst vergaand relativeren wat hen vanouds kenmerkte. Deze coalitiepartners beschouwen de moderniteit ten diepste als een ‘apocalyptisch einde van de geschiedenis’ waar voor een christen niet echt plaats meer kan zijn. LB ziet immers de geschiedenis zich ontknopen rond de liberale kernwaarde van de individuele vrijheid. TC en CK ontwaren juist een ‘Babel’ wereld waarin christenen uiteindelijk vervolgd zullen worden. Intussen verraadt LB hier zelf een soort ‘religieus’ elan. TC en CK lijken in strijd te komen met hun eigen overtuiging dat Christus tot aan het einde van de geschiedenis ‘met ons’ zal zijn. Beide zien de moderniteit ook op deze manier omdat zij een eerdere historische periode idealiseren en bevatten daarin, zoals O’Donovan laat zien, een spoor van historisme. TC verabsoluteert de periode van ‘christendom’ en CK de tijd voor Constantijn.

Ook aan dit front suggereert O’Donovans theorie dat er onnodige polarisaties optreden. Met zijn theorie kunnen Christus’ autoriteit en evangelie ook binnen de moderniteit rechtstreeks aan de orde komen. Die mogelijkheid ontstaat doordat hij niet een vorm van ‘christendom’ propageert (of afwijst), maar in de moderne context te werk gaat vanuit de achterliggende realiteit. Zo verdwijnt het noodzakelijke en dwingende karakter van ‘christendom’. Dat leidt tot een onbevanger en tegelijk meer ontspannen waardering ervoor, waarin ook de schaduwzijden benoemd kunnen worden. Het leidt tegelijk tot een onbevanger kijk op de moderniteit. Deze vormt niet het

⁴⁵³ Curry, *Farewell*, 23.

grote eindstation van de geschiedenis en evenmin de apocalyptische afloop ervan. Zij is niet meer en niet minder dan een volgende historische fase onder Gods voorzienigheid. Ook in deze fase kunnen tegelijk de vrucht van Christus' regering en de tegenbeweging van de antichrist worden waargenomen. Daarin is echter de moderniteit noch op een positieve noch op een negatieve manier uniek. Ook vandaag moet daarom een weg gevonden kunnen worden om de aan het evangelie ontleende politieke concepten publiek te betrekken op de seculiere politieke werkelijkheid. Hiermee overstijgt O'Donovans theorie de defensieve strategie die zoveel mogelijk religie probeert te behouden, en de offensieve methode die de moderniteit pas aanvaardt als zij zichzelf niet meer is. Hij volgt in de eerste plaats een missionaire route en daarnaast een materiële weg door inzichtelijk te maken hoe juist de autoriteit van Christus de moderniteit kan helpen verstaan en de impasses ervan kan helpen doorzien. Anders dan bij de genoemde coalities aan dit front, suggereert de theorie van O'Donovan dat er tussen moderniteit en klassieke christelijke waarheid geen onoplosbare spanning hoeft te bestaan. CR en CK gijzelen elkaar in een onnodig dilemma.

7.6.1.4 Publiek christelijk?

In de twee genoemde fronten ligt nog een derde besloten. Dat ontstaat rond de praktijkvraag naar de adequate christelijke opstelling in het publieke domein. Moet deze expliciet christelijk zijn wat betreft haar doelen en argumentaties, of juist meer indirect? Opnieuw wisselen dan de coalities. LB en CR staan tegenover TC en CK. Behalve O'Donovan wijst hier ook PP een derde weg.

Welke prijzen hier betaald worden, spreekt voor zichzelf. LB en CR ontnemen christenen in het publieke debat wat hen het diepst drijft en daarmee soms doorslaggevende argumenten. Bovendien vertonen zij nogal eens een kentheoretisch tekort doordat zij een traditieonafhankelijke en levensbeschouwelijk neutrale rationele uitwisseling mogelijk achten. Omgekeerd opereren CK en TC te vanzelfsprekend christelijk. TC gaat er ten onrechte van uit dat de normativiteit van de openbaring zich aan alle mensen opdringt. CK beseft dat de christelijke waarheid anderen niet zomaar overtuigt, maar stelt dat dit voor alle visies, zelfs voor LB, geldt. Daarbij domineert de stelling dat communicatie geheel perspectivistisch is, zodat rationele uitwisseling onmogelijk wordt. Publiek spreken kan alleen getuigend zijn, en moet daarom ingebed zijn in een voorbeeldgemeenschap. Elke standpuntverandering draagt het karakter van een wilsbeslissing of bekering.

Deze coalitieverhoudingen frustreren in de moderne samenleving het broodnodige inhoudelijke gesprek of debat. Christenen praten onverstaanbaar langs hun gesprekspartners heen of vermijden het debat. Liberalen op hun beurt promoveren hun particuliere perspectief tot algemeenheid en sluiten uit wie zich niet aanpast. Ook hier doorbreekt O'Donovans theorie in potentie een patstelling. Hij combineert perspectiviteit met de mogelijkheid van materieel begrip. Christenen en anderen kunnen voluit met hun eigen perspectief participeren in het publieke debat, zonder dat dit per definitie leidt tot een gesprek tussen doven. Niet dat afstand en vervreemding niet zullen voorkomen, maar er mag altijd ook sprake zijn van herkenning, overreding en consensus.

PP vertoont dezelfde structuur en is daarin 'spiritueel' aan O'Donovan verwant. PP maakt zich echter sterk met de wijsgerige analyse van scheppingsstructuren, waarin een theologisch geïnspireerd wetsbegrip schuilt dat op de schepping georiënteerd is. O'Donovans morele orde is minder speculatief, omdat zij is afgeleid uit het evangelie. Dat evangelische kader staat theologisch gezien sterker, omdat 'wet' in bijbel en traditie geen los verkrijgbare grootheid vormt. Alle wet ligt ingebed in het evangelie. Zeker in de huidige context lijkt een *verhaal* waarin de morele orde oplicht om vervolgens in de realiteit herkend te worden, vruchtbaarder dan een appèl op een algemeen toegankelijke wetstructuur. O'Donovan theorie verklaart daarmee tegelijk beter waarom overeenstemming in het publieke debat ook vaak uitblijft. Bij PP dreigt bovendien het risico van een dualisme tussen rationeel appèl en getuigenis. Blijft rationele herkenning uit, dan resteert het getuigenis of de politieke machtsvorming. Bij O'Donovan vormt elk rationeel appèl ook een getuigenis en elk getuigenis een rationeel appèl. Zijn theorie impliceert dat het inhoudelijke publieke debat nooit hoeft te eindigen.

7.6.1.5 Open naar het onbeheersbare

Deze nadere analyse met behulp van de fronten in het christendomdebat bevestigt de conclusie dat O'Donovans christendomtheorie de potentie heeft om het christendomdebat vooruit te helpen. Ook bij dit actuele publieke ethische thema doet hij metterdaad wat zijn politiek-ethische benadering bleek te vergen. Met de openbaring en de in het licht van die openbaring gelezen geschiedenis voltrekt hij binnen de moderne context een dienst van verheldering. Daarmee richt hij dit debat opnieuw in, zodat het wellicht op een vruchtbare manier voortgezet kan worden.

Wat verklaart deze potentie in zijn christendomtheorie? Ik doe op dit punt een suggestie. Alle bestaande opties streven naar een compleet beeld. Zij zoeken een theorie die een omvattende oplossing biedt voor de vragen rond de relatie tussen (christelijke) religie en publieke samenleving. Telkens blijken daarbij de sterke punten gepaard te gaan met ingrijpende bezwaren. Ook O'Donovans theorie houdt witte vlekken over en vertoont zwakten. Haar extra potentie ontstaat dan ook niet doordat zij een idealistische synthese vormt waarin alle factoren opgenomen en alle tegenstellingen overwonnen zijn. Het is juist omgekeerd. De extra potentie ontstaat doordat zij die omvattende pretentie prijsgeeft. Daardoor forceert zij geen eenheid, zodat er ruimte blijft voor waardevolle inzichten uit alle opties. O'Donovans theorie rekent nadrukkelijk - en in haar kern - met een geheim dat zich in het politieke samenleven manifesteert. Het is merkbaar aanwezig, maar gaat boven menselijke rationele beheersing uit. Hij duidt dit geheim theologisch als Gods voorzienigheid op weg naar een eindoordeel, als de daadwerkelijke regering van Christus, en als de antichristelijke tegenreactie. Dit impliceert dat niet alles valt binnen de marges van de menselijke verantwoordelijkheid en het daaraan verbonden denken. Oog voor deze transcendente realiteit geeft tegelijk oog voor de grenzen aan de menselijke verantwoordelijkheid. Hiermee ontstaat een principiële contingent element in de realiteit van het politieke samenleven. Wie dat handelend en denkend wil beheersen, komt te-

recht in impasses. Wie voor deze realiteit in zijn theorievorming ruimte voor laat, krijgt nieuwe mogelijkheden.⁴⁵⁴

7.6.2 O'Donovans theorie uitgedaagd

7.6.2.1 Voorzienigheid en 'midden'

Ondanks de theoretische vruchtbaarheid van O'Donovans christendomtheorie vertoont zij in vergelijking met de andere opties ook tekorten. Met wat de andere opties te bieden hebben, zou zij sterker kunnen worden.

In aansluiting bij hoofdstuk zes benadruk ik eerst dat CR en PP hem tot voorbeeld zijn wat betreft de verwerking van wijsgerige en sociaal-wetenschappelijke inzichten. CR zoekt vanwege een godsdienstsociologische analyse een algemene religiositeit, terwijl PP via het onderscheid tussen samenleving en staat een religieus 'midden' kent zonder de staat zelf religieus te maken. O'Donovan negeert de sociologie en relativeert de differentiatietheze. Daardoor ontbreekt argumentatie op gelijk niveau als hij vervolgens wel stelt dat in het publieke domein Christus het enig mogelijke voorwerp van gemeenschappelijke liefde kan zijn.

Een praktische doordenking van dit punt maakt het tekort nog nijpender. Via zijn nadruk op Christus erkent O'Donovan ten diepste dat een samenleving een religieus midden nodig heeft. Hij legt echter niet uit hoe hij in een maatschappij die haar eenheid nog niet in Christus vindt maar in een substituut, op dit punt dienend verantwoordelijkheid wil dragen. Waaraan werkt men in het concrete politieke bedrijf zolang de eenheid in Christus onbereikbaar blijft en er toch een religieus midden nodig is? Komt dan toch een 'civil religion' in beeld die aansluit bij de identiteit van de betreffende samenleving? Of blijft het bij profetie met als gevolg dat men aan de ontbinding van zo'n samenleving bijdraagt? Daarop gaat hij ten onrechte niet in.

Bij zijn benadering zou passen hier te opereren met het inzicht dat zo'n gedeeld midden niet maakbaar is voor menselijke politieke actie. Het ontstaat telkens onder Gods voorzienigheid, ook als het afgodisch gekleurd is. Met dat inzicht kunnen christenen gewoon Christus aanprijzen en hoeven zij Gods voorzienigheid geen handje te helpen door zelf alvast een haalbaar alternatief uit te denken. Toch resteren er dan nog vragen. Het kan gebeuren dat een westers land (i.c. de Verenigde Staten) zijn historische roeping beschouwt als onderdeel van zo'n gezamenlijke representatie. Moet een christen deze dan als product van Gods voorzienigheid voorlopig honoreren? Of moet zij deze als afgodisch ontmaskeren met mogelijk destabiliserende gevolgen? Ook zo'n ontmaskering is immers weer opgenomen in de voortgaande voorzienigheid. Bij elke ontmaskering evenwel verlangt O'Donovan ook een positieve richtingwijzer. Ik ben geneigd hier zijn inzicht toe te passen dat zulke identiteitskenmerken in dienst van Christus en dus in tweede instantie als historische vocatio toch weer een functie ontvangen.

Met deze mogelijke uitwerking van O'Donovans visie ontstaat echter een nieuwe kritische vraag. In deze benadering zou hij dicht bij CK komen. Christenen moeten 'out of control' leven. Zij moeten niet de universaliteitsvraag stellen: wat zou er gebeuren als iedereen dit doet. Zij moeten juist de specifiek-christelijke vraag stel-

⁴⁵⁴ BM, 13.

len: wat zou er gebeuren als niemand dit deed? Hoe dat afloopt, mogen zij aan Gods regering van de samenleving overlaten. Als echter dit inzicht bij O'Donovan hier aan de orde zou zijn, waarom dan niet ook op andere momenten waarop CK het zelf toepast? Met andere woorden: kan O'Donovan in dit licht nog wel hoog houden dat christenen altijd bereid moeten zijn om aardse politieke verantwoordelijkheid te dragen? Ook door af te zien van politieke verantwoordelijkheid kunnen christenen de samenleving in vertrouwen overlaten aan Gods voorzienigheid. Zijn er geen omstandigheden denkbaar waarin die weg het meest recht doet aan het evangelie? Binnen O'Donovans theorie lijkt die mogelijkheid marginaal, maar verraad dat niet dat hij op dit punt sterk spreekt vanuit wat in zijn eigen Engelse context gebruikelijk is? Met sommige uitlatingen lijkt hij zich toch bewust van het feit dat zijn theorie in andere contexten misschien anders zou moeten uitpakken. Daarmee zou hij dichter bij CK terechtkomen dan het nu lijkt. Op dit punt laat de theorie ons in de steek. Eerder bleek zij eenzijdig westers. Nu blijkt zij zelfs te 'Brits'.

7.6.2.2 Pluralisme

Ook rond O'Donovans kritiek op het pluralisme rijzen vragen. Zijn wijze van publiek opereren nadert immers die van PP. Zoals O'Donovan in een plurale samenleving Christus profetisch aanprijst als midden, zo doet de moslim het met de Sharia, CR met de nationale geschiedenis, LB met westerse waarden en de gemiddelde burger met mediahelden. Uit dat amalgaam ontstaat onder Gods voorzienigheid telkens een 'midden'. Dit is exact wat PP conceptueel uitwerkt. Meer dan O'Donovan verrekent, erkent PP daarbij dat 'directioneel' pluralisme geen ideaal kan zijn en alleen tijdelijk een functie heeft. Opvallend is bovendien dat O'Donovan de internationale orde principieel pluraal wil houden, ter voorkoming van machtsconcentratie. Geldt dit argument echter niet evenzeer binnen een concrete samenleving? O'Donovans voorkeur voor internationaal pluralisme en zijn afkeer van intranationaal pluralisme moeten theoretisch beter op elkaar worden afgestemd.

Problematische aspecten kleven ook aan O'Donovans oecumenische oplossing voor de kerkelijke pluraliteit. Hij verwijt PP (en dus ook LB en CR) dat dit van de nood van de kerkelijke verdeeldheid een deugd maakt. In een 'normale' situatie bestaat er maar één kerk in elk land, waarvan christelijke regeerders per definitie lid zouden zijn. Dat moet hun politieke autoriteit dan wel kleuren. Zelfs tijdens de hoogtijdagen van 'christendom' bestond deze normale situatie evenwel niet. Altijd leefden er groepen christenen buiten de hoofdstroom. Empirisch beschouwd bepaalt, ondanks alle hedendaagse oecumenische toenadering, de verdeeldheid de handelingscontext. Welke zin heeft dan een politiek-theologische theorie die opereert met een hoge norm die nergens praktijk is? In de praktijk hebben PP, LB en CR gelijk dat de overheid niet in staat is om tussen kerken te kiezen en dat daarom het model van 'christendom' onmogelijk is. Elke vorm van erkenning voor een kerk of religie vergt dat regeerders hun competentie te buiten gaan. Daarom moet de blijvende kerkelijke pluraliteit, anders dan O'Donovan doet, in de theorievorming verwerkt worden.

In dat verband bevat ook LB waardevolle inzichten die O'Donovan meer zou kunnen verrekenen. 'Christendom' zou voor de staat en voor de religie zelf schadelijk uitpakken. In de samenleving veroorzaakt religie meer conflicten, zoals de religieoorlogen laten zien. O'Donovan relateert wel de verwijzing daarnaar maar weer-

legt haar niet. Zijn argumentatie zou erbij winnen als hij bijvoorbeeld met Pannenberg het dogmatisme als het kernprobleem zou benoemen. Ook dat zou echter weer voeren tot een principieel pluraal model van een maatschappelijke functie voor religie. Wat betreft de schade van 'christendom' voor de religie zelf blijft O'Donovans reactie eveneens onbevredigend. Hij wijst op het risico van een systeem waarin de kerk onderworpen is aan de seculiere wetgeving. Vergeleken daarmee is het Engelse systeem waarin de overheid speciale kerkelijke wetgeving waarborgt, volgens hem voordeliger. Hij verzwijgt evenwel de evidente zwakten daarvan. De benoeming van bisschoppen door de premier en hun participatie in het Hogerhuis lijken verdwijnende restanten. O'Donovans argument dat de premier hiermee een lekenfunctie in de kerk vervult, vervalt zodra een nieuwe premier eventueel geen christen meer is. In Denemarken bleek in 2005 bovendien dat een staatskerk kwetsbaar kan zijn voor ingrijpen van buitenaf. Zou de maatschappelijke context ongunstiger worden, dan kan de kerk ook zomaar verzeild raken in politieke machtsspelen. Vooral maakt O'Donovan zich, gezien de huidige samenstelling van de westerse samenlevingen, te gemakkelijk af van het interreligieuze probleem. Zelfs wanneer de Anglicaanse Kerk zich in haar maatschappelijke rol oecumenisch opent voor de andere christelijke kerken (wat hij wil), zouden andere religies bij zijn model tweederangs blijven. Gezien hun getalsmatige groei lijkt dat onaanvaardbaar. Het argument van LB dat 'christendom' ook voor de christelijke religie zelf niet goed is, verdient meer aandacht in O'Donovans theorie.⁴⁵⁵

Meer openheid voor pluralisme kan ook O'Donovans afkeer van politieke partijvorming relativeren. Een levensbeschouwelijk pluralisme kan immers de deliberatieve democratie die hij voorstaat, ook bevorderen. Juist christenen, die willen laten zien dat niemand in het publieke domein zonder eigen perspectief en verhaal optreedt, kunnen met dit model geholpen zijn. Ook op dit punt is O'Donovans opvatting vooral Engels, al is zij in reactie op een hoofdzakelijk Amerikaanse discussie ontwikkeld. Zijn theorie vraagt om verdere uitbouw voor contexten waarin zo'n pluralistisch model vanouds al bestaat (zoals Nederland).

7.6.2.3 Enkele theologische inzichten

O'Donovans reserve tegenover pluralisme hangt samen met zijn anglicaanse kerkleer. Door niet toe te geven aan het plurale model voorkomt hij dat de kerk een tegensamenleving vormt en houdt hij de mogelijkheid open dat zij in een samenleving een meerderheidspositie inneemt. Omdat hij zich met PP en CK beroept op de bijbelse openbaring en de traditie kan hem ook in dat licht een vraag voorgehouden worden. PP en CK concluderen uit die bijbelse openbaring dat de kerk wel een 'gathered church' is. In de eerste christelijke gemeente speelde de structuur van het huis een belangrijke rol en de Joodse diaspora stond model voor de christelijke opstelling in een vreemde samenleving. Bovendien vraagt de kerk bewust geloof. Lijkt de kerk daarmee niet meer op een 'tegensamenleving' dan O'Donovan suggereert? Nu gaat ook zijn nadruk op het bestaan van de kerk in de hemel terug op de klassieke bron-

⁴⁵⁵ Een Deense rechter bepaalde dat vanwege het karakter van de kerk als staatskerk geen kerkelijk ingrijpen mocht plaatsvinden jegens een voorganger die in plaats van in de opstanding in reïncarnatie geloofde (<http://www.refdag.nl/artikel/1230098/Rechter+oordeelt+over+conflict+Deense+kerk.html> 20-09-2005).

nen. Minstens blijft echter de uitwerking daarvan te impliciet en zou een grondiger evaluatie van het model van een 'gathered church' nodig zijn.⁴⁵⁶

Een vergelijkbare theologische uitdaging bestaat rond O'Donovans begrip van 'gerechtigheid'. PP plaatst tegenover zijn performatieve invulling de bijbelse concepten 'tsedaqa' en 'sjaloom'. Deze suggereren dat overheden meer moeten doen dan rechtzettend handelen. Zij zorgen voor een positieve harmonieuze samenleving. Ook voor O'Donovans opvatting bestaat grond, maar de theoretische doordenking van het alternatief ontbreekt te zeer.⁴⁵⁷

Zo vraagt ook de verhouding tussen christologie, scheppingsleer en eschatologie aandacht. In de recente theologiegeschiedenis zien wij op dat punt een pendelbeweging. Sinds de 19^e eeuw domineerde een scheppingsgerichte benadering met een accent op de seculiere geschiedenis. In de 20^e eeuw zorgt Barth voor een radicale christologische correctie. Later heroveren schepping en geschiedenis toch weer terrein. Gedeeltelijk verwerkt O'Donovan deze beweging in zijn politieke theologie. Alleen al daarom verdient zij aandacht, aangezien bijvoorbeeld PP en CR veelal de wending van Barth verwaarlozen en zich te weinig bezinnen op recentere eschatologische inzichten. O'Donovan op zijn beurt verwerkt die derde beweging onvoldoende. Ondanks zijn correctie op Barth blijft hij in het kader van Barth. Nieuwere bijbels-theologische en systematische inzichten leiden weer tot een grotere zelfstandigheid van schepping en geschiedenis ten opzichte van Christus en tot een meer consequente eschatologie en een bescheidener opvatting van het Christusgebeuren en de geschiedenis daarna. Met name CK laat zien dat hierin de verhouding tussen kruis en opstanding aan de orde is en de vraag in hoeverre het nieuwe leven nu al zichtbare gestalten aanneemt.⁴⁵⁸

Een laatste element dat om verdere theorievorming vraagt, betreft zijn visie op Israël. Daarmee doel ik op het verwijt aan zijn adres van supersessionisme, dat hij zelf 'christendom' aanwreef. Dit verwijt bevat natuurlijk de suggestie dat de 'mindset' van 'christendom' bij O'Donovan zelf doorwerkt. Overigens acht ik in dit verwijt te weinig verrekend dat hij Israël niet met de staat ziet opgaan in de kerk van de toekomst, zoals CK lijkt te denken. Kerk, staat en Israël gaan samen op in het nieuwe Jeruzalem. Daarom is er geen sprake van een verborgen onderschikking van Israël aan de kerk, met de staat als lachende derde. Toch ontstaan misverstanden rond zijn visie op dit belangrijke punt niet voor niets. Zijn opvatting lijkt vooral en passant in zijn werk aanwezig en wordt nergens voldoende onderbouwd en uitgewerkt.

⁴⁵⁶ Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City, Christians as Benefactors and Citizens, First-Century Christians in the Graeco-Roman World*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

⁴⁵⁷ J. Gordon McConville, 'Law and Monarchy in the Old Testament', in: Bartholomew, *Royal*, 69-88, 80; Craig Bartholomew, 'A Time for War and a Time for Peace: Old Testament Wisdom, Creation and O'Donovan's Theological Ethics', in: Bartholomew, *Royal*, 91-112, 96; Wright, 'Paul', 188.

⁴⁵⁸ Bartholomew, 'Time', 109; O'Donovan erkent zelf een zekere gedateerdheid in zijn bijbels-theologische vorming (Oliver O'Donovan, 'Response to Andrew Lincoln', in: Bartholomew, *Royal*, 170-172, 170).

8 Conclusie en toepassing op Nederland

In dit laatste hoofdstuk overzie ik het afgelegde traject en trek ik conclusies over mijn vraagstelling (8.1). Bovendien buig ik mijn onderzoek terug naar de context waarin ik het in hoofdstuk één heb geplaatst, namelijk die van de actuele Nederlandse discussie over de plaats van religie in de samenleving. Ik wil samenvattend aangeven waarom O'Donovans theorie relevant is en in het debat betrokken zou moeten worden (8.2).

8.1 Een vruchtbare theorie

8.1.1 Een levende traditie

Nadat ik in *hoofdstuk één* de hedendaagse discussie over de plaats van religie in de Nederlandse samenleving in beeld bracht en een verbinding legde met het Angelsaksische christendomdebat, kwam ik tot een vraagstelling voor deze studie. Deze luidde: *“Wat houdt de theorie over ‘christendom’ in die Oliver O’Donovan ontwikkelde in het kader van het actuele theologisch-ethische christendomdebat en in dienst van zijn politieke theologie, en welke waarde kan deze hebben binnen het genoemde debat?”*

In antwoord op deze vraag heb ik in *hoofdstuk twee* onder meer betoogd dat ‘christendom’ voor O’Donovan de aanduiding vormt van contingente historisch gekleurde ethische theorievorming binnen de kerk in antwoord op politieke concepten die besloten liggen in Gods openbaring. Uit deze theorievorming groeide een gevarieerde praktijk van eeuwen die tot op vandaag de identiteit van de westerse politiek en de westerse samenlevingen bepaalt.

De theorievorming had betrekking op de manier waarop politieke autoriteit, die principieel behoort tot de wereld die voorbij gaat, toch gestempeld kan worden door de regering van Christus en verband kan houden met de kerk als de groeiende gemeenschap van zijn eschatologische koninkrijk. Daarom vervult ‘christendom’ ook in het heden nog de functie van voorbeeldlezing. Het doet hedendaagse christenen voor hoe de bijbelse concepten verbonden kunnen worden aan politiek en samenleving en daagt hen uit om daarbij het goede van ‘christendom’ niet te vergeten en de schaduwzijden ervan te overwinnen. Tegelijk leert het alle westerse burgers hoe zij hun eigen politieke en maatschappelijke realiteit kunnen begrijpen, zowel in de positieve kenmerken daarvan als in de impasses daarbinnen.

Hoofdstuk drie voegde daaraan toe dat deze christendomtheorie bepaald wordt door enkele centrale theologische, en politiek-wijsgerige inzichten. In het kader van een

grondige verwerking van de westerse denktraditie raken O'Donovans politieke theologie en christendomtheorie vooral bepaald door de combinatie van invloeden van achtereenvolgens Augustinus, Grotius, Barth, Ramsey en Grant. Theologisch gesproken geeft een 20^e-eeuws getinte *eschatologische christologie* de doorslag. Daarin geldt het Christusgebeuren als het eschaton, maar dit laat tegelijk nog ruimte voor een voortgang van de geschiedenis van het saeculum. In samenhang daarmee staat een sterk accent op Gods historische *voorzienigheid*, waarin de orde van de schepping op weg naar haar eschatologische transformatie gehandhaafd wordt. Binnen die gang van de voorzienigheid zien wij sinds het Christusgebeuren de 'christian era' als een voorlopige resultante van het gelijktijdig bestaan van saeculum en eschaton. Ook van belang is een *ecclesiologie* waarbinnen de kerk principieel geldt als de enig legitieme en blijvende politieke werkelijkheid. Toch mag dit in het heden niet leiden tot de vorming van een tegensamenleving, onder meer vanwege de nog on vervulde beloften voor Israël. *Bijbels-theologisch* domineren bij O'Donovan een heilshistorische macro-exegese van het concept van Gods koningschap en een sleutelpositie voor het bijbelboek Openbaring waarin hij de structuur van de gehele 'christian era' voorgetekend ziet.

Politiek beschouwt O'Donovan als een tot de geschiedenis beperkte handelingswerkelijkheid waarvan Gods voorzienigheid de achtergrond vormt. Daarom dragen politieke constellaties een contingent karakter en kunnen zij tijdens de historie variëren. Het gaat om een traditie van rechtzettende oordelen, die zowel waar als effectief moeten zijn. Vanwege hun provisorisch karakter moet politiek bescheiden blijven en ruimte laten voor het individu en het netwerk van natuurlijke deelgemeenschappen waarin dit leeft. Het politieke handelen vormt tegelijk de representatie van een samenleving of volk, die daarin als eenheid handelen en hun identiteit vertonen. Anders dan de kleinere deelgemeenschappen waarin mensen een positief aards 'common good' communiceren, ontstaat een politieke samenleving slechts in de noodzakelijke afweer van aanslagen op deze goederen. Zij vormen daarbij provisorische interimgemeenschappen op weg naar de eschatologische samenleving die alle deelgemeenschappen overlapt en bestaat in Christus als ware representant. Alleen daarin is sprake van een omvattend positief 'common good' in het communiceren van de liefde tot God. Vanwege dit alles moeten politieke representaties bescheiden blijven en waken tegen het risico van afgoderij. Identiteiten van volken of politieke gemeenschappen zijn tijdelijk onmisbaar maar mogen niet als natuurlijk of gefixeerd gezien worden. De internationale politieke orde dient tot aan het eschaton pluraal te blijven, zoals het geval is in het uit 'christendom' geboren model van naast elkaar bestaande natiestaten die samen een hoger recht erkennen.

O'Donovans christendomtheorie is verbonden aan zijn *moderniteitskritiek*, die genuanceerder is dan die van veel anderen. Hij onderscheidt tussen een vroege moderniteit waarin de erfenis van 'christendom' vorm kreeg in staatsrechtelijke constellaties en identiteitskenmerken van de samenleving, en een late moderniteit die van deze erfenis afscheid wil nemen maar niet werkelijk kan loskomen en daardoor in problemen raakt. Deze problemen betreffen de aard van de samenleving maar ook de crisis in politieke autoriteit en politieke representatie. O'Donovan wil met zijn christendomtheorie het verhaal van de moderniteit zo vertellen dat duidelijk wordt dat deze de christelijke waarheid en traditie nodig heeft en dat zij daardoor haar

Conclusie en toepassing

impasses kan doorbreken. De erfenis van ‘christendom’ *leeft* nu eenmaal in Leviatan (de moderne politieke samenleving), en wanneer wij dat niet vergeten, kan ook de achterliggende bijbelse conceptualiteit weer *levend* zijn, zelfs in Leviatan.

In *hoofdstuk vier* werd duidelijk dat O’Donovans politieke ethiek in het heden niet streeft naar een situatie van ‘christendom’. De kerk moet publiek profetisch spreken door zowel de laatste als de voorlaatste doelen voor de politieke samenleving aan te wijzen, zoals deze volgen uit Gods openbaring in Christus, en door de antichristelijke dynamiek in haar verzet tegen Christus’ regering te ontmaskeren. Vervolgens moeten individuele christenen zich met hun aan de openbaring ontleende perspectief mengen in het publieke debat en in de politieke deliberatie en het politieke handelen om bij te dragen aan grotere inzichtelijkheid en optimale besluitvorming. Daarbij vormt de hedendaagse crisis van de politieke werkelijkheid als zodanig het thema waarop zij zich moeten richten. Zij moeten geen christelijke samenleving nastreven, al zouden zij deze dankbaar kunnen aanvaarden wanneer zij zich voordoet. Dit streven vormt vandaag evenwel geen speerpunt voor de christelijke politieke bijdrage. Christenen moeten ook geen rechtstreekse christelijk-normatieve claims leggen, al is een expliciet beroep op openbaringskennis onmisbaar in dienst van de inzichtelijkheid. In hun concrete bijdragen weten zij zich zelf geleerd door de traditie van ‘christendom’. Deze stelt hen vaak in staat om de termen te verbeteren waarop een debat gevoerd wordt en nieuw perspectief aan te reiken. Deze combinatie van aansluiting bij ‘christendom’ om te komen tot een nieuwe theorievorming in het heden, van profetisch richting wijzen en van verhelderende herinrichting van een politiek debat, maakt O’Donovan zelf exemplarisch waar bij enkele actuele knelpunten in de politieke bezinning: de crisis rond politieke representatie, de paradoxen in de leer van de scheiding der machten, de vragen rond de aard en de praktijk van het straffen en de mate van toepasbaarheid van de leer van de ‘rechtvaardige oorlog’.

8.1.2 Een creatieve spanning

Hoofdstuk vijf laat zien dat het concept ‘christendom’ voor O’Donovans gehele politieke theologie en theologische ethiek inhoudelijk en methodisch belangrijk is. Dat kan worden hooggehouden ondanks het feit dat het begrip slechts gedurende een bepaalde fase en in bepaalde contexten in zijn werk nadruk ontvangt. Ook als het begrip buiten beeld is, blijkt de materiële inhoud ervan aanwezig te kunnen zijn. Dat ‘christendom’ belangrijk is, gaan wij zien zodra wij oog krijgen voor het feit dat zijn theologisch-ethische project vanaf het begin door een politiek-ethische ambitie gekleurd was. Bij zijn opvatting van ethiek past niet het moderne model van een algemeen individueel bepaald concept van handelen en daarop volgende toepassingen op verschillende terreinen, waaronder de politiek. Ethiek staat van meet af aan onder de autoriteit van Christus, en dat brengt onmiddellijk de samenleving van het koninkrijk en de verhouding daarvan tot die van het saeculum in beeld. O’Donovans ‘algemene’ ethische concept doet nu precies wat nodig is binnen zijn politiek-theologische benadering. Het onderbouwt hoe een voluit evangelische ethiek kan samengaan met het dragen van aardse verantwoordelijkheid en met de mogelijkheid van rationele communicatie en consensus met andere leden van de samenleving.

Nog duidelijker wordt de sturende rol voor 'christendom' als wij ons realiseren dat deze als vanzelf besloten ligt in de tradities waarin O'Donovan opereert. Daarbij gaat het vooral om de invloeden van Augustinus en Ramsey. Ondanks de reserves die O'Donovan inbouwt ten opzichte van 'christendom' komt de 'harde kern' daarvan ook overeen met een onopgeefbaar aspect van de bijbelse openbaring. Daarbij gaat het om de eigensoortige structuur van de 'christian era', als seculier en tegelijk door Christus' regering bepaald. Bovendien komt 'christendom' op een nog dieper liggende manier als vanzelf mee in de anglicaanse identiteit van O'Donovans theologie, waarvoor hij bewust blijft kiezen, al acht hij een correctie nodig. In lijn met Ellul en met name met Kierkegaard heeft hij in zijn christendomtheorie namelijk een christendomskritisch element opgenomen. Daarmee creëert hij een nieuwe evenwichtspositie als volgende variant van de kenmerkende anglicaanse 'via media'. O'Donovan staat geen 'christendom' voor, maar denkt wel vanuit een diepe affiniteit met 'christendom'.

In *hoofdstuk zes* wordt duidelijk dat O'Donovans christendomtheorie en het debat waarbinnen deze staat, slechts een onderdeel vormt van een debat dat al eeuwen gaande is en dat ook binnen andere discoursen gevoerd wordt. Daarbij gaat het achtereenvolgens om missiologie, theologie in het algemeen, sociologie en historische wetenschap. In het licht van het materiaal dat dit bredere christendomdebat oplevert, ontstaat een begin van evaluatie van O'Donovans theorie.

In meerdere opzichten bevestigt dit bredere debat zijn theorie. Zo blijkt een constellatie van 'christendom' in de huidige tijd minder achterhaald dan vaak wordt aangenomen. De relativering van de secularisatiethese, nauwkeuriger historisch onderzoek en missiometrisch materiaal suggereren dat een christendommodel nog steeds kansen heeft. Ook O'Donovans hantering van 'christendom' als een interpreterende 'master narrative' die de identiteit van de westerse samenleving doet oplichten, past bij het huidige historische onderzoek.

In andere opzichten blijkt O'Donovans theorie echter tekort te komen. Hij legt zelf onvoldoende expliciete verbindingen met eerdere en bredere debatten. Hij verrekent gedetailleerd historisch onderzoek niet genoeg, maar houdt het bij een soort ideeëngeschiedenis. Hij miskent de waarde van de sociale wetenschappen op een manier die ook bij handhaving van zijn kritiek op hun methode, niet kan standhouden.

Hoofdstuk zes reikt ook een categorie aan om de geconstateerde affiniteit met 'christendom' te verwoorden. 'Christendom' blijkt niet alleen een 'idee' of een 'historische stand van zaken' maar ook een 'mindset'. Die 'mindset' van 'christendom' is ook eigen aan O'Donovan.

Hoofdstuk zeven laat ten slotte zien dat O'Donovans christendomtheorie binnen het politiek-ethische christendomdebat in de Angelsaksische wereld een unieke plaats inneemt. Zij verenigt namelijk de centrale belangen en inzichten van de andere opties daaruit, terwijl deze onderling juist tegenover elkaar staan. De twee debatfronten die beeldbepalend zijn, verliezen in het licht van O'Donovans theorie hun scherp verdelende effect. O'Donovans theorie lijkt tegelijk theocratisch en liberaal en vertoont evenveel affiniteit met een 'civil religion' benadering als met de radicale christendomskritiek. Ook met de alternatieve optie die al eerder ontstaan was, levensbeschouwelijk pluralisme, vertoont O'Donovans theorie belangrijke overeenkomsten. Daarom is de conclusie, dat deze theorie van waarde kan zijn voor de voortgang van

Conclusie en toepassing

het christendomdebat. Zij kan leiden tot een herdefiniëring van de debatlijnen en tot een herschikking van posities. O'Donovans theorie doet ook op dit punt wat wij rond andere thema's constateerden. Hij richt een vastlopend debat opnieuw in en geeft er daardoor nieuw perspectief aan. Zoekend naar de verklaring voor deze grotere theoretische vruchtbaarheid kom ik tot de hypothese dat zij een gevolg is van de openheid naar voor de mens niet beheersbare maar wel bespeurbare realiteiten die theologisch geduid worden als Gods voorzienigheid, Christus' regering en de tegenmacht van het kwaad. Deze openheid bevrijdt O'Donovans theorie van de ambitie om een sluitend model te ontwikkelen. Kennelijk is dit principieel onmogelijk en ontstaan er patstellingen en ook onnodige theoretische tegenstellingen zodra dat vergeten wordt.

Deze hoge waarde van zijn christendomtheorie in het actuele christendomdebat neemt echter niet weg dat de andere opties er ook belangrijke leemten in blootleggen. Zij zou verder verbeterd moeten worden om de aangewezen waarde ook daadwerkelijk waar te maken. Deze leemten wees ik aan in de theorievorming rond de vraag of elke samenleving een religieus midden nodig heeft, in de te gemakkelijke afwijzing van pluralisme, en in een zekere gedateerdheid van theologische inzichten rond schepping, geschiedenis en eschaton.

8.2 Nut in Nederland

8.2.1 De structuur van het debat

Aan het eind van deze studie keer ik terug naar de Nederlandse discussie over de plaats van religie in de samenleving, waarmee ik in hoofdstuk één inzette. Schetsmatig duid ik aan hoe O'Donovans theorie daarvoor nuttig kan zijn.

De positieve evaluatie uit het vorige hoofdstuk geldt ook hier. O'Donovan relateert de bestaande debatfronten en ontwikkelt een theorie die de andere opties gedeeltelijk omvat. De opties in het Angelsaksische christendomdebat en het Nederlandse debat over de plaats van religie komen in grote lijnen overeen. In Nederland is de positie van De Kruijf uniek vergeleken met het Angelsaksische debat. Rond deze positie heeft O'Donovans theorie een vergelijkbaar effect.

Beiden delen een door Barth gekleurde nadruk op de prioriteit van het evangelie in de ethiek. Deze verhindert twee gangbare strategieën voor de publieke opstelling van christenen: die van een 'kale' claim op basis van christelijke normativiteit, en die van de inzet voor geanonimiseerde christelijke vruchten. Bovendien zien beiden christenen in het publieke domein participeren in concrete deliberatie en besluitvorming waarbij hun christelijke bagage alleen in dat kader een rol speelt. Verschillend van O'Donovan is echter De Kruijfs visie op democratie. Waar O'Donovan deze op een bepaalde manier verbindt met de deliberatie over het 'common good', beschouwt De Kruijf deze laatste als niet passend bij het Nederlandse systeem van democratie dat juist pluraal is en niet uit op definiëring van een 'common good'.

Waar O'Donovan de kerk publiek profetisch de doelen voor politiek handelen ziet aanwijzen en christenen publiek evangelisch ziet argumenteren, opteert De Kruijf voor een vorm van 'dubbel denken'. Daarin verschilt juist de mate van expliciete christelijkheid tussen de sferen van de kerk en de samenleving. Publiek profetisch spreken door de kerk blijft gereserveerd voor uitzonderlijke omstandigheden. Beiden beroepen zich op Augustinus, maar De Kruijf interpreteert diens visie op het publieke domein vooral als 'seculier', terwijl O'Donovan daarnaast ook een theocratisch accent opmerkt. Deze korte schets bevestigt dat zich ook rond de positie van De Kruijf het verschijnsel voordoet dat O'Donovans theorie centrale belangen kan honoreren, maar de prijs die deze vragen, lijkt te voorkomen. Evenmin als in het vorige hoofdstuk, waar ik immers ook de zwakten van O'Donovans theorie heb laten oplichten, gaat het mij op dit moment om een oordeel over de waarheid ervan. Wel meen ik hiermee voldoende aannemelijk te hebben gemaakt dat zij theoretisch wel zo vruchtbaar is dat zij het verdient in het gesprek te worden betrokken.⁴⁵⁹

In het christendomdebat lopen de debatfronten anders dan in het debat over de plaats van de religie. In dat laatste debat domineert de tegenstelling tussen 'liberalisme' (LB) en 'civil religion' (CR), die in het christendomdebat juist elk een andere tegenstander kennen, respectievelijk 'theocratie' (TC) en 'christendomkritiek' (CK). Het politiek-ethische christendomdebat verfijnt en verheldert daarom het algemene debat over de religie. Het legt immers de twee achterliggende discussies bloot die daarin altijd schuil gaan. Op het eerste gezicht lijken deze beide te exclusief theologisch (CR-CK) of achterhaald (LB-TC). Het Angelsaksische christendomdebat leert echter dat zij onder de oppervlakte altijd aanwezig zijn. Wie bijvoorbeeld kiest voor CR heeft daarmee impliciet positie gekozen aan het front tussen CR en CK en minstens impliciet theologische beslissingen genomen. Zodra deze expliciet gemaakt worden, is het niet denkbeeldig dat zij theologisch gesproken aangevochten raken. CK is immers theologisch gesproken meer ontwikkeld, waar CR met name antropologisch of sociaal-wetenschappelijk kracht ontplooit. In dat geval komt ineens TC weer in beeld. Wie met CK CR ondergraaft, moet zich immers wel bezinnen op de vraag of hij met CK ook de publieke strijd met het dominante liberalisme zal staken of juist hernieuwd zal aanbinden, waarbij slechts de klassieke traditie van TC resteert. Op een latente manier blijft dus ook de oudere discussie tussen LB en TC aan de orde. Een andere factor onderstreept dat. In de westerse wereld valt aan het publieke gesprek met andere religies niet meer te ontkomen. Vooral binnen de islam leven opvattingen over politiek en samenleving die vergelijkbaar zijn met TC. Ook in dat licht blijkt het klassieke front uit het christendomdebat in het Nederlandse debat over de plaats van de religie allerm minst achterhaald.

De centrale positie in het christendomdebat (CK) lijkt in de Nederlandse context geen rol te spelen. Tijdens de jaren '90 hebben evangelische christenen die min of meer met deze optie verwant waren, zich daarvan zelfs uitdrukkelijk losgemaakt. Zij lieten zich mobiliseren voor een vorm van christelijke politiek.⁴⁶⁰ Toch kan dat gemakkelijk weer omslaan. Als christenen op theologische gronden afstand nemen van

⁴⁵⁹ De Kruijf, *Waakzaam*, 56vv. 230-246.

⁴⁶⁰ J.J. Frinsel sr. e.a., *Vreemdelingschap en politiek, Christenen en politieke verantwoordelijkheid*, Nunspeet: Mamix van St. Aldegonde Stichting, 1994; W.J. Ouweneel, *Het koninkrijk Gods en de staat*, Nunspeet: Mamix van St. Aldegonde Stichting, 1995.

Conclusie en toepassing

CR, tegelijk TC buiten de orde achten, en bijvoorbeeld vanwege de eschatologie of ecclesiologie ook reserves houden bij de benadering van 'principled pluralism' (PP), kan CK als enige weg overblijven. Signalen van deze beweging lijken inmiddels al gegeven.⁴⁶¹ Ik verwacht dan ook dat de frontlijnen in de Nederlandse discussie vergelijkbaar zullen worden met het Angelsaksische christendomdebat. Dat onderstreept de relevantie van O'Donovans benadering binnen de Nederlandse context.

8.2.2 Onontkoombare theologie

Deze onderliggende structuur van het debat over de religie en O'Donovans positie daarbinnen dwingen de deelnemers tot theologie. In deze studie is immers gebleken dat centrale theologische keuzen voor een belangrijk deel constitutief zijn voor O'Donovans theorie. Ook de verschillen tussen de debatopties bleken belangrijke theologische wortels te hebben. Bovendien brengt ook de aard van O'Donovans theorie theologische factoren in de discussie. In het voorgaande opperde ik immers dat juist zijn openheid naar een voor mensen niet beheersbaar geheim in de politieke samenleving en zijn theologische duiding daarvan de vruchtbaarheid van zijn theorie bepalen.

Ook het karakter van O'Donovans christendomtheorie als 'tegnarratief' tegen het liberale verhaal brengt dit met zich mee. Deze tegennarratief betreft realiteiten waarop ieder stuit, zoals de waarde en de aporieën van het moderne begrip van individuele vrijheid, de moeizame balans tussen bestraffend recht en verzoenende mildheid, het belang van en het tekort in democratische representatie, en de mogelijkheden en impasses van een constructief rationeel debat. Zelfs de verklarende realiteiten uit zijn tegennarratief zijn voor ieder inzichtelijk. De historische aanwezigheid van de kerk, haar identiteit en haar invloed op de samenleving zijn evident en kunnen nagerekend en onderzocht worden. Zo brengt deze tegennarratief het debat onontkoombaar bij de mogelijke verbinding van deze realiteit met theologische stellingen over de regering van Christus. Op basis van de interpretatie van het Christusgebeuren ziet O'Donovan namelijk een sterke overeenkomst tussen de genoemde identiteit van de kerk en die van Christus zelf. Wie die identiteit van de kerk en de door haar gevormde samenleving herkent, kan de vraag niet ontlopen hoe plausibel deze overeenkomst is. Zelfs de interpretatie van het Christusgebeuren kan daarbij door iedereen worden nagerekend. Wie zich dus door O'Donovans tegennarratief uitgedaagd weet en daarop ingaat, zwemt onontkoombaar in de fuik van een theologisch debat. Door inhoudelijk verhelderend te spreken over gedeelde realiteiten 'dwingt' zijn theorie elke gesprekspartner om de, wellicht impliciet gebleven, theologische kaar-

⁴⁶¹ Nog niet veel theologen of ethici in Nederland hebben affiniteit met de benadering van Hauerwas uitgesproken. Onder hen Hans S. Reinders ('The Virtue of Writing Appropriately, or: Is Stanley Hauerwas Right in Thinking He Should Not Write Anymore on the Mentally Handicapped?', in: Jones, *God*, 53-70) en Bert Loonstra (*Zo goed en zo kwaad, Naar een ethiek van de christelijke gemeente*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2000, 32, 173); verder bestaat er een evangelisch netwerk van leefgemeenschappen en bezinning waarbinnen men zich voor de visie op de maatschappelijke roeping beroept op Hauerwas (www.elim.nl; Gijs van den Brink e.a., *Evangelische leefgemeenschappen*, Kampen: Kok, 2003, 61v); ten slotte neemt A. van de Beek vanuit geheel andere theologische basisovertuigingen in de praktijk een vergelijkbare positie in (*Hier beneden is het niet, Christelijke toekomstverwachting*, Zoetermeer: Meinema, 2005).

ten op de tafel van het publieke domein te leggen. Een gesprek over de waarde en de impasses van de westerse samenleving blijkt ook een gesprek over Christus te kunnen zijn. Hoe sterker de verklarende en tot politiek handelen bewegende kracht van O'Donovans theorie, des te meer ook theologische factoren in het gesprek betrokken moeten raken. Wie desondanks religie en kerk maatschappelijk vergelijkbaar acht met bijvoorbeeld een sportclub, ontnemt zichzelf wezenlijke kennis over de eigen samenleving en mogelijkheden om daarbinnen adequaat te handelen. O'Donovan reikt een manier aan om in het publieke domein klassieke theologie terug te brengen zonder terugval in een theocratische positie.

Deze onontkoombaarheid van theologie in het publieke domein blijkt ook uit de opstelling van LB als meest uitgesproken tegenstander daarvan. In theorie acht LB religieuze argumenten in het publieke domein buiten de orde. In de praktijk is LB echter intensief in gesprek met aanhangers van de tegenovergestelde opvatting. In strijd met het eigen uitgangspunt raakt LB daarbij verzeild in theologie. Bijvoorbeeld Audi moet zijn toevlucht nemen tot theologische argumenten als hij Wolterstorff bestrijdt. Hij presenteert immers in zijn verdediging van LB een visie op God, op de verhouding tussen algemene en bijzondere openbaring, een christologie en zelfs een christelijke ethiek. Alleen al echte communicatie zal daartoe leiden, want daarin exploreren de gesprekspartners elkaars positie. Het negeren van de centrale argumenten van de ander zou een echt debat blokkeren. Het siert veel aanhangers van LB dat zij dit niet doen. Conceptueel gezien impliceert dat echter wel een inconsequentie in de eigen positie. O'Donovans theorie wekt het vermoeden dat de oorzaak voor deze theologische excursen in LB dieper ligt. In de vroegliberale bronfase van LB kende deze positie immers expliciet een theologische basis. De genoemde argumenten van Audi lijken inderdaad op deze vroegliberale theologie. Deze blijft kennelijk latent in LB aanwezig. Binnen de Nederlandse context gebeurt iets vergelijkbaars in de discussie over de islam. Aanhangers van LB stellen bijvoorbeeld dat de islam een soort Verlichting zou moeten doormaken. Daarmee participeert LB onontkoombaar aan een intern islamitisch theologisch debat over de aard van de eigen religie. Ook het laïcisme dat verschillende liberale denkers vandaag omarmen, vertoont pseudoreligieuze kenmerken en kent daarmee een eigen 'theologie'.⁴⁶²

CR wordt eveneens uitgedaagd tot meer theologische verantwoording. Zeker binnen de Nederlandse context domineert de sociaal-wetenschappelijke of wijsgerige invalshoek. In de Angelsaksische context echter legt vooral CK bloot welke theologische keuzen daarin besloten liggen en zij dwingt tot bezinning daarop. Binnen de Nederlandse context lijkt CK daarbij minder kans op gehoor te vinden, vanwege de extreme indruk die deze positie maakt. Juist omdat O'Donovans theorie op veel punten affiniteit met CR vertoont, zal de kritische uitdaging daaruit (die in veel opzichten overeen komt met die van CK) eerder overkomen. Een antwoord op O'Donovan dwingt christelijke of anders religieuze aanhangers van CR tot nieuwe theologische bezinning. Ook zij die CR meer pragmatisch benutten, kunnen de vraag niet ontlopen of het maatschappelijke gebruik dat zij van religie en kerk willen maken, wel past bij de aard van die beide zelf.

⁴⁶² A. Ellian in: Labuschagne, *Religie*, 205v.

Conclusie en toepassing

De keerzijde van dit apologetische element in O'Donovans theorie vormt een uitdaging aan religie, kerk en theologie zelf. De aversie van religieuze en theologische argumentaties in het publieke domein komt veelal voort uit de manier waarop deze plaatsvinden. Er wordt bijvoorbeeld een beroep gedaan op geopenbaarde geboden van God of op kerk en traditie. Daarmee gepaard gaat de suggestie dat iedereen de waarheid ervan vanzelfsprekend zou kunnen en moeten inzien. Vaak vormen de leerstukken van schepping en algemene openbaring daarvoor de basis. Onder zo'n normatief beroep zouden evidente scheppingsstructuren oplichten. Anderen ervaren deze argumentatie echter oprecht als willekeurig en niet overtuigend. Zij voelt als oncontroleerbaar autoritair en ontoelaatbaar dwingend.

O'Donovans theorie wijst een andere weg. De normativiteit van Gods openbaring wordt pas inzichtelijk binnen het kader van het christologisch bepaalde evangelie. Binnen dat kader benut ook hij vervolgens maximaal mogelijke herkenning en consensus. Deze dragen evenwel geen vanzelfsprekend natuurlijk karakter. Zij blijven bepaald door de contingente voorzienigheid van God. Dat betekent dat het altijd een verrassing blijft dat en wanneer deze normativiteit herkend wordt. Zo'n verrassing mag door christenen dankbaar benut worden. Wanneer zij er echter de suggestie van vanzelfsprekendheid omheen hangen, werpen zij juist een extra struikelblok op voor hun publieke gesprekspartners en bederven zij dit geschenk. Daarmee versterken zij zelf de liberale reactie die religieuze argumenten tot buiten de orde verklaart.

O'Donovans theorie kent twee met elkaar samenhangende routes voor de publieke participatie van christenen. Enerzijds is er het profetische politieke spreken van de kerk. Daarin worden rond publieke realiteiten en politieke verantwoordelijkheden vanuit de openbaring de passende doelen aangewezen, vindt de ontmaskering van de antichrist plaats en klinkt de oproep om Christus te erkennen. Dit spreken is missionair van karakter en omvat de volle boodschap van het evangelie.

Anderzijds is er de concrete verantwoordelijkheid van de kerk doordat individuele christenen deelnemen aan het publieke debat en de politieke deliberatie en verantwoordelijkheid dragen. Ook daarin wil het christologisch bepaalde evangelie openlijk aan de orde komen, nu echter niet vanwege een missionaire claim maar ter wille van de inzichtelijkheid en in dienst van de besluitvorming. Dat vraagt dan ook om een 'public voice', zoals LB graag ziet maar met een andere inhoud. Delibererend en handelend moeten christenen hun inhoudelijke bijdrage op zo'n manier leveren dat duidelijk wordt hoe de openbaring inhoudelijk een praktisch probleem verheldert en zou kunnen helpen aanpakken. Deze werkwijze sluit een inhoudelijk rationeel debat niet uit maar nodigt daartoe juist. Het gaat immers over realiteiten die allen delen. Christenen zijn er bovendien niet op uit resultaten af te dwingen en normatief stukjes koninkrijk op aarde te forceren. Zij vertrouwen dat op een voor hen niet beheersbare manier, van tijd tot tijd en nu hier en dan daar, onder Christus' regering concrete resultaten ontvangen zullen worden.

O'Donovans uitdaging tot theologie aan de andere gesprekspartners in het publieke debat dwingt tegelijk christenen die in de klassieke traditie willen staan en andere religieuze burgers tot een kritische herijking van hun publieke opstelling.

8.2.3 Prikkelende inzichten

Ten slotte wijs ik kort op concrete inzichten uit O'Donovans theorie die ook in het actuele Nederlandse debat overweging verdienen. Zo ziet hij de kerk een matigende invloed uitoefenen op de uitoefening van overheidsautoriteit. Ook geeft hij een uitdagende theologische bijdrage aan de bezinning op representatie. Daarbij signaleert hij dat de politieke participatie ontaard is van een recht tot meespreken in een recht tot meestemmen. Tevens komt hij tot een genuanceerde kritiek op de permanente verkiezingscontext die de eigenlijke politieke taak in de weg zit. In verband met zijn visie op representatie staat ook zijn reserve bij het verschijnsel politieke partijvorming, dat politiek herdefinieert in termen van macht en ook een nieuwe oligarchie bewerkt. Speciaal voor Nederlandse christenen uitdagend is zijn stelling dat christelijke politiek geen christelijke partijvorming impliceert. Zijn inzichten rond de aard van straf, de internationale politiek en het verschijnsel oorlog, die direct voortkomen uit zijn omgang met 'christendom' verdienen juist vandaag aandacht. Overweging verdient zijn analyse van de diepere zin van de leer van de drie machten en zijn kritische analyse van de uit de hand lopende wetgevende activiteit van overheden, het onvoldoende eigen profiel van het parlement en de te hoge pretenties rond de rechtspraak. Met deze inzichten levert hij een intrigerende bijdrage in de bezinning op de crisis rond de politieke realiteit die vandaag in Nederland aan de orde is. Zij blijkt bijvoorbeeld in de vervreemding tussen politiek en burgers, en in de dominantie van de media. In verband daarmee vormt zijn voorstel om representaties te beoordelen op hun waarheidsgehalte, hun trouw aan de geschapen werkelijkheid, een uitdaging.

Zijn christologie reikt ook bezinning aan op de 'identiteit' van een maatschappij. De crisis van het concept van een multiculturele samenleving heeft de vraag naar de identiteit van Nederland op de agenda gezet. O'Donovan suggereert een weg tussen relativisme en absolutisme. Alle identiteit van menselijk leven en samenleven moet terugtreden achter Christus. Op die secundaire plaats kan zij onder Gods contingente voorzienigheid vervolgens alsnog een tijdelijk ordenende functie ontvangen. Zo kunnen de waarde van continuïteit en de principiële openheid voor historische verandering samengehouden worden. Op dezelfde manier wil hij omgaan met de geschiedenis van een politieke samenleving. Daardoor ontkomt hij aan het progressieve historisme dat met de geschiedenis breekt en aan het conservatieve historisme dat een bepaalde fase, bijvoorbeeld de geboortetijd van een natie, op een mystieke manier canoniseert. In de discussie over een eventuele protestantse, calvinistische of joods-christelijke historische identiteit van Nederland (of Europa) kan dit inzicht verhelderend zijn.

Met betrekking tot de autoriteitsvraag levert zijn stelling dat geen politieke samenleving 'hoofdloos' kan zijn, met name in de Nederlandse context een interessante botsing op met de dominantie van de sociale wetenschappen en de autoriteitscrisis sinds de jaren '60. Tegelijk werpt zijn augustiniaanse stelling dat zulke autoriteit eventueel onherkend altijd een rol speelt, een interessant licht op 'machten' die de maatschappij domineren, en op de groeiende openheid voor alternatieve autoriteiten en leidersfiguren.

Conclusie en toepassing

Verder verdient zijn invulling van het concept 'seculariteit' aandacht in een samenleving waar religieuze spanningen gemakkelijk kunnen oplaaien. Van belang daarbij is dat deze geen nieuwbouw presenteert maar juist de klassieke opvatting renoveert. Dat illustreert een trek van zijn benadering die ook voor Nederland belangrijk lijkt. O'Donovan dient medicijnen toe tegen het collectieve vergeten waaraan de late moderniteit lijdt. De moderne politieke theorie blijkt in veel opzichten geboren uit de veelal vergeten theologische traditie van 'christendom' en kan zonder deze niet echt begrepen en beoefend worden. Dit blijkt bijvoorbeeld rond Grotius. Waar de moderniteit hem met zijn inzichten vaak annexeert als een van de eerste verlichtingsdenkers, legt O'Donovan bloot dat hij het hoogtepunt vormt van de traditie van 'christendom'. Zijn inzichten zijn niet los van de oorspronkelijke theologische context verkrijgbaar. Dat is illustratief voor veel aspecten van de late moderniteit. Zodra een westerse samenleving als Nederland zich dat weer herinnert, ontdekt zij het leven in Leviatan.

Levend in Leviatan