

Hoop voor de stad.

R.Ruard Ganzevoort

Verschenen in: E. Asscher, H. Heyen & H. Schaap-Jonker (red.) *Hartstocht voor het mogelijke. Praktisch-theologische verkenningen opgedragen aan Evert Jonker*. Bergambacht: 2VM, 2011, 221-230.

Wie het thema hoop aansnijdt, richt zich onmiddellijk op de spanning tussen de huidige realiteit en de mogelijke toekomst. Maar daarmee gaat het tegelijk ook over de relatie tussen evangelie en existentie en dus over de relevantie van de theologische perspectieven voor de bredere samenleving, de polis, omdat die nu eenmaal deel uitmaakt van onze existentie. Wat betekent hoop dan in de concrete praktijk van politieke vraagstukken? Wat is de theologische lading van de afwegingen die daar gemaakt worden? Aan die vragen wijd ik graag mijn bijdrage bij het afscheid van Evert Jonker, omdat de relatie tussen hoge geloofsidealen en concrete praktijk – binnen en buiten de kerk – ook in zijn werk steeds terugkeert.

Hoop

Hoop behoort zonder twijfel tot de centrale theologische thema's, juist als het gaat om publieke theologie. Emblematisch daarvoor is natuurlijk Moltmanns (1969) theologie van de hoop, maar het is ook te herleiden tot kernwoorden als in 1 Corinthe 13. Met geloof/vertrouwen en liefde vormt hoop de canon van christelijke waarden die ook in het concrete leven gestalte dienen te krijgen. Het zijn woorden die bij het hart van de geloofstaal horen en tegelijk ook vragen om een maatschappelijke doorvertaling. Het zou dan ook de moeite waard zijn om de publiek-theologische implicaties van alle drie fundamenteel uit te werken. Wat betekent het voor de inrichting van een samenleving als we die zouden baseren op vertrouwen in plaats van op wantrouwen? Wat betekent het om te investeren in relationaliteit? Wat betekent hoop?

Ik zal me in deze bijdrage beperken tot die laatste vraag. En ik doe dat dan specifiek voor het publieke debat en met het oog op politieke afwegingen rond fundamentele maatschappelijke vragen. Het gaat me om 'hoop voor de stad', voor de polis, en dus voor de politiek. Maar dat is al een zinspel, een verwijzing naar Jeremia 29:7 waar de profeet het volk in ballingschap oproept om zich niet afkerig te houden van de stad – Babel – maar juist hun weg te zoeken midden in die wereld waarin ze als ballingen wonen. Het is direct gekoppeld aan het besef dat men in die ballingschap niet thuis is maar wel zijn thuis zal moeten vinden tot op de dag van de uittocht, de terugtocht naar het beloofde land. Zoekt de vrede voor de stad.

Dat betekent dus ook onmiddellijk dat we ons moeten verstaan met de ambivalentie van de hoop. Hoop begint met de constatering van gemis of tekort, met de ervaring dat iets niet is zoals het zou moeten zijn, dat wij niet zijn waar en hoe en wie we moeten zijn. Het is het niet-volmaakt-zijn van de realiteit dat aanzet tot de hoop. Of ook: dat zonder de hoop niet werkelijk te verdragen zou zijn. Want hoop wijst ons niet alleen op het tekort van de realiteit, maar ook op de mogelijkheid dat het anders zou kunnen zijn. Hoop houdt het verlangen open en het ideaal zichtbaar.

Maar in de hoop blijft de spanning wel staan. De tegenvallende realiteit wordt niet terzijde geschoven omwille van ideaal of visioen maar voluit erkend als de werkelijkheid waarmee we moeten leven. Het is precies deze spanningsboog tussen realiteit en ideaal die we hoop noemen. Wie enkel de realiteit ziet, vervalt aan defaitisme en determinisme, wie enkel het ideaal gelooft, doet aan escapisme en eindigt met illusies.

In zijn studie naar de betekenis van hoop voor de pastorale zorg sluit Andrew Lester (1995) aan bij Kierkegaards visie op het zelf in de tijd. Terwijl het verleden staat voor het gedetermineerde, het noodzakelijke, de door feiten gedomineerde werkelijkheid, staat de toekomst voor het mogelijke, het opene, de door idealen en angsten gekleurde potentialiteit. Het heden wordt in het spanningsveld tussen die twee de ruimte van de vrijheid en verantwoordelijkheid, van het rekenen met het bestaande en zich richten op wat zou kunnen bestaan. Hoop is de anticipatie op een gewenste toekomst waardoor de werkelijkheid niet wordt opgeheven maar wel getranscendeerd. Het brengt het 'what if' binnen in het 'what is'.

Hoop vraagt dus ook om een transformatie van de werkelijkheid. De mogelijk andere wereld die door het ideaal wordt aangeduid en in het visioen verbeeld, vraagt om concrete stappen in het hier en nu. 'Hoop die gezien wordt, is geen hoop', schrijft de Hebreënbrieff, maar hoop die niet aanzet tot realisatie evenmin. Hoop transformeert en zet in beweging. Het schetst een toekomstverhaal dat richting wijst om het heden te veranderen. Hoop geeft dan ook de energie, bekwaamheid en inspiratie om de werkelijkheid te veranderen.

Angst

Daarmee komen we bij de vraag hoe die werkelijkheid er uitziet, toegespitst op de politieke situatie. Elke poging om dat eenduidig in woorden te vangen is gedoemd eenzijdig te zijn of hoogstens betrekking te hebben op een beperkte periode in een beperkte context. Enkele jaren of landsgrenzen verder kan de situatie heel anders zijn en zelfs binnen ons eigen land zijn grote verschillen aan te treffen. Toch is er reden – en ook wel de mogelijkheid – iets te zeggen over de politieke en publiek-theologische 'Großwetterlage' in onze tijd van onbehagen (Verbrugge 2004).

Dominique Moïsi (2009) karakteriseert de geopolitieke wereld aan de hand van drie emoties. De hoop vormt de leidraad in China, India en delen van Zuid-Amerika. Daar maakt men immers grote economische groei door en leeft sterk

het optimisme van de macht. Dat geldt natuurlijk het meest voor de opkomende bovenklasse die maximaal profiteert van de nieuwe rijkdom; de onderklasse lijkt vooralsnog niet structureel mee te profiteren en er zijn nauwelijks aanwijzingen dat dat aan het veranderen is. De Arabische wereld wordt volgens Moïsi vooral geleid door de emotie van de vernedering. Ook al zijn delen van die wereld zonder meer rijk te noemen door de olie-export, er leeft een sterk gevoel buitengesloten te zijn van de dynamiek van internationale welvaartsverdeling. Ten slotte is er de westerse (Noord-Atlantische) cultuur van de angst, gedreven door de waarneming dat de economische, militaire en politieke overmacht over de rest van de wereld steeds meer verdampt is en dat de wereld in de toekomst bepaald wordt door andere werelddelen.

Voor zover Moïsi gelijk heeft met zijn in houtskoollijnen geschetste wereld, moeten we dus ook de Nederlandse cultuur lezen als een cultuur van de angst. Daar is veel voor te zeggen, zeker in het licht van de grote rol van het populisme. (Dat doet zich altijd voor als de stem van het volk, maar legt in werkelijkheid het volk altijd de woorden in de mond.) Populisme is zeker in onze context met angst doordrenkte politiek. Door de kiezer voor te houden dat ons land en ons leven bedreigd worden, hoopt men aanhang en dus macht te creëren. De dreiging wordt idealiter gepersonifieerd, bijvoorbeeld in de Oost-Europese bouwvakker die onze economie komt ondermijnen of in de moslimimmigrant die onze cultuur komt afbreken. Dat dit in hun massiviteit irrationele angsten zijn – afgezien van enkel reële aspecten – doet er niet zo veel toe. Dat er nauwelijks beleid te ontwikkelen is tegen zo'n massiviteit evenmin. In een cultuur van de angst zijn zij slechts de symbolen van de dreiging, niet de dreiging zelf. De voedingsbodem van de angst zit in het verlies van de politiek-economische machtspositie en de zondebok dient slechts om de angst te kanaliseren.

We kunnen dit nog scherper in het vizier krijgen met René Girards (1972) klassieke analyses van de relatie tussen verlangen, geweld, recht en religie. De mimetische begeerte (het verlangen naar dat wat de ander heeft) leidt bij beperkte hoeveelheden goederen of ruimte tot een conflict, of zelfs tot razernij die alleen lijkt te kunnen worden opgelost door een symbolische bliksemafleider: de zondebok. Die razernij zal in een wereldeconomie die zich vooral door opgezwepte consumptie en begeerte laat leiden alleen maar meer worden. Daarom hebben volgens Girard samenlevingen behoefte aan het recht en de religie als cultuursystemen die de vicieuze cirkel van begeerte en geweld kanaliseren en doorbreken. Ze doen dat door deel te worden van die cirkel en vervolgens het geweld zo te ritualiseren dat het geen tegengeweld meer oproept. Zo is de vergelding in de rechtspraak ontdaan van persoonlijke gevoelens en het offer in de religie is geheel op symbolisch niveau gebracht. Of in onze tijd begeerte en geweld en de bijbehorende angst nog net zo gekanaliseerd kunnen worden, is de vraag. In elk geval lijkt in het westen religie daarin geen grote rol te kunnen spelen omdat die niet langer ervaren wordt als collectieve ruimte, maar als privaat en omstreden traditiegoed. We hebben dan ook alleen het recht over. Dat maakt het des te problematischer dat de politiek van de angst veelal niet nalaat het

vertrouwen in de rechtspraak consequent te ondermijnen. We zullen juist nu en omwille van de hoop buitengewoon zuinig moeten zijn op de verworvenheden van de rechtsstaat en op de mensenrechten, omdat die snel onder druk komen te staan in de populistische politiek van de angst.

Crises

Voor ik kijk naar mogelijkheden om de politiek van de angst te doorbreken, vraag ik nog aandacht voor een andere kant van de angst. Naast de mondiaal verschuivende economische macht hebben we te maken met een viertal crises waarvan de gevolgen nog niet te overzien zijn: de financiële crisis, de voedselcrisis, de energiecrisis en de klimaatcrisis. Alle vier hebben ze te maken met een verstoorde verhouding tussen beschikbare bronnen en gewenst gebruik en dus met de dynamiek van begeerte. De financiële crisis is het gevolg van een steeds virtueel uitdijende economie die niet meer gedekt was door de waarde van productie of diensten. Onverantwoord consumentisme onder de bevolking en zelfverrijking aan de top van het bedrijfsleven hebben geleid tot een structurele kwetsbaarheid die vermoedelijk nog meer gevolgen zal krijgen. De kloof tussen rijk en arm wordt alleen maar groter door de voedselcrisis. De huidige verdeling en gebruik van beschikbare grondstoffen en voedingsmiddelen zijn niet vol te houden. We lopen vast in overconsumptie (in ons deel van de wereld) en in overuitputting van landbouwgronden en watervoorraden. Als daar niets aan verandert, mondt het onherroepelijk uit in opstanden en oorlogen zoals voor een deel al om zich heen grijpt in Afrika. Iets vergelijkbaars geldt voor de energiecrisis. We hebben onvoldoende mogelijkheden om te voldoen aan de groeiende energiebehoefte in landen als China en India en er gebeurt veel te weinig aan reductie omdat bijna niemand zijn gebruik vrijwillig vermindert. Dat betekent een toenemende afhankelijkheid van bijvoorbeeld kolencentrales (China opent elke maand vijf nieuwe centrales) met alle klimaatgevolgen van dien. De gevolgen van de daardoor versterkte klimaatcrisis zijn desastreus en zullen het nog moeilijker maken de wereldbevolking basale middelen van bestaan te gunnen.

Er ligt dus wel een zeer reële grond onder de angst: we kunnen simpelweg niet op dezelfde voet doorgaan. Doen we dat wel, dan moeten we rekening houden met ernstige rampen. En die dreigingen zijn niet zomaar met technische middelen te beheersen, want in onze 'Risikogesellschaft' (Beck 1986) zijn technische ingrepen ook zelf weer een risico en het blijkt steeds weer dat we al die technieken maar beperkt in de greep kunnen houden. De pijnlijke symbolen daarvan heten Tsjernobyl en Fukushima. Toch bestaat ook hier, ondanks de ernst en de realiteit van de dreiging, het gevaar dat we overgaan tot een vorm van populistische angstpolitiek. Dat verwijt is bijvoorbeeld Al Gore wel gemaakt maar ook andere politieke reacties op bijvoorbeeld de klimaatcrisis kunnen onder die noemer geschaard worden. Dat geldt met name waar de angst wordt aangewakkerd als politiek instrument én waar een zondebok wordt aangewezen die afleidt van de wezenlijke ernst van de dreiging. De uitdaging is om de gevaren volstrekt serieus te nemen zonder dat het ons verlamt en zonder dat we op zoek gaan naar een

symbolische vijand die moet worden bevochten en die ons afleidt van de werkelijke dreiging.

Hoop en transformatie

De uitdaging is dus te bouwen aan een politiek van de hoop. Want hoop bevindt zich, zoals ik eerder betoogde, precies in die spanning tussen een realiteit van tekort en dreiging en een ideaal of visioen van hoe het zou kunnen zijn. Waar de politiek van de angst blijft steken in het tekort en de dreiging en probeert te kapitaliseren op het identificeren van een symbolische vijand – een vorm van escapisme – daar probeert de politiek van de hoop een weg te wijzen die de gedroomde alternatieve werkelijkheid dichterbij brengt. Dat betekent dat de ernst van dreiging en tekort voluit worden erkend, maar ook in het licht wordt gesteld van de mogelijkheid van verandering en dus van onze verantwoordelijkheid om daar stappen in te zetten.

Deze realiseerbaarheid van de hoop speelt ook een grote rol bij Moltmanns theologie van de hoop en de mede daardoor geïnspireerde bevrijdingstheologie. De wezenlijke bijdrage van Moltmann in het aantonen van de relevantie van het evangelie voor de hedendaagse realiteit bestaat erin dat hij de transcendentie van God niet primair ruimtelijk ziet ('in de hemel') maar in de tijd plaatst. De hoop op het Koninkrijk draait om de voltooiing van de geschiedenis. Maar die hoop is vervolgens niet enkel gericht op dat wat voorbij de tijd is. Dat zou enkel 'stil maar wacht maar'-theologie opleveren. De hoop is juist gericht op het inbreken in, transformeren van de geschiedenis zelf. Het evangelie van de hoop zet ons niet aan tot een vlucht naar boven (het ultieme escapisme), maar trekt ons naar voren.

Dat betekent dat het antwoord op de boodschap van hoop ligt in vrijheid en verantwoordelijkheid, om maar weer terug te keren tot Lesters interpretatie van Kierkegaard. Die vrijheid is enerzijds de (negatieve) vrijheid van dat wat door het verleden bepaald is, anderzijds de (positieve) vrijheid om het leven en de wereld anders en beter vorm te geven. Die positieve vrijheid is daarmee ook direct onze verantwoordelijkheid, want wie de vrijheid heeft om te kiezen, is ook verantwoordelijk voor de gemaakte keuze. Dat zou theologisch dan ook in verband kunnen worden gebracht met schepping en rentmeesterschap, het besef dat de leefruimte die ons gegeven is ook de verantwoordelijkheid impliceert hoe daar mee om te gaan.

Vrijheid en verantwoordelijkheid

Op dit punt beland, ontkom ik er niet aan te constateren dat het regeerakkoord van 2010 tussen CDA en VVD, gedoogd door de PVV, precies deze woorden vrijheid en verantwoordelijkheid als motto heeft gekozen. Nog los van politieke meningsverschillen zijn er echter fundamentele – en theologische – vragen te stellen bij de invulling die de coalitie daaraan geeft. Er gaat namelijk iets heel erg mis als we denken dat het bij vrijheid om *ónze* vrijheid gaat. Dat het draait om de vraag of ik mijn leven op mijn eigen manier mag invullen, of wij mogen doen en

zeggen en denken wat wij willen. Dan wordt vrijheid een strategisch instrument en zodra we dat voor onszelf hebben verworven, kunnen we het anderen ontzeggen. Willem van Oranje zei het bijvoorbeeld in 1564 wel heel treffend: “Ik kan niet goedkeuren dat vorsten willen heersen over het geweten van hun onderdanen.” Maar twee jaar later pleitte hij voor het verbannen van alle doopsgezinden. Hij was niet uit op vrijheid voor iedereen, maar op vrijheid voor zijn eigen machtsgebied.

Echte vrijheid is echter altijd de vrijheid van de ander, aldus bijvoorbeeld Rosa Luxemburg. Echte vrijheid gaat over de vraag hoeveel ruimte we kunnen geven aan de ander, juist aan de ander die ons in de weg zit, op de tenen staat, en tegen de haren instrijkt. Echte vrijheid is niet de gemakzuchtige claim dat wij mogen doen wat we willen, maar de weerbarstige strijd om te verdragen wat en wie ons dwars zit. Echte vrijheid is niet alleen dat we homo's als gelijkwaardig accepteren, maar ook dat we verdragen dat er mensen zijn die homoseksualiteit zondig en smerig vinden. Echte vrijheid is niet alleen dat we zelf mogen weten wat we geloven, maar ook dat we ruimte maken voor wie die vrijheid bedreigend en schadelijk vindt.

Daarom heeft vrijheid alles te maken met verantwoordelijkheid. En opnieuw gaat het er dan niet om – zoals het kabinet lijkt te denken – dat iedereen maar voor zichzelf moet zorgen, maar dat we geroepen zijn voor elkaar, door elkaar, om elkaar. Dat we ver-antwoord-elijk zijn, dat wil zeggen dat we met ons leven antwoord geven op het appel dat de ander doet, het appel dat volgens Levinas besloten ligt in het gelaat van de ander. Dat we geroepen zijn om de vrijheid van de ander mogelijk te maken en alle zorg te betonen die nodig is zodat de ander in vrijheid kan leven. Verantwoordelijkheid is in relatie staan tot de ander, je betrokken weten bij de ander, je verbonden weten met de ander.

Wie die relationele dimensie vergeet en verantwoordelijkheid tot zelfredzaamheid maakt en vrijheid tot eigenbelang (zoals in het regeerakkoord gebeurt), die zet de bijl aan de theologische wortel van die vrijheid. Want dan gaat het niet meer om de mens die geroepen is om in verbondenheid te leven, maar worden we tegen elkaar opgezet. Dan gaan we inderdaad steeds meer onze grenzen bepalen en komen we in het isolement terecht dat wordt gecreëerd door angst en woede. Maar met elke muur die we optrekken om ons te beschermen tegen de ander, verkleinen we ook onze eigen vrijheid. Met elke grens die we willen verdedigen, verkleinen we ook onze eigen bewegingsruimte. En stap voor stap sluiten we niet alleen de ander buiten, maar sluiten we ook onszelf op.

In de bijbel staan onder meer deze woorden van de apostel Paulus: “Christus heeft ons bevrijd opdat wij in vrijheid zouden leven; houd dus stand en laat u niet opnieuw een slavenjuk opleggen.” (Galaten 5:1) Zo kwetsbaar is vrijheid. Wie het wil vastleggen, die is het kwijt. Wie het bevecht, die heeft het verloren. En wie zichzelf wil beschermen tegen elke inbreuk op de vrijheid, die is al gevangen. Vrijheid is ruimte maken voor de ander en toelaten dat die ander ons ook in de

weg kan zitten, ja zelfs kan kwetsen. Zoals al het goede raakt ook vrijheid al te makkelijk overweldigd door het kwade, het *Nichtige*, de ontkenning.

De volharding van de hoop

Zo kwetsbaar als de vrijheid is, zo gemakkelijk als ze overweldigd wordt door angst en boosheid, zo sterk moet ook de volharding van de hoop zijn. Een van de kritieken op Moltmanns visie op hoop, is dat ze niet bestand was tegen de desillusies van de politiek. Zoals gezegd probeerde hij de relevantie van het geloof hernieuwd zichtbaar te maken door de transcendentie niet in de ruimte (elders) maar in de tijd (toekomst) te lokaliseren om vanuit die toekomst de realiteit van het heden te transformeren. Als die realiteit echter weerbarstig is en zich niet zomaar laat transformeren, als de angst en de boosheid zich weren, dan blijkt ook de hoop in Moltmanniaanse zin uiteindelijk kwetsbaar te zijn. Wie kan volharden als er zo weinig tekenen zijn van de komst van wat beloofd was en zo veel tekenen van het tegendeel?

Dat is natuurlijk geen nieuwe vraag. Al in de vroegste periode van het christendom worstelde men daarmee toen de beloften van het Koninkrijk niet direct uitkwamen. De *Nabernwartung* gaf en geeft veel spirituele energie, maar als het besef gaat doordringen dat dat ijdele hoop zou kunnen zijn, dat verwachtingen van een spoedige wederkomst meestal niet uitkomen, dan verandert die spirituele energie ook makkelijk in zijn tegendeel: desillusie en cynisme. (Het is tekenend dat de theorie van cognitieve dissonantie is voortgekomen uit onderzoek naar de reactie op het niet uitkomen van profetieën, Festinger 1957). In die zin kunnen we goed begrijpen dat de bevrijdingstheologische aanzetten van de afgelopen decennia grotendeels verزند zijn in de cynische realiteit. Het oplossen van de cognitieve dissonantie leidt of tot illusoire escapes, of tot het verlies van hoop.

Misschien moeten we voor een volhardende hoop dan ook een stap verder kijken. Niet ruimtelijk en ook niet temporeel, maar in termen van differentie en alteriteit. Henning Luther geeft hiervoor bruikbare aanzetten. Kernpunt in zijn religietheorie is namelijk dat hij een tweewereldensie afwijst. Er is niet een andere wereld of werkelijkheid naast deze, niet in de ruimte en ook niet in de tijd. Religieuze uitspraken zijn uitspraken over deze wereld die tegelijk deze wereld ter discussie stellen: “Aussagen über eine andere Welt sind Befragungen dieser Welt, sie sehen diese Welt anders. Religiöse Fragen beziehen sich also weder auf etwas in dieser Welt, noch auf eine andere Welt, sondern auf dem Weltabstand (25)”. Hij vervolgt:

Religion ist wahr und illusionär zugleich. Wahr ist ihre Aussicht auf eine andere Welt, in der »der Tod nicht mehr sein wird noch Leid noch Geschrei noch Schmerz« und in der »alle Tränen« abgewischt werden (Offb 21,4). Illusionär ist Religion, wo sie irgend dieses Wahre als wirklich behauptet und wo sie leugnet, daß dies die Wahrheit eines Versprechens ist, das sich freilich von keinem Realismus einschüchtern und entmutigen läßt (25).

Met deze visie op religie zijn we weer bij de ambivalentie van de hoop. Luthers woorden waarschuwen ons echter de toekomst die in de hoop is aangeduid niet te zien als een nieuwe realiteit. We moeten er ook niet in lineair-temporele of parallel-ruimtelijke categorieën over denken. Hoop is niet het verhaal dat er een andere wereld is of komt; het is het verhaal dat deze wereld anders zou kunnen zijn. Die differentie, *Weltabstand*, breekt dominante discoursen en verlamme paradigma's open en nodigt uit tot creatieve nieuwe stappen. Natuurlijk is dat gerelateerd aan de toekomst, want die ligt principieel open en al ons handelen is gericht op het beïnvloeden van die toekomst. Hoop maakt zich echter niet afhankelijk van een spoedige of zekere realisatie. Dat zou, aldus Luther, illusionair zijn. Het neemt ook geen genoegen met de realisatie van dat waar we concreet op hopen; daarmee zou immers ook de *Weltabstand* verloren raken en de hoop weglekken. De kracht van de hoop bestaat er juist in dat het voortdurend kritisch betrokken blijft op de werkelijkheid én er afstand van houdt door steeds nieuwe vergezichten te laten zien. Die dialectiek is het perpetuum mobile van de hoop.

De politieke vertaling van deze hoop zal de dialectiek van realiteit en visioen levend moeten houden. Daar is in onze cultuur van de angst vooral behoefte aan, maar het staat ook voortdurend onder druk. Populistische angstpolitici denken bij hoop onmiddellijk dat we de realiteit niet serieus nemen en wegkijken van echte problemen. Daarmee laten ze zien dat ze zelf niet uitgaan van de dialectiek van de hoop die bestaat uit realiteit en visioen. Hun boodschap komt niet verder dan een sombere schets van de werkelijkheid en een nog somberder schets van de toekomst. Een politiek van de hoop is eerlijk over de complexe en soms problematische realiteit, maar blijft zien dat die wereld ook anders zou kunnen zijn. Het schetst een concrete utopie en vindt daardoor wegen om die dichterbij te brengen. Daarmee, zo kan men zeggen, is een politiek van de hoop het actief beoefenen van het heen en weer gaan tussen droom en daad en daarmee het gestalte geven aan differentie.

Publieke theologie?

In deze bijdrage heb ik de contouren verkend van een politieke theologie van de hoop. Ter afronding beschrijf ik op welke wijze ik hiermee publieke theologie heb bedreven. Ik maak dat expliciet, omdat er ten minste drie verschillende manieren zijn waarop dat gestalte kan krijgen. De gekozen manier bepaalt niet alleen hoe men in het publieke domein opereert, maar ook met welke gezagsaanspraken dat gebeurt en hoe men zich daarin verhoudt tot de eigen geloofstraditie en inspiratie.

De eerste vorm van publieke theologie is apologetisch. Het doel is hier de eigen geloofsovertuigingen theologisch zo te verwoorden dat ze in het maatschappelijk dominante discours als geldig worden beschouwd. Soms gebeurt dat door een rationalistische of juist subjectivistische herinterpretatie van de geloofsleer te geven die beter aansluit bij de geldende paradigma's, soms gebeurt het ook proactiever en strijdbaar en tracht de apologetische publieke theoloog die

paradigma's juist ter discussie te stellen. De autoriteit ligt in dit model van publieke theologie eenduidig bij de theologische inhoud van de eigen overtuigingen. Dat betekent dat het ook nooit een echt dialogisch model kan worden.

Het tweede model is maatschappijkritisch. Het doel is hier om de wereld te verbeteren vanuit de eigen geloofsinspiratie en gebruikmakend van de wijsheid die in de traditie is uitgekristalliseerd. Soms gebeurt dat vooral kritisch, soms vooral constructief. De geloofstraditie wordt ingezet als hermeneutisch instrument om de levens- en samenlevingsvragen te doordenken en te komen tot suggesties voor verbetering van de werkelijkheid. De geloofsinspiratie is daarbij in zekere zin normatief, maar de traditie is in dit model niet exclusief; er wordt veel en soepel samengewerkt met mensen die vanuit andere inspiraties en met andere tradities dezelfde visie hebben op verandering van de samenleving. Het derde type is cultuurtheologisch. Het doel is hier de wereld te begrijpen. Culturele en religieuze verschijnselen en ontwikkelingen worden beschouwd als varianten van het zoeken naar wijsheid. De theologische traditie fungeert als heuristisch instrument om die varianten te verstaan. Het gaat bij dit model echter niet primair om een kritische confrontatie gericht op verandering van de werkelijkheid, maar vooral om interpretatie. De geloofsinspiratie van de theoloog is van ondergeschikt belang en de theologische modellen zijn dienstbaar aan de interpretatie.

Hoewel ik vaak het derde model hanteer, sluit mijn bijdrage in dit artikel vooral aan bij het tweede, maatschappijkritische model. Dat hangt ermee samen dat ik me hier beweeg in het grensgebied van politiek en theologie. De theologische reflecties gebruiken materiaal van de traditie met het oog op een politieke analyse en verandering. Want theologie is een mooi vak, maar als het niet uiteindelijk bijdraagt aan een verbetering van de wereld, is het 'schallend koper en een rinkelende cimbaal'. Net als Evert Jonker ben ik steeds op zoek naar de relevantie van de theologie en dus naar de relatie tussen spirituele inspiratie en concrete praktijk.

Bibliografie

- Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.
- Festinger, L., *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston 1957.
- Girard, R.N., *La Violence et le Sacré*, Paris 1972.
- Lester, A.D., *Hope in pastoral care and counseling*, Louisville 1995.
- Luther, H., *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.
- Moisi, D., *Geopolitiek van emoties. Hoe culturen van angst, vernedering en hoop de wereld veranderen*, Amsterdam 2009.
- Moltmann, J., *Theologie van de hoop*, Utrecht 1969.
- Verbrugge, A., *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam 2004.