

Postmoderniteit, theologie en sacramentologie

Een onderzoeksproject toegelicht

Jeff Bloechl en Stijn Van den Bossche

Sinds 1 oktober 1996 loopt aan de faculteit Godgeleerdheid van de K.U.Leuven een onderzoeksproject, getiteld 'postmoderne sacramento-theologie'.¹ Zoals deze titel laat vermoeden, wil dit project de inculturatiemogelijkheden van het christendom in een postmoderne cultuur onderzoeken.

Het westerse christendom heeft zichzelf in het verleden steeds verstaan met gebruik van metafysisch-funderende concepten. Nadat de moderniteit geloof en rede uit elkaar gehaald heeft, is echter gebleken dat de rede zichzelf nooit restloos kan funderen. Alle metafysische zekerheden werden *gedeconstrueerd*. Dit plaatst de theologie voor een enorme uitdaging. Als er slechts historische en geen absolute standpunten bestaan in ons omgaan met de werkelijkheid, hoe kunnen we dan nog zinnig spreken over God? Hoe kunnen we Gods verhouding tot de werkelijkheid duiden? En welke zijn de implicaties voor christologie en vooral nog sacramentologie? In onderstaande bijdrage wordt dit onderzoekproject nader toegelicht.²

1. Postmoderne filosofie als een uitdaging aan de theologie

1.1. Theologie en de postmodernen

Pastoraal werk is het antwoord van de kerk op wat we kunnen beschouwen als het *ethos* van een volk en cultuur. Een ethos is de algemene oriëntatie en het normgevoel van een volk, ongeveer in één periode in de tijd en op één plaats. Een ethos kies je niet, of je verwijst er niet naar van buitenaf, het is veeleer het geheel van fundamentele principes en waarden waarin je altijd reeds leeft. Je identificeert je met je ethos zonder erover na te denken, en het beïnvloedt je ervaringen zonder dat je je dit altijd realiseert. Hieruit volgt echter ook weer niet dat dit ethos volledig vooraf bepaalt wat wij voelen of denken. Het is

¹ Dit project, gefinancierd door het Onderzoeksfonds van de K.U.Leuven en het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek (Vlaanderen), heeft een looptijd van vier academiejaren. Promotoren zijn sacramentoloog prof. dr. L. Leijssen, prof. dr. G. De Schrijver en dr. L. Boeve (afd. dogmatische theologie). Onderzoeksmedewerkers zijn drs. S. Van den Bossche en dr. J. Bloechl, filosoof. Het project zal uitmonden in een internationaal congres over dit thema in augustus 1999.

² Deze bijdrage valt uiteen in twee delen, als één bijdrage te lezen. Het eerste deel, van de hand van J. Bloechl, belicht de filosofische context van de postmoderniteit, en stelt vandaaruit een aantal pertinente vragen aan de theologie. Dit eerste deel is oorspronkelijk geschreven in het Engels en in het Nederlands vertaald door S. Van den Bossche. Het tweede deel, van de hand van S. Van den Bossche, schetst de theologisch-sacramentologische context van het onderzoeksproject en formuleert een aantal onderzoekshypothesen.

ongetwijfeld zo dat ons altijd al in een ethos gesitueerd standpunt het ons onmogelijk maakt nieuwe elementen op te nemen zonder deze onmiddellijk vast te knopen aan dat vroegere standpunt, maar dit maakt enkel *absolute* nieuwheid of *essentiële* verandering onmogelijk. Het feit zelf echter dat het ethos prereflexief en dus ondoorzichtig is, geeft aan dat het open staat voor telkens nieuw verstaan en vandaaruit ook voor constante verandering. Door deze openheid op verandering is het ethos van een volk voorwerp van strijdige interpretaties. Het domein waarin die conflicten aangegaan worden is dat van de *rationaliteit*, waarin theorieën omtrent ervaring en verstaan verschillende inschattingen bieden van onze situatie en haar diepere betekenis. Tot de meest aangewende bronnen voor dergelijke inschattingen behoren de vakgebieden sociologie, filosofie en theologie.

De poging van de kerk om te antwoorden op die andere inschattingen waar zij in conflict lijken te staan met de christelijke boodschap, overschrijdt duidelijk het blikveld van de pastoraaltheologie alleen. Wenden we ons tot de fundamentele theologie, waar de reflectie gebeurt over de inhoud van die boodschap, dan moeten we een onderscheid maken tussen speculatieve en positieve theologie. Speculatieve theologie werkt binnen het domein van het geloof, en gebruikt tal van definities, onderscheiden, verklaringen en analogieën om de leer van de kerk te verhelderen. Positieve theologie verkent de context waarin die leer vorm heeft gekregen, en probeert de toepassing ervan uit te breiden, en dit als de sleutel om verschuivingen op persoonlijk, sociaal en natuurlijk vlak te interpreteren. Situaties die het katholieke geloof uitdagen zijn daarom de gezamenlijke zorg van pastorale en positieve theologie. Vandaag in West-Europa stelt deze uitdaging zich urgent op beide fronten: niet enkel moeten pastores de leer van de kerk binnen brengen in een cultureel milieu dat even veel spreektijd toekent aan seculiere humanisten, New Age en dergelijke, maar de theologen, die zich toeleggen op het uittekenen van het grondpatroon waarop de pastores kunnen werken, moeten zelf de strijd aangaan met nieuwe argumenten die het einde inluiden van het soort funderingsdenken dat vaak wordt verbonden met het theologisch begrippenstelsel: een 'oorspronkelijke schepper', een bijzondere openbaring, en universeel heil. Om inmiddels elk misverstand te vermijden: het strijdpunt ligt niet in het al dan niet bestaan van God, maar veeleer in wat het in feite voor ons betekent dit bestaan te denken. De huidige tendens om verschil te benadrukken tegenover identiteit en veelheid tegenover eenheid, laat zeker ruimte voor gelovigen om verder gelovig te leven. Wat deze tendens niet lijkt toe te laten is een met argumenten staafbare verdediging van de idee dat de waarheden van dit geloof echt voor iedereen gelden. Geloof zal dan, kort gezegd, een soort optie geworden zijn, niet meer dan één van de vele levenswijzen ter beschikking, voor al wie er zin en vervulling in vindt; als slechts één van de levenswegen zal het zijn privilege over alle andere verloren hebben. In niet geringe mate komt de overtuigingskracht van deze idee voort uit de manier waarop ze lijkt te passen in ons groeiend bewustzijn van veelheid en verscheidenheid: vanuit een hedendaags ethos dat in toenemende mate afgestemd is op dit bewustzijn, groeit een rationaliteit die dit ethos eenvoudigweg lijkt te weerspiegelen, stellend dat dit inderdaad onze ultieme conditie is. Kan de kerk

zich aan deze wereld aanpassen? Hoe zal ze antwoorden op de boodschap dat ze dit moet doen?

Zelfs zonder de argumenten te overlopen die deze nieuwe uitdaging ondersteunen, kunnen we al heel veel van haar betekenis vatten. Gedurende lange tijd heeft de theologie zich inderdaad het recht voorbehouden als eerste te spreken voor - en met - gelovigen over wat te maken heeft met religieuze ervaring en actie. Zelfs de komst van de moderniteit leidde niet per se tot een betwisting van dit recht: de zuivere, ongekwalificeerde rede werd niet boven de religie uitgetild, maar ervan gescheiden, zo dat het domein dat specifiek tot de theologie behoort, was veiliggesteld. Heel zeker, de filosofie kon er niet onderuit het thema en de fenomenen van de religie te onderzoeken, maar haar zuiver rationele benadering moest zorgvuldig onderscheiden worden van het theologische discours, dat zijn eerste bron had in de bijbelse openbaring.³ Indien het vakgebied van de godsdienstfilosofie, als dusdanig een specifiek moderne uitvinding, door deze reserve gekenmerkt is, dan heeft zij niet zozeer de plaats van de theologie geïsurpeerd, als wel haar eenvoudigweg verdrongen van haar vroegere plaats in het centrum van de cultuur. Dit leidt tot een feitelijke scheiding. Enerzijds zal de theologie beginselen articuleren die gelovigen uiteindelijk vanuit hun geloof aanvaarden, terwijl de filosofie van haar kant een rationaliteit beschrijft en verdedigt die helemaal niets aanvaardt vanuit geloof. Maar sinds de opkomst van dit scenario heeft die zoektocht naar zuivere rede, tenminste op enkele terreinen, veel van zijn geloofwaardigheid verloren, en zo de moeilijkheden voortgebracht waarmee wij vandaag geconfronteerd worden: omdat de moderniteit er niet in geslaagd is een overtuigend bewijs te leveren van een universele fundering voor ervaring en verstaan, heeft ze ons de gedachte bijgebracht dat zo een fundering er wel eens helemaal niet zou kunnen zijn. Voor deze vaststelling van de crisis in de hedendaagse rationaliteit is ondertussen ook een naam gevonden: postmoderniteit.

Dit vraagt onmiddellijk naar enige specificatie van de term 'postmoderniteit'. Om te beginnen is deze term evident overgenomen door of toegepast op trends, werken, denkscholen en individuele mensen in gebieden die zich uitstrekken van

³ Alhoewel de verschillende moderne filosofen religie benaderen vanuit verschillende perspectieven en vraagstellingen, kan men argumenteren dat een vorm van dit respect bij de meesten van hen terugkomt. Men kan dit zelfs verdedigen voor Hegel, die gewoonlijk geassocieerd wordt met een verheffing van de filosofie boven de religie. Men mag immers niet vergeten dat die filosofie in feite nog voor ze haar eigen taak aanvat afhankelijk is van de religieuze voorstelling van het probleem, dat enkel zij dan beweert op te lossen - namelijk, een passende rechtvaardiging van het eindige in het absolute, waarbij het laatste zijn ideale eenheid terugkrijgt. Voor Hegel gebeurt die rechtvaardiging precies doorheen een zich realiseren van het feit dat eindig bewustzijn inderdaad gescheiden is van het oneindige, of absolute. Zowel die scheiding als reeds haar overbrugging vonden eerder hun voorstelling in de christelijke doctrines van erfzonde en verlossing. Als dus inderdaad de filosofie deze inzichten vat vanuit het perspectief van 'een hogere vorm van bewustzijn', komt dat hogere bewustzijn nog steeds voort uit een eerdere zelf-expressie van de religie. Zie voor deze lezing van Hegel L. DUPRÉ: *A Dubious Heritage. Studies in the Philosophy of Religion After Kant* (New York 1977) 53-55.

kunst en architectuur tot filosofie en literaire kritiek.⁴ Zoals uit de voorgaande bemerkingen duidelijk wordt, lijkt de grootste uitdaging voor de theologie uit te gaan van de disciplines die er aanspraak op maken de fundamentele condities te beschrijven waarin menselijke ervaring en verstaan verankerd zitten. Men kan bijvoorbeeld niet ontkennen dat de grafische kunst van Barnett Newman heel wat te zeggen heeft over de hedendaagse menselijke conditie. Maar toch lijkt het zo te zijn dat de inzet duidelijker wordt wanneer datgene wat hij uitdrukt, in verbinding wordt gebracht met een rationeel discours dat er algemenere conclusies uit haalt.⁵ Van de drie boven aangehaalde discours - sociologie, filosofie en theologie -, zullen we het niet uitdrukkelijk hebben over sociologie. Het schijnt ons immers toe dat waar sociologen meer doen dan sociale trends extrapoleren vanuit de verslagen van historische gegevens of persoonlijke interviews en observaties, zij meteen transcendentale claims beginnen te maken, wat meer het eigen domein is van hun naaste verwanten, de filosofen.

Deze focus op filosofie volstaat nog niet om dit onderzoek naar postmodern denken van elke significante ambiguïteit te ontdoen. Onder de relatief weinige filosofen die met postmoderniteit geïdentificeerd worden, blijft wijdverspreid een belangrijk meningsverschil bestaan. Toch lijken ze, zoals hun aller goedkeuring van het woord 'postmodern' duidelijk aangeeft, een bepaalde minimumovertuiging te delen, namelijk dat belangrijke elementen van de moderne wereldvisie in discrediet zijn geraakt, zodat deze visie in haar globaliteit als verleden tijd moet worden beschouwd. Welke elementen precies gediscredeerd werden, waarom of hoe dit is gebeurd en wat de gevolgen ervan kunnen zijn, dit alles is onderwerp van veelvuldig dispuut. Gelukkig verschaft een belangstelling als die voor de huidige status van de theologische rationaliteit ons een focus die ons in staat stelt een en ander te ordenen. Het onderwerp situeert de meerderheid van de postmodernen in één van twee hoofdgroepen.⁶ Langs de ene kant staan de volgelingen van vooral Nietzsche, Heidegger, en, al moet deze zelf bij de postmodernen gerekend worden,

⁴ Om de theologie zelf nog niet te noemen. Echter, eerder dan in discussie te gaan met zulke 'postmodern' verklaarde theologieën, het zij als bondgenoten of als tegenstanders, wensen we ons oordeel over hun respectievelijke posities op te schorten tot we het specifieke probleem van de katholieke sacramentologie aanraken. Hierbij komt dat de dialoog met of onder postmoderne theologen enorm bemoeilijkt wordt door het feit dat, zoals we dadelijk zullen aantonen, de term postmoderniteit niet meer eenduidig is dan de term theologie.

⁵ Het voorbeeld is niet toevallig gekozen. Jean-François Lyotard, de filosoof die zichzelf het duidelijkst vereenzelvigd met de term 'postmoderniteit', spreekt af en toe over Newman's werk met precies deze aanvulling. Zie *L'inhumain: causeries sur le temps* (Paris 1988) 101-107.

⁶ Een derde prominente positie kan men aantreffen bij narrativisten en vertegenwoordigers van wat soms de communitarische positie wordt genoemd. Zonder verder in te gaan op de specifieke kenmerken van deze positie, lijkt het belangrijk de opmerkelijke aanwezigheid van corresponderende theorieën in de theologie zelf te onderkennen: vooral in de conservatief-restauratieve strategieën van paus Johannes-Paulus II en kardinaal Ratzinger. Daar het voor ons een open vraag blijft of deze denkwijzen in feite een antwoord geven op de postmoderne problematiek dan wel er zich simpelweg aan onttrekken, hebben we ze buiten beschouwing gelaten.

Derrida.⁷ Typisch voor deze positie is de idee dat onze relatie tot beginselen die ons uit het verleden worden overgereikt, altijd gekaderd is binnen de huidige context. Deze hermeneutische nadruk op het heden confronteert de voorwaartse beweging van de traditie met de objectie dat al wat zij tot ons zegt, altijd zal worden verstaan binnen het begrensde vocabularium en de geest van het heden. In het register van de geschiedenis worden de verschillen tussen de opeenvolgende tijdsperiodes minstens even belangrijk als om het even wat hen met elkaar verbindt. In het register van de individuele ervaring en verstaan, komt het niet langer aan op eender welke aanspraak tot bemeestering van de eigen context, maar eerder op de bekwaamheid dingen te (h)erkennen en te denken doorheen condities die altijd al voorgegeven zijn. Vandaaruit leggen deze postmoderners er de nadruk op dat de moderne visie van universele rationaliteit is uiteengespat, door zich te realiseren dat deze visie zelf historisch geconditioneerd en daardoor beperkt is.⁸ In haar extreme vorm verwerpt deze denkschool het theologische principe van een geopenbaarde zin die alle opeenvolgende, historisch geconditioneerde antwoorden erop transcendeert.

Een enigszins verschillende versie van postmoderniteit komt naar voren bij hen die de moderniteit enkel bekritisieren om een te traag onderscheiden van de rijke pluraliteit die opdaagt net onder het valse najagen van universaliteit. Hiermee samengaand is voor deze theorie-ontwerpers de postmoderniteit een tijdperk van nieuwe uitdagingen en kansen. Waar bijvoorbeeld de moderneren het publieke domein overgelaten hadden aan de wetenschap, en religie en morele verantwoordelijkheid naar het private leven verwezen, is nu de tijd gekomen om de twee terug samen te brengen. Voor deze tweede school van postmodern denken, die zich meestal laat inspireren door Alfred North Whitehead, betekent veelheid volheid en solidariteit, en niet armoede en isolering. De veelheid gaat gepaard met een groei van vertrouwen en optimisme, niet met het verlies of verval hiervan. En zij vraagt om creativiteit, niet om stoïcisme. Deze notie van creativiteit is absoluut essentieel. Wat haar onderscheidt van naakt individualisme - en dus deze postmoderners afstand doet nemen van de moderniteit - is dat zij niet kan losgeweekt worden van een onnipresente dynamiek waarvan de creatieve persoon altijd deel uitmaakt. Volgens deze metafysica van de creativiteit is de realiteit 'dipolair' - bepaald, niet enkel door een zogenaamd 'geheel' van zijn, noch exclusief in functie van de ervaring en het verstaan van het individu. Individueel leven, dat permanent aan verandering

⁷ De positie van Derrida in deze aangelegenheden is te complex om ze hier in kort bestek te behandelen. Het moge volstaan te zeggen dat, ook al is hij geregeld en soms openlijk kritisch tegenover sommige vormen van theologie, er ook heel wat passages zijn in zijn werk waar Derrida zelf een theologische neiging lijkt te vertonen - maar dan gewoonlijk in een redeneertrant die verre van onambigu is en met termen die niet langer herkenbaar zijn in hun vroegere gebruik. Zie bijvoorbeeld *Dénégations*, in *Psyché* (Paris 1986); *L'éthique don*, in J.-M. RABATE en M. WETZEL (eds.): *Donner la mort* (Paris 1992); *Foi et Savoir*, in J. DERRIDA en G. VATTIMO (eds.): *La religion* (Paris 1996).

⁸ Dit is heel duidelijk bij Michel FOUCAULT, in de laatste twee hoofdstukken van zijn: *Les mots et les choses* (Paris 1966).

en groei onderhevig is, verloopt altijd binnen het 'geheel', maar precies daarom is dit 'geheel' is ook altijd vervat in een proces, altijd wordend. Creativiteit is dus zowel het principe van dit dynamische proces als de site van deze dipolariteit. Hier lijkt de theologie niet zozeer bedreigd te worden door verbanning als wel door verbruik of misbruik. Hoe kan men binnen dit principe van algemene creativiteit nog de transcendente creativiteit van God verstaan als onderscheiden van de immanente creativiteit van Gods creaturen?

Ongetwijfeld zijn er heel gesofisticeerde antwoorden op zulke vraag, maar het volstaat ze te stellen om aan te tonen dat dit proces-postmodernisme de theologie in een heel andere richting voert dan de eerste, radicale school van postmoderne filosofie. Maar belangrijker nog dan het feit dat proces-denkers individuele creativiteit altijd een plaats geven binnen het dynamische wordingsproces, is dat hun visie op subjectiviteit nog steeds vervat zit in de moderne benadering van het menselijk handelen en ervaren. Hierom verkiezen we de proces-postmoderniteit te beschouwen als een versie van de late moderniteit. Maar ook dan is het onderscheid tussen deze denkschool en de radicale postmodernen op zichzelf leerrijk. Procesdenkers koesteren ongetwijfeld, en terecht, de bezorgdheid dat de extreme visies van radicale postmodernen - die schoon schip maken met een echt creatief subject en met een metafysische volheid - weinig beloftevol zijn in de richting van een positief of productief inzicht. Deze zorg maakt duidelijk dat de theologie zich voor veel zwaardere uitdagingen geplaatst ziet als ze het programma van de radicale postmodernen in aanmerking neemt.

1.2. De twee pijlers van de postmoderniteit

Van historicisme tot antropodicee

Elke poging om in gesprek te treden met de radicale postmoderniteit loopt spaak op haar overtuiging dat er geen overkoepelende of onderliggende criteria zijn voor waarheid en betekenis. Volgens deze denkers zijn zogenaamde 'objectieve' of 'universele' maatstaven in feite uitdrukking van een aanspraak op waarheid en betekenis *hier en nu*. Waarheid en betekenis zijn in andere woorden historisch en cultureel verbijzonderd - of, zoals we daarnet stelden, contextueel ingekleurd - zelfs al hebben ze bindende kracht voor diegenen onder ons die binnen deze context leven. De historische versie van deze redenering wordt het zuiverst uitgewerkt door Michel Foucault, die vooral in zijn geschriften sinds de zestiger jaren verandering en breuklijn laat primeren op de schijn van continuïteit. In *Les mots et les choses* richt Foucault zijn pijlen op het moderne ideaal en haar 'soeverein subject', met de stelling dat dit allesbehalve een product is van een of andere postscholastieke ontdekking of verdieping van inzicht, maar gewoon de uitdrukking van een abrupte verschuiving van het premoderne kader van waarheid en betekenis naar wat sindsdien het moderne kader van de moderne *episteme* is geworden. Kortom, de moderne *episteme* kan er geen aanspraak op maken vooruitgang te hebben geboekt op de premoderne *episteme*, behalve volgens criteria die absoluut niet bestonden vóór de vroegere *episteme* in verval geraakte. Dit is zeker geen verdediging van de moderne *episteme*. Een subject

dat afhankelijk is van de (volgens Foucault arbitraire) loop van de geschiedenis, is niet langer een soeverein subject. Voor Foucault historiseert dit de moderne *episteme* op een wijze die al haar terugtrekking aangeeft. *Les mots et les choses* is meest beroemd voor zijn uitlating dat 'de mens' - het moderne subject - dood is. Maar dat komt doordat een *episteme* van radicaal historisch bewustzijn reeds gearriveerd is.

Een dergelijke geschiedenisfilosofie ziet men aan het werk in Jean-François Lyotard's analyses van de postmoderne conditie van kennis en concurrerende taalspelen. Voor Lyotard kan de eigentijdse erfenis van de moderniteit precies waargenomen worden in het falen van de moderne stuwkracht naar identiteit, en dit falen verplicht ons radicale heterogeneïteit te aanvaarden als de ultieme conditie van kennis en betekenisweergave. Volgens Lyotard treft men dit soort onherleidbaar conflict ook aan op het niveau van het georganiseerd discours, in de vorm van elkaar uitsluitende zinsordes, waarvan geen enkele kan oordelen over de andere behalve volgens haar eigen criteria. Op het niveau van taalanalyse beschrijft hij hoe een postmodern subject in een situatie is beland waar een oneindig aantal verschillende uitdrukkingswijzen mogelijk zijn op elk bepaald moment (stelling, bevel, vraag, evocatie, enzovoort). In zoverre de keuze voor één dergelijke uitdrukkingswijze de uitsluiting van alle andere vormen inhoudt, kan men zeggen dat de originele situatie van deze uitdrukkingswijzen er een is van een conflict dat enkel beslecht wordt in elke volgende spreekact, waarbij het conflict zich meteen opnieuw stelt na de beslechting. Taal bestaat op die wijze ten diepste in een veld van mogelijke 'zinnen in dispuut'. Hij verwijst naar uitingen van dit geschil/verschil als momenten van *le différend*.⁹ Dit kan niet enkel voorvallen op het relatief onschuldige niveau van een stijl van uitdrukken, maar ook waar verschillende persoonlijke, culturele of religieuze engagementen in botsing komen. Daarom biedt Lyotard's concept van de *le différend* veel meer aan dan een kennis- en taaltheorie: het vormt ook de basis voor een nieuwe ethiek en politiek. Voorbij aan de simpele confrontatie van elke partij met het onherleidbare verschil van de andere, leert het opdagen van een *différend* hen elk ook hun eigen onherleidbare identiteit kennen. Deze visie van *wederzijdse* onherleidbaarheid is wat de ontmoeting met een *différend* onderscheidt van de meer eenzijdige ervaring van negativiteit en vervreemding: de isolering die iemand voelt wordt in het geval van de *différend* opgenomen in een bewustzijn van radicale pluraliteit. Dit voegt op zijn beurt aan iemands aanvoelen van de alteriteit van de anderen die men ontmoet in het opdagen van *différends*, een dieper aanvoelen toe van de 'sublieme' alteriteit achter elkeen van ons.¹⁰

Als deze sublieme alteriteit op dezelfde wijze van toepassing is op ieder van

⁹ J.-F. LYOTARD: *Le différend* (Paris 1983).

¹⁰ Lyotard werkt deze theorie van het sublieme uit doorheen een scherpzinnige en creatieve lezing van Kant, vooral natuurlijk van diens *Kritik der Urteilskraft*, maar ook - niet toevallig - zijn geschiedenisfilosofie. Zie J.-F. LYOTARD: *Leçons sur l'analytique du sublime* (Paris 1991); IDEM: *L'enthousiasme. La critique Kantienne de l'histoire* (Paris 1986).

ons, zonder ook maar aan iemand toe te behoren, dan kan ze dienen als algemeen principe voor onderhandeling en kritiek. Net zoals radicale pluraliteit deze notie van het sublieme impliceert, zo staat het sublieme voor het feit dat de pluraliteit nooit getotaliseerd kan worden. Op het terrein van ethiek en politiek is het sublieme niet enkel de voortdurende herinnering aan onze oorspronkelijke gelijkheid, het kan ook het uiteindelijke referentiepunt zijn voor ieder die die gelijkheid wil verdedigen. In dit perspectief culmineert Lyotard's lezing van de terugtrekking van de moderniteit in een visie op pluraliteit die ons in staat stelt onze relaties te ordenen op een wijze waarop Foucault's extremere affirmatie van zuiver verschil dat niet kan. Bij ontstentenis van zo een mediërend principe lijkt het voor Foucault niet mogelijk het op iets anders aan te leggen dan op een constant en altijd concurrentieel streven om macht.¹¹

Waar Lyotard's concept van *le différend* dus geschikt lijkt om de theologie te beschermen tegen het opdringen van andere disciplines,¹² kan de alteriteit die in dit concept van het sublieme betekend wordt nochtans niet geïnterpreteerd worden als religieuze transcendentie. Als theologen immers Lyotard zouden willen invoeren tegen het meer vehemente postmoderne historicisme van Foucault, worden ze onmiddellijk geconfronteerd met een contradictie tussen zijn verstaan van de ultieme conditie van betekenis en uitdrukking - radicale pluraliteit - en hun eigen toewijding aan een principe dat zichzelf als universeel presenteert: God de schepper en verlosser. Lyotard belet heel zeker de theologie helemaal niet die stap te zetten, maar het feit blijft dat zijn concept van een sublieme alteriteit voorbij werkelijk alle benaderingen ervan hem dwingt dit te beschouwen als een specifieke toeëigening van wat niemand rechtmatig toebehoort. Dit is veel meer dan een marginalisering van de theologie, of als men wil van het monotheïsme in het algemeen. Vanuit het perspectief van Lyotard's filosofie van radicale pluraliteit kan de poging om 'God' te plaatsen in de site van het sublieme niet anders verschijnen dan als een projectie en een opsluiting - een poging om in herkenbare termen te interpreteren wat per definitie voorbij alle interpretatie en herkenning is, welke vorm die ook aanneemt.

Deze moeilijkheid brengt het tweede wezenlijke element van de radicale postmoderniteit aan het licht: de stelling namelijk dat de Godsidee in feite een uitdrukking is van de menselijke onwil om de pluraliteit en, dieper, de

¹¹ Voor deze lezing van Foucault, vergelijk R. VISKER: *Genealogie als kritiek. Michel Foucault en de menswetenschappen* (Meppel 1990). Dit is ook een zorg van A. MACINTYRE's recente werk: *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame IN 1988). Zoals Foucault wijdt MacIntyre zich aan de incommensurabiliteit tussen elk tijdperk en het volgende - in zijn geval - inzake morele rationaliteit; ook zoals Foucault hanteert hij dit principe om iedereen af te schepen die het niet aanvaardt. Vandaar de noodzaak om het perspectief te verhelderen waarin hij zijn redenering plaatst: bij afwezigheid van minstens minimale algemene condities voor contemporaine rationaliteit, is het niet zeker dat het historicisme nog tot iets meer in staat is dan enkel concurrerende theorieën te weigeren.

¹² Zie voor een ontwerp in die richting L. BOEVE: *Bearing Witness to the Differend. A Model for Theologizing in the Postmodern Context*, in *Louvain Studies* 20 (1995) 367-374.

indigheid die zij impliceert, te aanvaarden. Religie zou met andere woorden een vorm van zwakheid zijn, van een drang om te ontkomen aan de harde waarheid dat wij alleen zijn in de wereld. Door een God in te voeren die ons heeft gemaakt en het beste voor ons wil, zou het christendom precies inspielen op die zwakheid, door ons aan te moedigen te leven alsof de wereld echt zo in elkaar steekt dat hij ons kan voldoen. Nietzsche heeft, zoals bekend, de kracht achter dit proces onze *Wille zur Macht* genoemd: de drijvende kracht achter heel de westerse cultuur. Het is niet moeilijk een belangrijke link te zien tussen deze gedachten en het historicisme van de radicale postmoderniteit: beide culminerend immers in een soort perspectivisme, waar elke afzonderlijke zienswijze het opneemt tegen de andere, niet enkel in een wedijver om te overleven - want overleven zou nog bestaan in de installatie van een permanente fundering - maar om zich te beveiligen tegen en het hoofd te bieden aan elke mogelijke uitdaging. Het lijkt er dan op dat religie zo een beveiliging aanbiedt in de idee van 'God', onze schepper en verlosser. Vandaar de massieve en provocatieve uitspraak van het postmoderne historicisme waar het tot perspectivisme leidt: verering van 'God' is, op een dieper niveau, verering van zichzelf, dat is van iemands recht om een universum op te bouwen gecentreerd op zichzelf. Het gaat er niet gewoon om dat de idee van 'God' een idool is, zoals vele theologen nog gemakkelijk zouden toegeven, maar dat de betekenis van zulke idolen, op de keper beschouwd, *zelfidolatrie* is. Hiermee komt meteen een nieuw postmodern humanisme in zicht als de echte tegenstander voor de pastoraaltheologie vandaag. Het is niet God die de het goede van de gemeenschap schraagt maar, voor wie echt de waarheid onder ogen durft te zien, wij mensen. In plaats van geloof in God wordt nu een beroep gedaan op geloof in onszelf en in elkaar. Na de moderniteit lijkt onze era de tijd te zijn, niet van theodicee, maar van antropodicee.¹³

Het christelijke verschil

Het dient benadrukt dat de postmoderniteit enkel in haar meest virulente vorm een bedreiging voor de theologie inhoudt. Theorieën van historisch bewustzijn die niet zo ver gaan dat ze elke mogelijke referentie voorbij aan de voorhanden context schrappen, laten de deur nog open voor een rigoureuze hermeneutiek van de religieuze ervaring. Zo ook zou de beschuldiging van zelfidolatrie, indien zij niet wordt geuit tegen elke uitdrukking van transcendentie, in feite in de kaart kunnen spelen van de theologie. Ook de theologie immers ontwikkelt een waakzaamheid tegen distortie. Indien de twee pijlers van de postmoderniteit zelfs maar lichtjes 'ontspannen' worden, worden ze onmiddellijk bruikbaar. Indien hun onderneming ergens nut heeft, dan zeker voor de theologie. Maar doorgedrukt tot hun limiet ontketenen deze pijlers een samenzwering tegen haar. Zij worden dan immers zo dicht op elkaar betrokken dat het nooit moeilijk is

¹³ Deze definitie van wat wij postmodern humanisme noemen werd uitgewerkt door G. DE SCHRIJVER: *From Theodicy to Anthropodicy: the Contemporary Acceptance of Nietzsche and the Problem of Suffering*, in J. LAMBRECHT en R. COLLINS (eds.): *God and Human Suffering* (Leuven 1990) 95-119.

een argument aan te voeren dat focust op slechts één van hen, terwijl het een versluierde verdediging inhoudt van de andere. De existentiële fenomenologie van Sartre, bijvoorbeeld, is er beroemd om dat ze onze religieuze impulsen bepaald heeft als gemotiveerd door een diepere zorg die mensen hebben om simpelweg hun plaats te vinden in de wereld; voor Sartre is het verlangen om God te behagen of dichter bij God te komen in de eerste plaats een verlangen om zelf God te *zijn*.¹⁴ En toch kan deze rechtstreekse aanval op de religie niet worden losgezien van een scherpe kritiek van andere, nu gedateerde redeneringen die dit niet zagen. En vanuit Sartre's kritiek is het vandaag niet langer mogelijk te ontkennen dat elk individueel leven niet meer en niet minder is dan wat iemand ervan maakt. Foucault is een excellent voorbeeld van de omgekeerde redeneerwijze. In een essay net voor *Les mots et les choses* wordt de geboorte van het hedendaagse denken geplaatst in een bepaald gebeuren waar het zich realiseren 'dat God dood is' ook de handeling is die hem doodt.¹⁵ De meer prominente werken, doordrongen als ze zijn van het ontmantelen van de objectieve geschiedenis, doen ons dit feit beschouwen als de plotselinge opkomst, nu, als noodzakelijke conditie van elke gedachte die wij hebben, van wat tevoren ondenkbaar was.

Radicale postmoderniteit, zo kunnen we nu zeggen, slaagt of faalt met de stevigheid van de twee pijlers ervan: historicisme en 'de dood van God'. We kunnen hieraan ook toevoegen dat ze zich als wereldbeschouwing definieert, precies door de inhoud van het christelijke geloof te ontkennen. Deze aanval op transcendentie moet echter niet begrepen worden als eenvoudigweg een terugkeer naar zuivere immanentie, of naar de natuur. Ons opnieuw beperkend tot Foucault en Lyotard, is de redenering in feite een verdediging van de idee dat we geboren worden in een volledig netwerk van betekenis en uitdrukking, dat daarom tot op grote hoogte onze oriëntatie tot de wereld, tot elkaar, en, natuurlijk, ook tot zoiets als 'God', vooraf bepaalt. Taal in deze brede betekenis neemt de plaats in van wat we boven *ethos* noemden: ze is altijd voorafgaand aan elk gebruik dat we er van maken - altijd voorafgaand, in die zin, dat ze reeds voorondersteld is en aan het werk zelfs in de poging zelf om haar te bestuderen. Vandaar het postmoderne antwoord tegenover opwerpingen dat er toch nog veel gelovigen zijn die nog betekenis vinden in het woord 'God': de geloofsbelijdenis is inderdaad nog mogelijk, en zonder twijfel zelfs iets goeds, maar ze overleeft enkel in ons als een soort overdracht - niet minder psychologisch dan historisch¹⁶ -, maar dan als een overdracht die niet langer op dezelfde wijze verstaan kan worden als ooit het geval was. 'God' zou dan in het beste geval de plaatsbekleder zijn van onze gevoelens van geborgenheid en

¹⁴ J.-P. SARTRE: *L'être et le néant* (Paris 1943) 651.

¹⁵ M. FOUCAULT: A Preface to Transgression, in D. BOUCHARD (ed.): *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault* (New York 1977), 32. Dit essay verscheen in een nummer van *Critique* in 1963, of drie jaar vóór *Les mots et les choses*.

¹⁶ Wat betreft deze verbanden en dit verschil, zie het werk van J. LACAN, vooral: *Le séminaire de Jacques Lacan - 7: L'éthique de la psychanalyse 1959-1960* (Paris 1986).

verantwoordelijkheid. En de postmoderne conditie zou bepaald worden door een moralisering van de religie of, wat op hetzelfde neerkomt, van een religie die niet meer de religie is zoals we die hebben gekend.

Een theologische reactie op deze verschuiving moet daarom niet vragen of deze gemoraliseerde 'God' inderdaad de God van het geloof is - dat is hij duidelijk niet - maar wel of de 'God' die de God van het geloof zal vervangen hebben, de 'God' wiens dood alle postmodernen verkondigen, ooit wel God was of kan zijn. Hier zou het noodzakelijk zijn zorgvuldiger te reflecteren over de eigen christelijke definitie van goddelijke transcendentie. De God van wie wij geloven dat hij zou bestaan ook al waren wij zelf nooit geschapen, is een God die de wereld oneindig transcendeert, en dit niet enkel volgens de maatstaven van de wereld.¹⁷ Impliceert, of zelfs *vereist* dit dan niet dat elke naam voor die oneindige transcendentie een graad aan idolatrie zal insluiten? Hoe zou het anders kunnen, gegeven deze definitie? Maar het is duidelijk dat deze onvermijdelijke 'idolatrie' zeker niet de opgeblazen zelfidolatrie is die Nietzsche aanvalt. Meer nog, het verschil tussen deze twee idolatrieën maakt het meer dan denkbaar dat Nietzsche's echte doelwit in feite, zoals we al gesuggereerd hebben, een naïeve conceptie van 'God' is waar theologen zelf maar al te graag vanaf zouden willen zijn. Zou het kunnen dat de schemering van de idolen ook de dageraad is van een nieuwe, meer zelf-kritische theologie? Voorbij aan elk idool, zo zouden we onszelf moeten herinneren, voorbij aan de mogelijkheid zelf van alle idolen, is er de overstelpende overvloed van wat geen blik kan opvangen en wat daarom ook altijd door een blik enigszins zal worden vervalst. Indien het oog van het geloof niet scherp kan kijken zonder tevens een beeld of een idool te ontwerpen, dan kan de theologie deze neiging onder kritiek plaatsen, precies door te tonen wat hier gebeurt.¹⁸

Deze zienswijze plaatst duidelijk een serieuze vraag bij de manier waarop de radicale postmoderniteit de religie verstaat en vervolgens opschort, maar ze lost daarmee niet elke moeilijkheid op. Als men immers strikt het principe toepast dat goddelijke transcendentie niet enkel alle beelden die wij ontwerpen te boven gaat, maar ze *ook* onvermijdelijk maakt, op welke basis kan een religie dan haar aanspraak hard maken dat ze het werkelijk heeft over méér dan beelden of idolen? Hoe is de idee van 'oneindige transcendentie' méér dan precies dit: een idee, en dus nog maar eens een idool meer? Het evidente antwoord op deze vraag is er bij te blijven dat zij zich van meetaf aan onvermogen toont ten volle te appreciëren wat met de termen 'oneindig' en dus ook 'transcendentie' bedoeld wordt. Het oneindige, zo heeft Emmanuel Lévinas betoogd, is per definitie

¹⁷ Voor een recente en zeer lucide heropneming van dit klassieke, Anselmianse perspectief op de christelijke definities van goddelijke schepping en transcendentie, zie R. SOKOLOWSKI: *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology* (Washington DC 1995²).

¹⁸ Voor deze zienswijze en het ontwerp van een filosofie die zich tot doel stelt doorheen en voorbij de radicale postmoderniteit te gaan, zie J.-L. MARION: *L'idole et la distance* (Paris 1977) en *Dieu sans l'être* (Paris 1982).

datgene dat zijn idee overtreft.¹⁹ Echter, als men op deze objectie ingaat - en toegeeft dat de theologie, omdat ze gericht is op het grootste van alle mogelijke 'objecten', inderdaad het eerste en meest fundamentele van alle kennisgebieden is - dan wil men ook weten waar en hoe deze oneindige transcendentie als dusdanig gezien of ervaren kan worden, en dit in een vorm die niet meteen gevangen zit in de klauwen van een idool. Deze vraag brengt ons terug naar de focus van de sacramententheologie, vooral in haar pastorale toepassing. Waar en onder welke condities kunnen we de God ontmoeten die troont buiten het bereik van de radicale postmoderniteit? Onder welke voorwaarden en onderbouwd door welke theologische uitleg? Hier kunnen we enkel wijzen op een gevaar dat veel nader onderzoek vereist: zal de theologie, in haar poging om de uitdagingen die vandaag de dag aan de orde zijn, te beantwoorden, tot zo een graad van abstractie worden gevoerd dat haar eventuele conclusies, hoe veelzeggend ook, voorbijschieten aan - en geen vat meer hebben op - elke concrete verwoording die herkenbaar is voor de gewone gelovige? Zal het christendom zelf verdeeld worden tussen enerzijds diegenen die nog in staat zijn het geloof te beoefenen op de vertrouwde wijze, maar dit ten koste van het verwerpen van de condities van de postmoderniteit, en anderzijds diegenen die deze condities kunnen erkennen en zelfs integreren, maar dit ten koste van de reductie van de geloofspraktijk tot de meest cerebrale van alle denkoefeningen? En als dit ons lot moet zijn, hebben we dan echt de moderniteit achter ons gelaten?

2. 'Postmoderne sacramento-theologie'

In dit tweede deel willen wij het project postmoderne sacramento-theologie voorstellen als een fundamenteel- en pastoraaltheologische zoektocht naar antwoorden op de opgeworpen vragen. Vooraf weze gewaarschuwd dat we hier alleen een status quaestionis en een onderzoekshypothese voorstellen; het is nog te vroeg voor meer uitgewerkte onderzoeksresultaten. De stijl van wat volgt is dan ook meer essayistisch dan concluderend.

Een tweede voorbemerking. Ook al kunnen we dit betreuren, in de theologie, en zeker in de sacramentologie, liggen premoderniteit, moderniteit en postmoderniteit chronologisch niet ver uit elkaar. Wellicht moeten we stellen dat deze drie periodes, die dan elk op hun beurt paradigmatische interpretatieschema's van de werkelijkheid aanbieden, tot op vandaag toe elkaar overlappen. De uitdrukking *ungleichzeitige Gleichzeitigkeit* die Karl Rahner herhaaldelijk in de mond nam als verklaring voor de vele dovemansgesprekken

¹⁹ Zie E. LÉVINAS: *Totalité et Infini* (Den Haag 1961). We hebben Lévinas buiten deze discussie gehouden om redenen die nauwelijks verschillen van die welke er ons toe aanzetten Derrida te weren. In tegenstelling tot een aantal recente pogingen om vanuit christelijke hoek een dialoog aan te gaan met Lévinas, blijft het voor ons onduidelijk of de filosofie van Lévinas echt ontvankelijk is voor het christelijke denken - te meer wanneer we het specifiek over sacramentologie hebben. Maar dit aan te tonen vergt een apart werkstuk.

tussen verschillende strekkingen in de kerk, vindt hier haar grond.²⁰ Daarom moeten we, op zoek naar een postmoderne sacramentologie, de premoderne en moderne sacramentologie mee onder de aandacht houden.

En tenslotte een derde voorbemerking. In de sacramentologie gaat het over God die ons mensen nabij komt. Elke sacramentologie moet dus meteen gedacht worden vanuit een bepaalde visie op de verhouding tussen transcendentie en immanentie, en vanuit een theologie van de genade. De sacramentologie staat daarmee in het hart van de fundamentele theologie, precies zoals het sacramentele tot de grondstructuur behoort van het religieuze leven, denken en handelen.²¹ Daarom gaat het in voorliggend project niet uitsluitend om sacramentologie, maar om postmoderne 'sacramento-theologie', waarbij sacramento- en theologie bijna synoniemen worden: de grondstructuren van de theologie als *scientia Dei quoad nos* dienen gerecontextualiseerd, dit is verankerd te worden in een nieuwe context. Dit moge duidelijker worden in het vervolg.

2.1. Ter inleiding : het sacramentenpastoraat in de overgang van (pre-)modern naar postmodern

In het sacramentenpastoraat doet zich een toch wel vreemde situatie voor: men kan met een boutade stellen dat het belang dat mensen hechten aan de sacramenten omgekeerd evenredig lijkt aan de graad van hun persoonlijk gelovig zijn.

Voor veel christenen lijken de zeven sacramenten erg relatief geworden. Gelovige jonge ouders kennen nauwelijks nog de angst van vorige generaties voor een ongedoopt overlijden van hun kindje, een angst die het doopsel een zeker dringend karakter gaf. Wijding lijkt niet langer noodzakelijk om een kerk-gemeenschap te leiden, en de toekomst is aan de leken, zo wordt dan gezegd. Geëngageerde christenen vinden de sacramentele biecht (niet enkel de huidige vorm van de biecht) achterhaald. En wie wat voeling heeft met het pastoraat, weet dat nochtans reële geloofs- en kerkbetrokkenheid niet langer op evidente wijze samengaat met de wekelijkse eucharistieviering op zondag. Kortom, een optimistische pastoor debiteerde: "De kerk van de sacramenten is voorbij, die van het evangelie leeft verder", en dit als positieve inschatting van de crisis van de kerk.

Anderzijds lijken de sacramenten onlosmakelijk verbonden met de diepere momenten van het leven²², en blijven mensen die voor het overige grotendeels

²⁰ Zie bijvoorbeeld K. RAHNER: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg im Bressgau 1972) 38-42, over *Kirche der Ungleichzeitigkeit*.

²¹ Dit komt prachtig tot uiting in L.-M. CHAUVET: *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (Paris 1993).

²² Zie hieromtrent J. DE VISSCHER: *Een te voltooiën leven* (Kapellen/Kampen 1996). De Visscher slaagt er in bij alle sacramenten (en dus niet enkel bij de vier sacramenten die inspelen op de bekende overgangsmomenten van geboorte, volwassenwording, huwelijk en overlijden) de antropologische achtergrond aan te duiden. In een gesprek noemde hij dit een narratieve antropologie. Het blijft voor de theoloog een vraag of deze narratieve antropologie niet zal evolueren naar een

van de kerk vervreemd zijn, toch vragen naar die sacramenten, vooral maar niet uitsluitend als overgangsriten. Hun vraag reikt onmiskenbaar verder dan het formele niveau (bijvoorbeeld het doopsel wordt niet enkel omwille van de katholieke school gevraagd, waarvoor het overigens ook niet nodig is), maar je betwijfelt vaak wel of zij nog naar enige christelijke invulling van de sacramenten verlangen. Godsdienstsociologen tonen aan dat zich bij deze mensen zowat het omgekeerde voordoet van wat onder christenen lijkt te leven: de kerk van het evangelie is voorbij, de sacramenten leven verder.²³ Vanuit die godsdienstsociologie behoort zelfs het scenario tot de mogelijkheden waarbij een erg kleine kerkgemeenschap de religieus-rituele service moet blijven vervullen voor de hele samenleving, indien geen andere, zinnige rituelen zich een maatschappelijk bestaansrecht verwerven.

De theologische en pastorale vragen waarvoor een sacramento-theologische reflectie zich geplaatst ziet, lichten in deze paradox van evangelie-zonder-sacramenten en sacramenten-zonder-evangelie reeds op. Drie vragen dringen zich alvast op. Vooreerst: hoe komt het dat de sacramenten hun relevantie lijken te hebben ingeboet voor de geloofsbeleving? Vervolgens: hoe kunnen we de sacramenten zo recontextualiseren dat ze voor de gelovigen opnieuw relevant worden? En tenslotte: hoe gaan we om met de relatief nieuwe situatie van de vraag naar sacramenten los van kerk- en wellicht ook geloofsbetrokkenheid? We komen aan het einde van ons betoog op deze paradoxale situatie in het sacramentenpastoraat terug, en hopen er dan wat meer klaarheid in te hebben gebracht. Richten we nu eerst onze aandacht op de theologische schema's die in deze situatie doorwerken.

2.2. God en de werkelijkheid van pre- tot postmodern

God en de werkelijkheid in het premoderne paradigma

Het premoderne christelijk geloof kan getypeerd worden met verwijzing naar het scholastieke schema van natuur en bovennatuur. De verhouding transcendentie-immanentie wordt er neoplatoons-theïstisch geduid als een verhouding van (goddelijk) zijn tot (menselijk) analogie van het zijn:

De notie van het zijn of het bestaande zegt dat er iets objectiefs tegenover mij staat. Het staat daar en heeft in zekere zin greep op mij; ik moet terdege rekening ermee houden. Het zijn is absoluut niet buigzaam naar mijn wil, maar het beheerst mij. God is het eerste 'ding' dat deze onontkoombare objectiviteit bezit, en wel in de hoogste graad, maar die objectiviteit komt ook in wisselende graden toe aan elk van de dingen waaraan God een glimp van zijn heiligheid heeft meegedeeld - hetgeen uiteindelijk betekent: aan elk eindig

antropologie inclusief rituelen, maar zonder narratio of verhaal.

²³ Zie bijvoorbeeld K. DOBBELAERE, J. KERKHOFs e.a.: *De versnelde ommekeer. De waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig* (Tielt 1992); L. LEIJSEN, K. DOBBELAERE, M. CLOET (red.): *Het Vormsel* (= Kadocstudies 12, Serie *Levensrituelen*) (Leuven 1991); IDEM: *Geboorte en Doopsel* (= Kadocstudies 20, Serie *Levensrituelen*) (Leuven 1996).

ding, aangezien al wat geschapen is, aangeraakt werd door de hand van zijn Maker. De objectieve realiteit of het 'zijn' komt uiteindelijk neer op de macht van het heilige. Hoe meer veruitwendigd en alom in de maatschappij aanwezig de macht van het heilige, des te sterker zal ook de werkelijkheidszin van de mensen zijn. Er bestaat immers niet de minste twijfel over dat het 'heilige tegenover mij' de meest onaanvechtbare werkelijkheid is die aan al het bestaande zijn werkelijkheid geeft. Het heilige maakt dat iemands denken op de werkelijkheid betrokken is. Daarom was in primitieve beschavingen de werkelijkheidszin van de mensen zo sterk, omdat de bestaande wereld tevens sacraal was. Wat dat betreft, bestond er niet de minste vervreemding. De wereld zoals hij is, was de religieus bevredigende wereld; de wereld openbaarde God en de mensen troffen zich erin aan als ondergedompeld in de sfeer van het heilige. Een sprekend voorbeeld daarvan is de Egyptische kunst.²⁴

God is in het premoderne wereldbestel dus als bovennatuurlijke, transcendente instantie overduidelijk aanwezig in het natuurlijke, in de immanentie. Het is zelfs veeleer omgekeerd: onze natuurlijke werkelijkheid is slechts een afschaduwing, net als in Plato's allegorie van de grot, van de bovennatuurlijke, enige echte werkelijkheid.

Gods genade wordt, in lijn met het 'opklimmende' neoplatoonse bevrijdings-schema, causaal-metafysisch gedacht: zij verbindt ons met God als de Eerste Oorzaak van de werkelijkheid. Weliswaar functioneert in dit premoderne paradigma de zijnsanalogie als een afscherming tegen elke usurpatie van de échte goddelijke werkelijkheid. De christelijke God is geen intramundane *Causa Prima*, maar de *Creator ex nihilo*, die zijn schepping op de meest radicale wijze transcendeert, en dus niet bereikt wordt door Hem in te passen in onze causale denkschema's.²⁵ De zijnsanalogie vormt zo een beveiliging tegen de metafysica als ontotheologie. Maar "deze afstand denken is één zaak, denken vanuit en binnen deze afstand is nog iets anders".²⁶

De premoderne sacramentologie sluit via het scholastieke denken aan bij het analogiedenken dat haar context uitmaakte. De Transcendente komt in de sacramenten 'reëel aanwezig' in de werkelijkheid en deelt er de bovennatuurlijke genade uit, op een wijze die ons nu tamelijk instrumenteel-dingmatig overkomt. Sacramenten worden dus openbaringen van God (*signum*) die elk hun specifieke genade bewerkstelligen (*causa*), genades - het meervoud klinkt vandaag vreemd in de oren - die Christus voor ons verwierf. Vandaar de klassieke thema's: definitie van het sacrament, causaliteit, uitwerking van de sacramenten,

²⁴ D. CUPITT: *Only human* (Londen 1985) 183, geciteerd in G. DE SCHRIJVER: Sacramentaliteit van het bestaan in de overgang van premoderniteit naar moderniteit en postmoderniteit, in J. LAMBERTS (red.): *Hedendaagse accenten in de sacramentologie* (= Nikèreeks 32) (Leuven/Amersfoort 1994) 17-64, p. 19.

²⁵ Zie hierover S. VAN DEN BOSSCHE: God afwezig of de afgoden afgewezen? Jack Miles en Richard Elliot Friedman over de verdwijning van God, in *Streven*, te verschijnen in jg. 1997 of begin 1998.

²⁶ L.-M. CHAUVET: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (= Cogitatio Fidei) (Paris 1990) 15, onze vertaling.

instelling door Christus, geldige en geoorloofde bediening van het sacrament...²⁷

God en de werkelijkheid in het moderne paradigma

De moderniteit kunnen we typeren als de periode waarin de transcendentie geleidelijk geïmmanentiseerd wordt. Het bovennatuurlijke zijn evolueert naar een worden, een eschatologische voltooiing van de immanentie. De bovennatuur wordt (voltooide) natuur. Aanwezigheid (neoplatons) ruimt de plaats voor eschatologische identiteit (Hegel). Daarom wordt in de moderniteit niet enkel de oude en nu verouderde verwoording van het christelijk geloof bevraagd, die bepaald werd door het middeleeuwse kritische bewustzijn dat zijn hoogtepunt vond in de scholastiek. In de moderniteit wordt het christelijk geloof zelf bevraagd: als God herleidbaar is tot de wordende wereld, is er dan wel een God?²⁸ Is er wel alteriteit, transcendentie? De werkelijkheid wordt herleid tot de historische werkelijkheid. Het transcendente wordt uit het leven gedreven (secularisatie) en vervolgens geprivatiseerd. De causale metafysica verliest bij de ontdekking van de menselijke autonomie op zoveel fronten haar plausibiliteit en wordt opgevolgd door de Kantiaanse morele metafysica: God wordt nu bewezen als postulaat van de *praktische Vernunft*. Het 'zonder God is alles toegelaten' van Dostojewski en Nietzsche komt in versneld tempo dichterbij.

De theologie heeft zich aangepast, zij het met grote vertraging op de cultuur, door het schema bovennatuur-natuur te verlaten en het heil op te sporen in de historische werkelijkheid zelf: voorbeelden daarvan zijn de politieke theologie en de bevrijdingstheologie, de secularisatietheologie, de liturgische vernieuwing met de volkstaal als symbool voor Gods binnenkomen in het dagelijks leven. Het hoeft geen verwondering te wekken dat vooral de *diesseitige* ethische praxis in het centrum van de belangstelling komt te staan.

De genade- en de sacramentaliteitservaring daarentegen komt in de moderniteit in de verdrukking. Naarmate het handelen van de transcendente meer in de geschiedenis dan in de bovennatuur wordt gesitueerd, wordt de sacramentaliteit van de historische werkelijkheid zelf benadrukt (zie beneden over de bijdrage van Karl Rahner). Naarmate God echter geïdentificeerd wordt met de geschiedenis en als Andere dan de werkelijkheid uit het blikveld verdwijnt, stoot de moderne werkelijkheidservaring ook de symbolische verwijzing naar meer dan zich zelf af: God is dood en de wereld onttoverd. De openbaring evolueert dan van Woord Gods (door de kerkvaders ook sacrament genoemd) tot een handleiding voor ethische praxis, waar geen sacramentaliteit als ervaring van transcendentie meer aan te pas komt.

Het hoeft dus niet te verwonderen dat de sacramentologie het moeilijk krijgt

²⁷ Zie A. HAQUIN, Naar een fundamentele theologie van de sacramenten: van E. Schillebeeckx tot L.-M. Chauvet, in LAMBERTS: *Hedendaagse accenten* 65-85, p. 66.

²⁸ Zie hierover het essay van L. BOEVE: Tussen relativisering en dogmatisering. Pleidooi voor een open traditiebegrip, in L. BOEVE e.a.: *De relativisering voorbij. Gedachten over de voortgang van de christelijke traditie* (Kampen 1994) 10-23.

in deze periode van wegdeemsterende sacramentaliteitservaring. De sacramentologie, waarvan de oude schema's bedreigd worden, blijft grotendeels steken in een antimoderne reactie. Over die (anti-)moderne sacramentologie schrijft A. Haquin, nadat hij de genoemde klassiek-scholastieke thema's ter sprake heeft gebracht, het volgende:

Dat zijn de grote vraagstukken die door de middeleeuwse theologie werden uitgewerkt, maar in de volgende eeuwen steeds herhaald werden. Het was een discours dat werd losgemaakt uit zijn oorspronkelijke voedingsbodem, een soort neogotische constructie, als men tenminste deze architecturale vergelijking durft te maken.²⁹ De klassieke vraagstukken van *De sacramentis in genere* zijn als een leesrooster dat een bepaalde benadering van de sacramentele realiteit oplegt en geen nieuwe vraagstelling toelaat. De antwoorden op een probleem zijn altijd afhankelijk van de gestelde vragen, niet enkel van hun intrinsieke waarde, maar ook van hun culturele juistheid. Deze vragen blijken in de 19de en 20ste eeuw nauwelijks gewijzigd te zijn. De pastorale en culturele noden daarentegen zijn in die tijd grotendeels veranderd.³⁰

Daar waar moderne theologen in recentere tijden hiertegen in het verweer trokken, lieten ze al te vaak de premoderne concipiëring gewoon vallen om ze door een inpassing in het moderne culturele levensaanvoelen te vervangen. Rituelen en symbolen stellen dan niet meer een als heilvol ervaren aanwezigheid present maar, de moderne tijdsopvatting getrouw, anticiperen ze de uiteindelijke identiteit - het tot zichzelf komen van God, mens, geschiedenis en wereld - bij de realisering van het rijk Gods op aarde, al dan niet getemperd door een eschatologisch voorbehoud, een correctie die God zelf nog zal moeten toevoegen bij de wederkomst. Het ethisch leven wordt een 'aperitief' op het koninklijke maal van het Rijk Gods. Een leven als aperitief laat je echter in het nu nogal op je honger zitten... Het deïstische modernisme laat hier een wrange smaak na: de mens lijkt daarin aan zichzelf overgelaten tussen begin en einde van de geschiedenis.

Meer in het algemeen dringt zich de vraag op of dit moderne denkschema méér doet dan het scholastieke causale scheppingsschema opgeven voor wat zijn presentische dimensie betreft, de mens blijkt immers autonoom, terwijl de metafysische presupposities ervan, de protologische en eschatologische fundering, overeind blijven.³¹ Hoe hard ook de eschatologische boog gespannen wordt, een presentische werkelijkheid Gods (wat meer is dan een

²⁹ Een mooi voorbeeld van neogothiek, achterhaalde metafysica en *ungleichzeitige Gleichzeitigkeit* was onlangs op de radio te horen. Daar klonk in de voorbije koude winter het nieuwsbericht (5/1/97) "dat in de Keulse Dom het wijwater bevroren is, en dat het toevoegen van zout of andere antivriesmiddelen verboden is..."

³⁰ HAQUIN: *Naar een fundamentele theologie* 66.

³¹ In dit verband formuleerde G. De Schrijver kritische bedenkingen bij de dogmatische presupposities van E. Schillebeeckx' theologie. Zie G. DE SCHRIJVER, Hertaling van het Christus-gebeuren: een onmogelijke opgave? in E. KUYPERS (red.): *Volgens Edward Schillebeeckx* (Leuven/Apeldoorn 1991) 53-90.

anticipatorische sacramentaliteit) lijkt er moeilijk uit af te leiden.

Een heel eigen bijdrage is natuurlijk die van Karl Rahner. Hij heeft met zijn *antropologische Wende*

(...) een denkwijze in de theologie binnengebracht die het neoscholastieke denken door een 'Realtheologie' laat opvolgen, waarbij de antropologische analyse gecombineerd wordt met zijn 'Transzendentalreflexion', door alle commentatoren getypeerd als het meest eigene uitgangspunt van Rahners gehele theologie: de onmiddellijke betrokkenheid op God, de ervaring van Gods zelfmededeling - de genade - in het werkelijke leven.³²

In andere woorden, Rahner moderniseert het premoderne, scholastieke denken door een radicalisering van de aanwezigheid van God: Hij is er niet enkel in de 'bovennatuur', en ook niet enkel aan het begin en einde der tijden. Hij is werkelijk aanwezig in de hele mensengeschiedenis, want in de kern van alle dingen.

Dit levert Rahner ook een nieuw denkschema op voor de sacramentologie, gebaseerd op zijn notie van het *Realsymbol*:

Rahner verbetert Thomas door het teken zelf als de verschijningsvorm van de genade in de openbaarheid van de Kerk te duiden.³³ In het teken zelf is de oorzakelijkheid bevat. Dit leidt tot zijn eigen creatie: *Realsymbol*. De diepere werkelijkheid (*res*) van de genade zelf is zichtbaar gemaakt en aanwezig in het symbool. (...) Tegenover dit oude model³⁴ stelt Rahner een nieuw model voor waarin het sacrament voltrokken wordt vanuit de volheid van het leven zelf. Het dagelijks leven is immers geen genade-loze werkelijkheid. Vanuit de schepping en vanuit de eindbestemming is dit leven tot in de zijswortel (*Daseinsgrund*) zelf, radicaal, reeds van genade en goddelijk leven doordrongen. (...) Dit is Gods begenadigde wereld. De genade wordt niet door sacramenten als buitengewone fenomenen buiten het gewone leven om in een particulier optreden meegedeeld. De genade is de laatste diepte en radicaliteit van alles wat de mens concreet beleeft.³⁵

Rahner slaagt er dus in de premoderne presentie Gods in moderne categorieën onder woorden te brengen.³⁶ Toch blijft hij binnen het zelfde neoplatoonse, ontotheologisch-causale kader denken. Hij krijgt dan ook kritieken voorgeschoteld die van dezelfde neoplatoonse presupposities uitgaan, in een

³² L. LEIJSEN: De bijdrage van Karl Rahner (1904-1984) tot de vernieuwing van de sacramentologie, in LAMBERTS: *Hedendaagse accenten* 157-185, p. 159-160, met referentie naar K. LEHMANN: Karl Rahner. A Portrait, in K. LEHMANN and A. RAFFELT (eds.): *The Content of Faith. The Best of Karl Rahner's Theological Writings* (New York 1993) 29.

³³ Met verwijzing naar K. RAHNER: *Schriften zur Theologie* Bnd. X (Einsiedeln/Zürich/Köln 1972) 399.

³⁴ Bedoeld wordt het premoderne schema met de tegenstelling templum - fanum, vergelijk bovennatuur - natuur.

³⁵ LEIJSEN: *De bijdrage van Karl Rahner* 176-178.

³⁶ Zie L. BOEVE: *Postmoderne sacramento-theologie* (lezing gehouden op 6 juni 1997, CTSA-convention Minneapolis).

premoderne of moderne vormgeving. Moderne theologen stellen dat Rahner zijn metafysica te weinig moderniseert: zijn transcendentiaaltheologie heeft nog iets van het schema natuur-bovennatuur. Klassiekere theologen brengen tegen Rahners transcendentiaaltheologie in dat zij God zoekt in een antropologische reductie en te weinig plaats toekent aan openbaring, christologie en eschatologie. Er gaan ook stemmen op dat bij hem alles sacrament wordt. De diepte, maar ook de broosheid daarvan, ervaart men bij de lectuur van *Sacramenteel denken en leven* van Leonardo Boff³⁷, die voortdenkt in de lijn van Rahner. Als een sigarettenpeukje (van de laatste sigaret die Boff's vader rookte voor zijn overlijden) en een drinkbeker (waaruit alle kinderen thuis dronken) sacrament worden, schuilt daar iets heel moois in, dat echter heel gemakkelijk tot voorwerp van Nietzscheaanse spot kan worden.

God en de werkelijkheid in het postmoderne paradigma?

Het vraagteken in de titel boven deze sectie heeft een dubbele reden. Enerzijds herneemt het de vraag die J. Bloechl boven stelde: kan God als de Absolute nog gedacht worden in de radicale postmoderniteit? Anderzijds wil het vraagteken er ook aan herinneren dat we hier relatief ongebaande paden betreden. Toch lijkt het ons de weg die naar de toekomst toe moet gegaan worden. Postmoderne theologie is geen gedachte-experiment: het postmoderne is de context waarin christelijke theologie zich zal moeten hertalen, wil het christelijk geloof zijn plausibiliteit (niet: zijn metafysische fundering) in de westerse cultuur bewaren of zelfs veeleer al herstellen.³⁸

Postmoderniteit en sacramentaliteit

Hierboven werd al uitvoeriger ingegaan op het problematische karakter van Gods immanentie, en in de meest radicale vormen, zelfs van zijn transcendentie, in de postmoderniteit. Volgens G. De Schrijver belandt ook de sacramentaliteit van het bestaan in de postmoderniteit in een impasse, omdat ze hol geworden is:

God en de grote verhalen zijn dood, hetgeen betekent dat aan alle zogenaamd sacramenteel verwijzende tekenen hun reële diepte moet worden ontzegd. De tekenen, zo wordt gesteld, hebben geen eigenlijke referent, want bij nader toezien verwijzen ze alleen maar naar andere tekenen, die op hun beurt naar andere tekenen of sporen van interpretatie verwijzen. De interpretatiegemeenschap dwaalt rond in een spiegelpaleis, in een labyrint zonder eind. Elke zoektocht naar levensvervulling moet noodzakelijk fragmentair uitvallen, verstoken van diepte, ook als men alle fragmenten van de puzzel zou samenleggen.³⁹

³⁷ Zie L. BOFF: *Sacramenteel denken en leven* (Averbode/Apeldoorn 1983) (Spaanse origineel reeds uit 1975).

³⁸ Postmoderniteit moet dan wel onderscheiden worden van het postmodernisme als een stroming in de kunst, die al over haar hoogtepunt heen is. Postmoderniteit daarentegen nam wellicht pas goed een aanvang na de ineenstorting van de Berlijnse muur en het grote verhaal waarvoor deze stond.

³⁹ DE SCHRIJVER: *Sacramentaliteit van het bestaan* 17-18.

Toch is er in die postmoderniteit opnieuw een verlangen naar meer dan de eendimensionaliteit van de geschiedenis, naar diepte en religieuze ervaring. De geschiedenis van grote verhalen die elk op hun eigen wijze het Rijk Gods op aarde beloofden, heeft immers zichzelf geperverteerd. Maar de invulling van dat sacramentele verlangen lijkt een onmogelijke zaak geworden:

Wellicht nergens als in de postmoderniteit is er zoveel hunkering naar presentie, maar ook het besef dat in de mate dat men een aanwezige zinvolheid meent te kunnen opvangen, de registrering ervan op slag het uitstel vermeldt van een nabije vervulling. (...) En waar er geen fundament is, kan er ook geen echte presentie zichtbaar worden. (...) Wanneer postmoderne auteurs zoals Derrida en vooral Lyotard dan toch een 'sacramentaliteit' in de zin van het broze quasi-onmogelijke 'opflitsen van diepte' proberen uit te werken, dan doen ze dit in de stijl van de negatieve theologie, d.i. in de vorm van het openhouden van gapingen en leemtes die bij kritische analyse tussen de tekstfragmenten opdagen en die onder geen beding mogen worden opgevuld. Deconstructie wordt heilige dienst aan een waarheid die nooit present mag of kan worden, op straffe van profanatie.⁴⁰

Fragmenten van postmoderne theologie

In zijn doctoraatsverhandeling over het ter sprake brengen van de christelijke God in de context van de postmoderniteit ontwikkelde L. Boeve het concept van het 'open verhaal' als opvolger van de grote verhalen.⁴¹ Het postmoderne bewustzijn van de radicale pluraliteit leidt tot een verscherpt waarnemingsvermogen voor alteriteit, differentie, het verschil dat niet eigen gemaakt kan worden zonder het teniet te doen. Een reflectie die haar aanknopingspunt neemt in de waarneming van de alteriteit, leidt - consequent doorgevoerd - naar het besef van de eigen particulariteit, begrensdheid en contingentie. De particulariteit weet zich onvermogen in het present stellen van de alteriteit (het on(be)grijpbare ultieme), terwijl anderzijds enkel binnen deze particulariteit naar de alteriteit verwezen kan worden. Ook al ontsnapt de alteriteit steeds aan het particuliere spreken, slechts binnen dit spreken kan het andere - met het ontsnappen ervan - ter sprake gebracht worden: je kan en moet wel het onbepaalbare bepalen, door het (niët) te bepalen. Aan alteriteit kan niet meer in termen van 'aanwezigheid' gerefereerd worden, maar slechts in termen van

⁴⁰ DE SCHRIJVER: *Sacramentaliteit van het bestaan* 52-57, met verwijzing naar J.-F. LYOTARD: *Das Interesse des Erhabenen*, in Chr. PRIES (Hrsg.): *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* (= Acta Humaniora) (Weinheim 1989) 91-118.

⁴¹ L. BOEVE: *Spreken over God in 'open verhalen'. De theologie uitgedaagd door het postmoderne denken* (Leuven 1995) (= onuitgegeven doctoraatsverhandeling KU Leuven faculteit Godgeleerdheid). Een Engelstalige en Nederlandstalige publicatie over het gevoerde onderzoek zijn in voorbereiding. Een aantal onderzoeksresultaten werden reeds in artikels gepubliceerd: zie onder meer IDEM: *Theologie na het christelijke grote verhaal*. In het spoor van Jean-François Lyotard, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 55 (1994) 269-295; IDEM: *Een postmoderne theologie van het 'open verhaal'*, in *Onze Alma Mater* 50 (1996) 210-238.

‘aanwezige afwezigheid’.

Dit dynamische denkpatroon van het open verhaal, eigen aan het postmoderne kritische bewustzijn, biedt volgens Boeve kansen tot een reconceptualisering van de in de christelijke traditie gehuldigde dialectische verhouding tussen transcendentie en immanentie, zoals deze ondermeer in rituelen en symbolen tot uiting komt. Transcendentie wordt niet meer (voormodern-neoplatoons) geduid als aanwezigheid of (modern-hegeliaans) als identiteit. Transcendentie is de/het andere dat in onze steeds particuliere (christelijke) omgang midden de plurale werkelijkheid ons confronteert met onze eigen particulariteit en contingentie.

Sacramentaliteit kan aldus niet meer premodern als participatie aan de heilvolle aanwezigheid, of modern als anticipatie van de ultieme identiteit ingevuld worden. Het van zijn particulariteit bewust geworden christelijke verhaal kan zich slechts adequaat tot het/de transcendente verhouden, enerzijds, door zich open te stellen ervoor - het cultiveren van een soort contemplatieve openheid waarin het transcendente kan intreden -, anderzijds door met behulp van de eigen, steeds fragmentarische woorden, beelden, verhalen, symbolen en rituelen op een niet-hegemonische wijze te getuigen van het/de transcendente.

Het postmoderne kritisch bewustzijn sluit, zo begrepen, nauw aan bij de joods-christelijke traditie van de radicale transcendentie van God. Deze traditie stelt duidelijk dat de mens God nooit kan bereiken, en verzet zich daarmee tegen het project van de metafysica als ontotheologie (vandaar de analogie als scherm). En toch. Het risico is niet denkbeeldig dat de *Deus semper maior* een *Deus semper alter* wordt. En zoals een totaal immanente God in de moderniteit uiteindelijk geen God meer bleek te zijn, zo zou ook een totaal transcendente God wel eens geen betekenis meer kunnen hebben voor de contingente werkelijkheid: in beide gevallen is deze werkelijkheid aan zichzelf overgelaten. Daarom stelt de christelijke traditie even duidelijk dat God er zelf voor kiest ‘af te dalen’ en de mens te ontmoeten. Het hele incarnatiebegrip, de christologie en de sacramentologie vinden hier hun oorsprong. De ‘aanwezige afwezigheid’ zal dus zo sterk moeten ingevuld worden dat zij deze ‘katabatische’⁴² ontmoeting tussen God en mens onder woorden kan brengen. Naar de christologie en de sacramenten toe vertaald staan we voor de uitdaging woorden en denkpatronen te vinden voor uitspraken als deze hieronder. We benadrukken evenwel dat het hier niet om een woordenspel gaat, maar om een ernstig nemen van de kritiek op de metafysica als fundering in absoluteitheid. Intussen gaat het wel om een vreemdsoortig pastoraal spreken:

- In Jezus Christus komt God (niet) onder de mensen.
- In de Kerk is God (niet) aanwezig.
- In doopsel en vormsel redt God de mens (niet) uit de verlorenheid.
- De priester representeert Christus (niet) als Hoofd van het Lichaam.
- Het huwelijk is een ikoon van hoe Gods liefde voor de mensen (niet) is.

⁴² Deze term is ontleend aan Erich Przywara. Zie G. DE SCHRIJVER: *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Etude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar* (Leuven 1983) 265.

- In het verzoeningssacrament vergeeft God (niet).
- In de ziekenzalving komt God de zieke (niet) nabij.

De lezer zal begrijpen dat we ons nog niet wagen aan een hertaling in dergelijke categorieën van de 'reële aanwezigheid' van de Heer in de eucharistie...

De plot van deze hele kwestie lijkt zich vooral te situeren op drie domeinen.

(1) Vooreerst, met de postmodernen is natuurlijk het laatste woord in de filosofie niet gesproken. De filosofische zoektocht naar het absolute zal verdergaan, al lijkt een definitief antwoord niet mogelijk (wat ook in het verleden altijd al gegolden heeft).⁴³

(2) Wellicht moet het aanwezigheidsdenken van de christelijke sacramentologische traditie in de postmoderniteit gerecontextualiseerd worden. Dat het zou kunnen geschrapt worden, lijkt a priori onwaarschijnlijk. Vooral dit tweede aspect behoort natuurlijk tot het onderzoeksdomein van een 'postmoderne sacramento-theologie'. In een bibliografisch artikel over stromingen en tendenzen in de sacramentologie⁴⁴ bespreekt D. Power twee auteurs onder de noemer 'postmoderne benaderingen': Louis-Marie Chauvet en Jean-Luc Marion. Beide auteurs zoeken via heel verschillende wegen naar een theologie van de genade, na de Heideggeriaanse ontmaskering van de traditionele metafysica.

Louis-Marie Chauvet⁴⁵ tracht de taligheid van de mens en vandaaruit de symboliceit van elke menselijke ervaring ernstig te nemen. Er is geen andere werkelijkheid dan gemedieerde werkelijkheid. Daarom is de symbolische werkelijkheid de meest reële werkelijkheid, ook al is ze nooit het reële zelf.⁴⁶ Dit inzicht verschaft Chauvet een antropologische onderbouw waarop een theologisch discours van de genade en een sacramentologie kunnen ontwikkeld worden: God kan gezien worden als de Andere die symbolisch aanwezig (-afwezig) komt. Chauvet wil niet langer denken vanuit een fundament achter de werkelijkheid, maar vanuit en binnen de afstand die geschapen wordt als men binnentreedt in de symbolische verwijzing, die de meest werkelijke werkelijkheid is.⁴⁷ Hij beklemtoont daarbij dat hij geen nieuwe metafysica opbouwt: de symboliceit maakt het spreken over Gods in de werkelijkheid komen opnieuw plausibel, maar levert geen enkel funderend argument, laat staan een bewijs van Gods bestaan.

⁴³ Zie hierover J. BLOECHL: Does the Fall of the Berlin Wall Mean the End of Christian Truth Claims? Remarks on Theology and the Postmodern Condition, in *Inter-sectiones* (1996,4) 3-12. Het artikel zal ook verschijnen in het verslagboek van het colloquium 'Paradigm Shift in Third World Theologies of Liberation' dat werd gehouden in Leuven in november 1996.

⁴⁴ Zie D.N. POWER, R.A. DUFFY, K.W. IRWIN: Sacramental Theology: a Review of Literature, in *Theological Studies* 55 (1994) 657-705.

⁴⁵ Zie L.-M. CHAUVET: *Du symbolique au symbole: essai sur les sacrements* (Paris 1981); IDEM: *Symbole et sacrement*; IDEM: *Les sacrements*.

⁴⁶ Zie CHAUVET: *Symbole et sacrement* 137.

⁴⁷ CHAUVET: *Symbole et sacrement* 15.

Jean-Luc Marion⁴⁸ plaatst via een lange aanloop over het onderscheid idool - ikoon, dat zeker enige familieverwantschap vertoont met Chauvets pleidooi voor de symboliceit van de werkelijkheid, God buiten het zijn, zelfs ook buiten het Heideggeriaanse Sein. Elk zijn is van de orde van het geschapene, God hoeft als God niet te zijn: *Dieu sans l'être*, titelt Marion. De basisstructuur van het zijn blijkt uiteindelijk dat het gewoon gegeven is. En hier draait Marion de sleutel van de metafysica om. Hij opteert voor een Gever van wat gegeven is, al erkent hij dat hij daarmee het hele zijnsdenken geweld aandoet.⁴⁹ God openbaart zichzelf in een gave (*donation*), zonder als dusdanig in het zijn binnen te komen. Consequent doorkruist Marion het woord God in zijn tekst (een ingreep waarbij mijn tekstverwerker me in de steek laat). Hij bouwt een nieuwe structuur op, waarin de werkelijkheid gegeven is door de Vader, die zichzelf als liefde openbaart en 'geeft' in de Zoon. Deze structuur is niet-metafysisch, want ontsnapt aan het zijnsdenken, en is toch in zekere zin funderend, want zij kadert het zijn binnen het gegeven-zijn. Marion fundeert het zijn door het te onttronen, zijn relevantie te ontnemen, als gevat in de gave die de bijbelse openbaring ons leert kennen.

Een derde auteur met uitdagende perspectieven is Eberhard Jüngel.⁵⁰ Ook Jüngel bindt de strijd aan tegen de metafysica. Voor hem echter is God in de klassieke zijnsanalogie niet ontotheologisch te dicht bij, maar nog te ver weg! Op het kruis is God afgedaald tot in het niet-zijn, en in de verrijzenis grijpt de echte *creatio ex nihilo* plaats. In het historische moment van de kruisdood komt God zelf in het zijn binnen. Daarom moet een theologie die 'het geloof nadenkt' (*lex orandi, lex credendi*), denken hoe God in het zijn binnenkomt. Het schema hiervoor wordt geboden door de metafoor. Analogie wordt bij Jüngel een taalgebeuren waarin God aanwezig komt, een *analogia adventus*. Een metafoor creëert volgens Jüngel als taalgebeuren een vermeerdering van het zijn, zij is niet herleidbaar tot eerste taal. In de bijbelse metaforen komt God langs deze ontologische vermeerdering in het zijn binnen. Men kan moeilijk zeggen: God staat tot de mens zoals de barmhartige vader staat tot zijn jongste zoon ($x:a = b:c$, klassieke *analogia attributionis*). Nee, God komt aanwezig bij de mens in de metafoor van de vader die zijn zoon tegemoet gaat ($x > a = b:c$, *analogie adventus*). God houdt dus op een onbekende x te zijn, hij komt in de wereld

⁴⁸ Marion is van huis uit filosoof, en gerenommeerd Descartes-specialist. We baseren ons hier op zijn meest bekende boek *Dieu sans l'être* (Paris 1991). Voor ons onderwerp zijn daarnaast vooral ook van belang: IDEM: *L'idole et la distance* (Paris 1977) (Le livre de poche, Biblio, essais 4073); IDEM (éd.): *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale* (= Lieux théologiques, 3)(Genève 1982) ; IDEM: *Prolégomènes à la charité* (Paris 1986). (Een boek over de *donation* verschijnt wellicht nog in 1997.)

⁴⁹ Zie MARION: *Dieu sans l'être* 152.

⁵⁰ Zie vooral E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1986²). Wij laten ons hier leiden door het zeer verhelderende werk van L. AERTS: *Gottesherrschaft als Gleichnis? Eine Untersuchung zur Auslegung der Gleichnisse Jesu nach Eberhard Jüngel* (= Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie, Bd. 403) (Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990).

aanwezig in het verhaal-gebeuren van het gebaar van de vader jegens zijn jongste zoon. Daarom is Jezus de fundamentele *Gleichnis Gottes*, naar wie alle andere metaforen verwijzen. Jüngel poneert dus, tegenover de metafysica en haar analogieleer, een radicale presentie Gods en zet zich daarmee af tegen de negatieve theologie.

(3) De verhouding tussen theologie en filosofie is in het geding. Moet je de breuk tussen het filosofische en het theologische discours, hun niet restloos op elkaar aansluiten, respecteren, in de beste postmoderne traditie? Kan je eigenlijk wel het binnenkomen van de transcendentie in de immanentie filosofisch denken, anders dan in een vanuit het geloof ontworpen 'philosophia christiana', die reeds vanaf het 14de-eeuwse nominalisme opnieuw in vraag werd gesteld?

Chauvet benadrukt reeds in zijn inleiding dat de symbolischeiteit van de realiteit enkel een mogelijkheid wordt om Gods aanwezigheid te denken *voor wie reeds gelooft*.⁵¹ Marion realiseert zich dat hij met zijn *optie* voor een gever achter de gegevens van de werkelijkheid het zijnsdenken geweld aandoet.⁵² Jüngel weet dat zijn lezing van het kruis als het restloos aanwezig komen van God in het (niet-)zijn, waarop hij zijn adventsanalogie bouwt, een theologisch na-denken van het geloof is, dat voor de filosofie ontoegankelijk blijft.⁵³ In feite hernemen deze auteurs hiermee het negatief-theologische moment in elke theologie die niet strikt ontotheologisch wil worden - een onderneming die men zowel aantreft in Rahners trinitaire (dus aan de metafysica ontsnappende) fundering van een christelijke ontologie⁵⁴, als in Thomas' vijfvoudige beperking bij zijn vijf Godsbewijzen (hij voegt eraan toe: '*quod omnes dicunt (nominant) Deum*'⁵⁵), alsook in de analogie in de scholastieke traditie.⁵⁶ De mooiste en beroemdste weergave hiervan wellicht, vinden we in de Sixtijnse Kapel, in het detail uit Michelangelo's fresco van de schepping, waar de hand van Adam die van de Vader niet bereikt. Er is een onoverbrugbare kloof, en niet de mens, maar enkel de Vader kan het onoverbrugbare overbruggen.

De metafysische traditie, tot en met Rahner, plaatst die kloof echter vooral aan het einde van het denken naar God toe, en kan zo onderweg de schijn van restloze fundering wekken. Om de woorden van Chauvet nogmaals te herhalen: de afstand denken is één zaak, vanuit en binnen de afstand denken is nog een andere.⁵⁷ Postmoderne auteurs denken *vanuit en binnen* de afstand tussen de hand van Adam en die van de Vader, denken binnen die negatieve theologie, zonder zijnsfundering in God (waarbij Jüngel met zijn niet-metafysische

⁵¹ CHAUVET: *Symbole et sacrement* 8.

⁵² Zie noot 48.

⁵³ Zie AERTS: *Gottesherrschaft als Gleichnis* 40-43.

⁵⁴ Zie K. RAHNER: *Zur Theologie des Symbols* (= Schriften zur Theologie, Band IV, Neuere Schriften) (Einsiedeln/Zürich/Köln 1964) 275-311.

⁵⁵ Zie CHAUVET: *Symbole et sacrement* 43, met diverse verwijzingen naar de *Summa*.

⁵⁶ CHAUVET: *Symbole et sacrement* 41-47.

⁵⁷ Zie noot 46.

aanwezigheidsdenken dus een buitenbeentje onder de buitenbeentjes lijkt). De vraag wordt dan echter of en in hoeverre de theologie, die nu in alle scherpste terugverwezen is naar haar positie van een in geloof gefundeerde reflectie, *fides quaerens intellectum*, nog tot reflexiviteit kan komen. Hier situeert zich een boeiende discussie tussen Chauvet en Marion, die onderling heel verschillend aankijken tegen Heideggers radicale scheiding tussen theologie en filosofie.⁵⁸

Er blijven natuurlijk heel veel vragen open, een aantal auteurs zijn nog niet verkend, en er is ongetwijfeld nog een lange weg te gaan naar wat E. Borgman uiteindelijk in navolging van Gianni Vattimo en Louis-Marie Chauvet noemt 'zwakke sacramenten'.⁵⁹ Want dat is waartoe een postmoderne sacramentologie vermoedelijk zal leiden, ofschoon de vraag gesteld blijft: 'hoe zwak?' en 'in hoeverre is zwakte ook een sterkte?'.

4. Tot besluit: terug naar de pastoraal

Het lopende onderzoeksproject lijkt een begin van antwoord te suggereren op de drie uitgangsvragen die de crisis in de sacramentenpastoraal vergezellen: de irrelevantie van sacramenten voor een aantal christenen, de recontextualisering van de sacramenten en de vraag naar rituelen vanwege niet(?)-christenen. Met enig optimisme dat de uitvoerders aan hun project verplicht zijn, durven we stellen dat de sacramentologie na zeven modern-magere jaren nu betere tijden tegemoetgaat. Waarom? Het antwoord op deze vraag vereist het heropnemen van de idee van de *ungleichzeitige Gleichzeitigkeit*. Niet iedereen volgt het zelfde ritme in de overgang van premodern naar postmodern.

Vooreerst lijkt het nu duidelijker waarom vele christenen de sacramenten afschrijven. Het omgaan met sacramenten verloopt in de pastorale praktijk nog grotendeels in een premoderne setting, bij gebrek aan alternatief. Sacramenten blijven zo de indruk wekken een 'contact met het bovennatuurlijke' tot stand te brengen. Het kan dan niet verwonderen dat veel christenen vanuit hun impliciet of expliciet moderne en postmoderne werkelijkheidsverstaan niet meer om kunnen gaan met deze zichzelf sinds lang overlevende setting. Toch kan men dit de sacramentenpastoraal niet zomaar verwijten. Want moderne christenen - en heel wat christenen zijn nog volop bezig de veel te laat ontdekte moderniteit in hun geloof te integreren⁶⁰ - kunnen sacramentaliteit überhaupt moeilijk plaatsen in hun geloofsbeleving: God is voor hen immers op menselijkheid bedacht,

⁵⁸ Zie CHAUVET: *Symbole et sacrement* 67-79, en MARION: *Dieu sans l'être* 91-109. Beiden verwijzen voor de diverse relevante Heideggerteksten vooral naar *Heidegger et la question de Dieu* (Paris 1980).

⁵⁹ Zie E. BORGMAN, Liturgie en ritueel. Een pleidooi voor zwakke sacramenten, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 52 (1996) 527-541.

⁶⁰ De Leuvense filosoof Herman De Dijn uit meer dan eens zijn verwondering erover dat christenen zo sterk de moderniteit omhelzen op het moment waarop de samenleving die moderniteit alweer verlaat. Zie H. DE DIJN: *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystieke lichaam* (Kapellen 1993).

reductionistisch te begrijpen als leven in het historische nu.

Daarom is het verschijnsel evangelie-zonder-sacramenten ouder dan dat van sacramenten-zonder-evangelie (zie onze paradox in de inleiding). Daarom ook plachten we te spreken over rand-christenen: dat waren wel degelijk christenen, maar die enkel nog uitzonderlijk aan sacramentele vieringen deelnamen, op momenten namelijk waar het leven veeleer dan het geloof hierom vroeg (de verzwakking van het sacramentele aanvoelen hoeft niet de complete verdwijning ervan te betekenen). Geleidelijk verschenen naast én in opvolging van deze randchristenen (of gaat het deels over de zelfde groep?) echter de post-christenen, die wel opnieuw naar (a-)sacramentaliteit en rituelen zoeken, maar niet naar het evangelie van Jezus Christus. Zij vertonen dus hetzelfde gedrag als randchristenen, zoeken een sacramentele invulling daar waar het leven erom vraagt, maar dan wel vanuit een andere motivatie. In de postmoderniteit is het ideaal van het binnenwereldse Rijk Gods immers begraven. Als het goddelijke voor postmoderners ergens níet mee samenvalt, dan is het met de contingente mensengeschiedenis van lijden en de vanuit hun universalistisch-totalitaire aanspraken zichzelf perverterende grote verhalen die redding beloven ... inclusief het christendom. Er is dus nood aan meer dan een loutere oriëntatie naar de geschiedenis; maar sacramentaliteit mag prereflexief niet worden vastgeknoopt aan identiteitsdenken, mag geen grote verhaalstructuur krijgen.

De wilde religiositeit kan dus niet getemd worden tot een nieuwe christianitas, zoals sommige kerkleiders wel eens lijken te dromen. Daarvoor zijn we ons te zeer bewust geworden van de particulariteit van elke traditie. Het postmoderne bewustzijn heeft het christendom als culturele religie⁶¹ ontroond:

Door het wegvallen van deze grote verhalen, die ongeloofwaardig werden - laatst nog in 1989 - kan het pluraliseringsproces zich nu onverminderd en met open vizier doorzetten. De moderniteit wordt postmodern. (...) Zingelevingsverhalen leveren niet zomaar meer, voorgegeven, absoluut en onbevraagd, identiteit aan het individu en de gemeenschap. Identiteitsvorming impliceert postmodern steeds ook, en meer en meer, een kiezen, een moeten kiezen; identiteit vereist reflexiviteit. (...) In de postmoderne samenleving berust christen-zijn meer dan ooit op de keuze dit te zijn - zelfs als deze keuze voor de gelovige als een roeping ervaren wordt. De identificatie met de christelijke traditie heeft definitief haar vanzelfsprekendheid afgelegd; het kan/kon ook anders. Juist het bewustzijn van de pluraliteit, van de contingentie en de particulariteit van de eigen identiteitsopbouw verandert ingrijpend het traditiebewustzijn van een christen in de postmoderne context. De christelijke traditie is niet langer een onbevraagde bron van identiteit, van generatie op generatie overgeleverd, waarin jongeren geïnitieerd worden. Veeleer wordt de verhouding van de christen tot zijn traditie reflexief.⁶²

En om, aanbeland bij de postmoderne christen, de cirkel opnieuw te sluiten en ons optimisme toe te lichten: christendom als keuze en een reflexief omgaan met

⁶¹ Zie A. VERGOTE: *Cultuur, religie, geloof* (= Albert Dondeyne-leerstool 1989)(Leuven 1989) , vooral 43-82 over 'Van religieuze cultuur tot religiositeit zonder religie'.

⁶² Zie L. BOEVE: *Kan traditie veranderen?* 380.

de traditie - ook de sacramentele traditie - merk je inderdaad in de pastoraal. Voor postmoderne christenen is geloof meer dan ethiek, meer dan verlangen naar bevrijding in de horizontale dimensie van het bestaan⁶³. Er is duidelijk een (soms eenzijdige) terugkeer naar gebed en innerlijkheid. De transcendentie en met haar de sacramentaliteit van het bestaan is er terug onder christenen. Aan de sacramentologie wordt dus opnieuw een context aangereikt waarin zij zich tenminste als particulier én plausibel kán recontextualiseren. Wellicht daarom vermeldt Chauvet in zijn inleiding op *Symbole et Sacrement* een hernieuwde belangstelling voor de fundamentele sacramentologie: alleen als 'sacrament', als openbaring van God motiveert de Schrift nog om 'te doen wat we zijn'.⁶⁴ Een betere motivatie voor het project postmoderne sacramento-theologie kunnen we niet geven. We zijn dankbaar voor alle feedback die op deze voorstelling komt. De lezer wordt alvast uitgenodigd het internationaal congres dat in het kader van dit onderzoeksproject in de zomer van 1999 in Leuven georganiseerd wordt, mee te maken.

Summary

This article represents a two-part outline of a research project on 'postmodern sacramento-theology' at the Louvain faculty of theology.

The first part, written by Jeff Bloechl, presents the philosophical challenge which postmodernity presents to theology. The two pillars of radical postmodernity (i.e. the line from Heidegger and Nietzsche to Derrida, Foucault and Lyotard, as distinct from the Whiteheadian, less radical, process-postmodernism where creative plurality rather precedes universal wholeness) are the death of God and radical historicism. The critique of this radical postmodernity to faith is indeed more radical than the modern separation between rationality and faith: it unmasks every pretense to an absolute foundation or reference point. Theology thus faces the challenge to speak about the God of faith without falling into the trap of (self-)idolatry. The second part, by Stijn Van den Bossche, takes up this theological challenge. Starting from the problematization of sacramental pastoral, it juxtaposes the premodern, modern and postmodern paradigm for dealing with God's relation to reality. The premodern paradigm uses a neoplatonic, causal scheme, protecting itself from the ontotheological trap with the doctrine of analogy. The modern paradigm discovers the autonomy of historical man with respect to God, and replaces the supranatural by the eschatological completion of nature. Sacramentality becomes anticipatory salvation in history. This paradigm runs the risk of losing God's presence in the present, of losing the experience of sacramentality. In the postmodern era sacramentality, or the longing for it, returns as a longing for more than history and its self-perverting grand narratives. But the absolute can only be filled in at the price of violating the law of historicism. In a postmodern paradigm for dealing with God's relation to reality, a task only just begun, theology faces the challenge to think God's presence-in-absence, to take seriously his radical transcendence without omitting

⁶³ Zie J. KERKHOFS: *Omgaan met de leegte. Pastoraaltheologie als een bevrijdingstheologie*, in *Collationes* 19 (1989) 156-174.

⁶⁴ Zie CHAUVET: *Symbole et sacrement* 8. Zie ook voor een agenda van de huidige en komende sacramentologische wetenschap A. HAQUIN: *Naar een fundamentele theologie* 81-85.

his immanence in reality. Important authors in this matter appear to be Louis-Marie Chauvet (symbolicity), Jean-Luc Marion (donation) and Eberhard Jüngel (*analogia adventus*). Their thoughts seem to be promising for a postmodern pastoral of 'weak sacraments'.

Jeff Bloechl is post-doctoraal onderzoeker van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek - Vlaanderen, voor het project 'postmoderne sacramento-theologie'. Hij voltooide zijn doctoraat in de filosofie aan de K.U. Leuven (1996) met een verhandeling over de godsdienstfilosofie in E. Levinas. Stijn Van den Bossche is lic. godgeleerdheid (K.U. Leuven 1990). Hij was gedurende zes jaar pastoraal werker op diocesaan niveau, vooral in het jeugdpastoraat. Sinds november 1996 werkt hij als project-onderzoeker van het Onderzoeksfonds K.U. Leuven in het project 'postmoderne sacramento-theologie'. In dit kader bereidt hij een doctoraat voor over postmoderne sacramentologie. Adres voor beide auteurs: faculteit godgeleerdheid, Sint-Michielsstraat 6, B - 3000 Leuven.