

ISBN 978-94-90708-77-1
NUR 700 Theologie, 754 Politicologie

Uitgeverij Skandalon
Postbus 138
5260 AC Vught
E-mail: info@skandalon.nl
www.skandalon.nl

Oorspronkelijk verschenen als *Faith in the Public Square* (Bloomsbury 2012)
Vertaald door Stephan van Erp en Huub Stegeman

Omslagafbeelding: Steve Punter
Vormgeving: Circe, Zierikzee

© 2013 Skandalon

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor(s).

ROWAN WILLIAMS

*Geloof in de
publieke ruimte*

met een inleiding door Stephan van Erp

SKAN **D**ALON
NON NOBIS SED POSTERIS



Inhoudsopgave

TEN GELEIDE - *Joris Vercammen*..... 7

VOORTAAN SPREKEN WE SAMEN:

LEVEN EN WERK VAN ROWAN WILLIAMS - *Stephan van Erp*11

INLEIDING..... 31

DEEL EEN – HET SECULARISME EN ZIJN BEZWAREN

1	Heeft het secularisme gefaald?	40
2	Secularisme, geloof en vrijheid.....	54
3	Overtuigingen, loyaliteiten en de seculiere staat.....	70
4	Wet, macht en vrede.....	82
5	Europa, geloof en cultuur	97
6	Religie, diversiteit en tolerantie	112
7	Het spirituele en het religieuze: Is het landschap aan het veranderen?	124

DEEL TWEE – LEVEN MET GRENZEN:

LIBERALISME, PLURALISME EN DE WET

8	Multiculturalisme – Vriend of vijand?.....	140
9	Geloof en Verlichting	156
10	Pluralisme – Publiek en religieus.....	171
11	Religieuze haat en religieuze aanstoot	183
12	Bestaan er mensenrechten?.....	198
13	Een nieuwe verbinding tussen mensenrechten en geloof	212

DEEL DRIE – LEVEN MET GRENZEN: HET MILIEU

14	Leven volgens een andere mythe	228
15	Het aangezicht van de aarde vernieuwen: Menselijke verantwoordelijkheid en het milieu.....	239
16	Klimaatcrisis: Naar een christelijk antwoord	252

DEEL VIER – HUISHOUDEN: DE ECONOMISCHE UITDAGING

17	Ethiek, economie en wereldwijde gerechtigheid.....	268
18	Theologie en economie: Twee gescheiden werelden?.....	285

DEEL VIJF – GERECHTIGHEID IN DE GEMEENSCHAP

19	Duurzame gemeenschappen.....	296
20	De gaven voorbehouden aan de ouderdom: Hoe wij ouderen zien.....	305
21	Hervorming van het strafrecht.....	315
22	‘Big society’ – Kleine wereld?.....	330

**DEEL ZES – RELIGIEUZE DIVERSITEIT EN
BURGERLIJKE OVEREENSTEMMING**

23	Een analyse van het atheïsme: Ongeloof en de wereld van religies.....	348
24	Religieuze diversiteit en sociale eenheid	362
25	Geloofsgemeenschappen in een burgermaatschappij	374

DEEL ZEVEN – RELIGIE HERONTDEKT

26	Religieuze levens	384
----	-------------------------	-----

VERANTWOORDING.....	399
---------------------	-----

NOTEN.....	402
------------	-----

REGISTER.....	408
---------------	-----

DANKWOORD.....	416
----------------	-----

Ten geleide

Joris Vercammen

In 2006 verscheen de lijvige studie *Geloven in het Publieke Domein*.¹ Het betrof een bundel opstellen die in opdracht van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) geschreven werden door een aantal vooraanstaande wetenschappers. Het verschijnen van de bundel is te situeren tegen de achtergrond van de heropleving van het 'fenomeen religie' vanaf de opkomst van 'New Age' in de jaren zeventig van de vorige eeuw. Voor de aanhangers van de zogenaamde 'secularisatiethese' kwam dat verschijnsel nogal onverwacht. Het verschijnsel betreft niet de terugkeer van de institutionele vormen van godsdienst, maar religieuze opvattingen die goed aansluiten bij de behoefte aan 'spiritualiteit' als innerlijke ervaring. De bundel stelt dan ook dat religie van gedaante verandert. Maar niet alleen het fenomeen religie transformeert zich, ook het publieke domein is door de intrede van internet niet meer op eenzelfde wijze te benaderen als voorheen. Waar men dacht dat door het principe van de scheiding van kerk en staat de autonomie van het publieke domein gewaarborgd was, moet men nu vaststellen dat het de aanwezigheid van de religie in de openbare ruimte toch niet kan verhinderen. Zo is religie duidelijk aanwezig op het internet. Het heeft overigens niet veel zin te debatteren over de scheiding van kerk en staat in een wereld waarin de staatkundige grenzen feitelijk nog maar een bescheiden rol spelen. Bovendien wordt het moeilijker een duidelijke scheidingslijn te trekken tussen publiek en privé-domein, ook dat maakt het internet ons duidelijk. Dat gegeven maakt trouwens ook de uitspraak dat 'religie achter de voordeur moet' hoogst problematisch.

Naast de heropleving van religie in bredere zin, moet worden gewezen op de opkomst van het fundamentalisme in de verschillende traditionele religies. Fundamentalisten van allerlei religieuze kleur doen van zich spreken door hun absolute waarheidsclaim en hun provocatief gedrag dat voor onrust zorgt in de samenleving. Radicalisering is vaak een begeleidend fenomeen bij sociale achterstelling. Het is opvallend dat 'religie' door de publieke opinie soms op één lijn gesteld wordt met de fundamentalistische gestalte ervan.

Tot slot wordt door sommigen dan weer naar religies gekeken als het gaat om het definiëren van waarden en normen die voor perspectief en cohesie in de samenleving zouden kunnen zorgen. Zij willen de morele inhoud en de verbindende kracht van de religie gebruiken bij hun inspanningen om de samenleving meer samenhang te geven. Religieuze uitingen gelden echter ook in dit verband als een privéaangelegenheid.

Het fenomeen van de heropleving van de religie zorgt nog steeds voor het nodige debat. Daarbij is er vaak sprake van de nodige verwarring omdat het fenomeen op zich ook zo veelzijdig is. Kerken stellen zich in dat debat doorgaans sterk defensief op. Het lijkt hen er vooral om te doen om als instituten niet langer terrein te verliezen zonder dat ze zich werkelijk verhouden tot zowel de angsten als de verwachtingen die ten aanzien van de religie in de samenleving spelen. Kerken komen niet echt over als bondgenoten van hen die het goed voor hebben met de samenleving, omdat ze te zeer naar binnen gericht zijn. Daardoor gaan ze voorbij aan de mogelijkheid om de eigen religieuze overtuiging aan te bieden als een bron van wijsheid die fundamentele dingen te zeggen heeft over mens en schepping. Daarnaast verspeelt men de kans om te laten zien dat het heilzaam is voor een mens om te aanvaarden dat men de werkelijkheid niet geheel begrijpen, laat staan 'bemeesteren' kan. Het leven van mensen is groter dan wat in menselijke woorden en begrippen uit te drukken valt. Dat betekent dat ook geloven nooit alleen maar een resultaat van redenering of analyse kan zijn en God nooit de uitkomst van enig bewijs. Geloven in God dringt zich eerder op aan een mens vanuit de ervaring die samenhangt met een bepaalde wijze van leven.

Daarmee is de overtuiging geschetst die aan de basis ligt van dit boek. In deze tijd dat spiritualiteit 'bon ton' is, omdat het wordt begrepen als een vorm van zelfactualisatie op geestelijk gebied, gaat Rowan Williams ons in dit boek voor op een weg van geloof die ons sporen van God doet ontdek-

ken in de schepping, in het leven en samenleven van mensen. Geloven is uiteindelijk zelf een verhaal worden dat vertelt van Gods aanwezigheid, omdat die aanwezigheid zich aan je opdringt. Geloven is daarom meer dan een religieus systeem met een leer, discipline en moraal. Immers, wanneer die leer, discipline en moraal niet meer de uiting zijn van de genoemde ontdekking, dan zijn ze niet meer dan een kunstmatig houvast voor bange mensen. Wanneer ze echter wel zichtbaar uit de genoemde ervaring voortgekomen zijn, dan betekenen ze een bijdrage aan leven en samenleven die in staat is de kwaliteit ervan extra kracht bij te zetten. Daarom doet een samenleving die de ervaringen van gelovigen wil opsluiten achter de voordeur zichzelf tekort.

Het is mijn overtuiging dat dit boek een belangrijke bijdrage kan vormen in het debat over de religie in het publieke domein. Hier is immers een gedegen en eerlijke denker aan het woord die hedendaagse vragen niet schuwt. Bovendien vindt men hier de reflecties van een diepgelovig christen die zijn geraakt-zijn door het evangelie niet verzwijgt maar integendeel er zijn hele leven op bouwt. Hier komt ook een bewogen pastor aan het woord die zich de vragen en het zoeken van mensen aantrekt en die begaan is met het lot van de mensenfamilie waarbij niemand uitgesloten mag worden. Rowan Williams is een gedreven godszoeker die inspireert en motiveert om ons niet op te sluiten in een of ander 'eigen gelijk', maar integendeel ons open te stellen voor Gods aanwezigheid die de hele wereld van kleur doet verschieten. Het is goed om wat meer afstand te nemen van een eenzijdige benadering die de werkelijkheid slechts wil 'bemeesteren', ten voordele van een meer open houding waarbij we de kans lopen 'geraakt te worden', door mensen én door God. Wanneer dat het geval is, dan krijgt de discussie over religie in de openbare ruimte meteen een geheel andere, maar wel meer fundamentele wending.

Deze bundeling van lezingen omspannt het hele eerste decennium van de eenentwintigste eeuw en daarmee de hele ambtstermijn van Rowan Williams als aartsbisschop van Canterbury die liep van 2002 tot 2012. In die functie heeft hij zich vaak in het publieke debat gemengd, over allerlei kwesties die zowel de individuele als de sociale ethiek betreffen. Hij liet zich daarbij niet afschrikken door de kritische stemmen die vinden dat een bisschop zich slechts met theologie dient bezig te houden. Als het christelijk geloof meer is dan een vage leer, maar integendeel een uitdaging aan de gangbare opvatting over mens en wereld – en dat is volgens Williams beslist het geval! – dan kan een bisschop niet anders dan van zich te laten horen.

Het resultaat ervan hebben we met deze bundel in handen. We mogen er dankbaar om zijn, want Williams' benadering zal de discussie over de aangesneden vraagstukken alleen maar kunnen verdiepen, ook al is het beslist zo dat ze ook de nodige discussie oproepen. We zijn allen die zich hebben ingezet voor de totstandkoming van deze Nederlandse vertaling bijzonder erkentelijk, want op deze wijze kunnen deze reflecties gemakkelijker ingebracht worden in de discussie die ook in ons land nog niet ten einde is. Daarbij wens ik de kerken overigens naast de nodige moed, ook nog wat meer vrijheid toe!

Dr. Joris A.O.L. Vercammen,
Oud-katholiek Aartsbisschop van Utrecht

Voortaan spreken we samen

LEVEN EN WERK VAN ROWAN WILLIAMS

Stephan van Erp

Geloof wordt niet door de publieke opinie bepaald, of door hoe we ons over onszelf voelen. Geloof is het antwoord van mensen op wat zich presenteert als een werkelijkheid – een werkelijkheid die een aanspraak doet op jou.²

ROWAN WILLIAMS

Theologen en kerkleiders zijn net als iedereen kind van hun tijd. Ze reageren op de gebeurtenissen en ontwikkelingen in kerk en wereld, gevraagd of ongevraagd. Ze zijn in gesprek met wetenschappers en politici, en met publiek optredende intellectuelen en de publieke opinie. Daarbij worden ze beïnvloed door de vigerende en veranderende wereldvisies en de daaraan ten grondslag liggende filosofieën. Soms zijn ze zich van die invloed niet zo bewust, maar vaak gaan ze expliciet in debat met de gangbare ideeën over politiek en samenleving, over ethiek en humaniteit, en over dood en leven. Dat doen ze veelal kritisch, juist in een tijd en een context waarin het minder vanzelfsprekend is om als theoloog of als kerkleider publiek op te treden. Rowan Williams heeft als aartsbisschop van Canterbury altijd heel nadrukkelijk het publieke debat gezocht en daarin ook regelmatig heel wat

losgemaakt. Behalve kind van zijn tijd is hij een van die figuren die een belangrijk stempel op onze tijd drukken. Hij mag gerust worden beschouwd als een van de invloedrijkste denkers van vandaag. Vanuit zijn bewogen en doorleefde spiritualiteit heeft hij met zijn grote deskundigheid en kritische nuancerings over de meest uiteenlopende onderwerpen geschreven en zal dit ongetwijfeld blijven doen. Als aartsbisschop moest hij leiding geven aan een Anglicaanse Kerk die dreigde te scheuren vanwege meningsverschillen over ingewikkelde onderwerpen als het homohuwelijk en vrouwelijke bisschoppen. En dit alles in een tijd van religieus pluralisme en een sterk veranderend seculier en religieus landschap. Hij heeft de problemen niet altijd het hoofd kunnen bieden. Toen hij eind 2012 afscheid nam als aartsbisschop was er dan ook kritiek op zijn leiderschap, naast veel waardering voor zijn eruditie en diep ontzag voor zijn integriteit.

Dit boek *Geloof in de publieke ruimte* biedt een ruim overzicht van de teksten die Rowan Williams schreef als aartsbisschop van Canterbury. De verschillende thema's geven een goed beeld van de actuele politieke en religieuze kwesties aan het begin van de eenentwintigste eeuw. Ze laten zien hoe fel de conflicten waren en nog altijd zijn over religie en wet, over economie en rechtvaardigheid, over klimaat en duurzaamheid, en over geloof en sociale samenhang. De teksten die verzameld zijn in dit boek zijn vooral ook het resultaat van de intensieve gesprekken die Williams voerde met gelovigen van over de hele wereld, van de worstelingen die hij had om verschillende partijen bij elkaar te houden en van de wijsheid waarmee hij ieder standpunt aanhoorde en met begrip benaderde. Ter inleiding volgt hier een schets van zijn levensloop, een eerste kennismaking met zijn ideeën, en een korte samenvatting van de inhoud van dit boek.

1. TEGENDRAADS EN ORTHODOX: JEUGD EN STUDENTENTIJD

Rowan Douglas Williams is in 1950 geboren in Swansea. Swansea ligt in Wales en Rowan heeft gedurende zijn leven een sterke band gehouden met dit nogal eigenzinnige deel van Groot-Brittannië. Hij zou er bisschop en later zelfs aartsbisschop worden. Rowan was enig kind. Zijn ouders waren geen lid van de Anglicaanse Kerk. Zijn moeder behoorde tot een vrije gemeente en zijn vader behoorde tot de presbyteriaanse kerk. In de kerk van zijn vader zou Rowan opgroeien en hij ging er ook naar de zondagsschool. Op elfjarige leeftijd belandde hij in All Saints, een anglicaans kerkje in

Oystermouth, een klein plaatsje aan de Welshe kust vlakbij Swansea waaraan Williams later als lid van de Britse *House of Lords* de naam van zijn adellijke titel zou ontleenen: Lord of Oystermouth. De liturgie in de kerk daar was katholiek van aard, met mooie muziek en het gebruik van wierook op feestdagen. De jonge Rowan overtuigde zijn ouders ervan dat zij voortaan daar ter kerke moesten gaan. Niet alleen de liturgie trok hem aan. Hij raakte er ook van overtuigd dat de Anglicaanse Kerk de belangrijkste historische vertegenwoordiger van het christendom op de Britse eilanden was. In Wales werd de Anglicaanse Kerk lange tijd als een vreemde invloed en een indringer beschouwd, maar met de invoering van het Welsh als taal van de liturgie aan het begin van de twintigste eeuw, raakten de inwoners van Wales steeds meer vertrouwd met het anglicanisme. De cultuur en de tradities van Wales zorgden voor de continuïteit tussen Williams' oorspronkelijk presbyteriaanse achtergrond en zijn groeiende vertrouwdheid met de Anglicaanse Kerk.

Hij ging studeren in Cambridge, aan Christ's College. De theologische faculteit in Cambridge was in de jaren zestig klein, met elk jaar ongeveer twaalf eerstejaars. Hij was in alle opzichten een opvallende student. Op zondagmiddag hielp hij in een tehuis voor kinderen met een hersenaandoening. Het verhaal gaat dat hij zich ook bekommerde om de daklozen in Cambridge en ze soms wel eens tegen de regels van het college in op zijn kamer liet slapen als ze nergens anders onderdak konden vinden. Rowan ging op zondag naar de hoogmis in Little St. Mary's, een anglo-katholieke parochie. De anglo-katholieke variant binnen de Anglicaanse Kerk heeft een liturgische stijl die veel doet denken aan die van de Rooms-Katholieke Kerk en kent een theologie en kerkopvatting met een sterke sociale component.

De theologie was zich in de tijd dat Rowan studeerde sterk aan het moderniseren. In continentaal Europa had net het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) plaatsgevonden, waar de Rooms-Katholieke Kerk haar positie in een seculariserende wereld had bepaald als 'licht van de volkeren' en als 'sacrament van de wereld'. In het kielzog hiervan keerden velen binnen de kerk en de theologie zich naar de eigentijdse wereld om zich hierdoor te laten inspireren. Anderen, met theologen als Karl Barth, Henri de Lubac en Hans Urs von Balthasar als spreekbuis, probeerden zich juist tegen elke seculiere invloed te verzetten. In de tijd dat Rowan in Cambridge studeerde, werd de Britse theologie sterk beïnvloed door liberale denkers als John A.T. Robinson, die met zijn *Honest to God* (1963) een discussie losmaakte door te stellen dat geloof niet meer over eeuwige waarheden zou moeten gaan,

maar in elke tijd opnieuw geïnterpreteerd moest worden, en met name dat het traditionele beeld van een onveranderlijke en almachtige God zou moeten worden doorbroken.

Rowan had sympathie voor de wijze waarop deze liberale theologie een zekere existentiële en pastorale betekenis voor mensen had, maar al in zijn studietijd had hij er ook serieuze vragen bij. Het evangelie hoeft volgens hem niet onmiddellijk begrijpelijk te zijn of aangepast te worden aan de tijd. We hoeven naar zijn mening ook niet te verwachten dat de geloofswaarheden eenvoudigweg kunnen worden ingedeeld in de categorieën 'waar' of 'onwaar', of 'bruikbaar' of 'onbruikbaar'. In plaats daarvan is het geloof volgens hem onderdeel van een biddende en vierende praktijk, eerder een gewoonte en een houding dan een te bewijzen inhoud. De consequentie van de liberale theologie van zijn tijd was, naar zijn zeggen, dat ze Christus eerder zag als een morele leraar dan als de geïncarneerde God. Hoe kan, zo vroeg hij zich af, een voorbeeldige persoon redder van mensen zijn als hij niet gezien wordt als de belichaming van Gods liefde voor mensen?

Als jonge student ging hij dus al tegen de stroom in, zowel in zijn persoonlijke leven, als in zijn theologie. Hij las met groot gemak Hebreeuws, Grieks en Latijn, en ontwikkelde zijn eigen mening op basis van het lezen van primaire teksten, zonder tussenkomst van commentatoren. Dat neemt niet weg dat hij veel van zijn docenten heeft geleerd. Zijn grote voorbeeld in Cambridge was Donald MacKinnon, die door Rowan werd bewonderd om zijn grote kennis van de geschiedenis van de filosofie. MacKinnon was de pleitbezorger van een orthodoxe theologie, gericht tegen een moderne kantiaanse wijze van denken waarin de menselijke autonomie centraal staat, in plaats van zonde en verlossing. Niet de menselijke vrijheid en zekerheid, maar de verlossing van het kwaad door Christus zou volgens MacKinnon moeten gelden als theologisch uitgangspunt.³ Deze voor Rowan inspirerende leraar zou niet alleen inhoudelijk een belangrijke invloed op hem uitoefenen, maar ook verantwoordelijk zijn voor de complexiteit van zijn denken, dat weliswaar zeer precies is, maar niet altijd even goed te volgen. Ondanks de toenemende complexiteit van zijn denken haalde Rowan de hoogste cijfers en onderscheidingen toen hij afstudeerde in Cambridge. Hij liet na zijn vertrek bij zijn docenten en medestudenten een onuitwisbare indruk na.

Na zijn tijd in Cambridge werkte Rowan aan Wadham College in Oxford aan een proefschrift over Russisch-orthodoxe filosofie en theologie, met name de mystieke theologie van Vladimir Lossky. Hij leerde in zes maanden

Russisch om de te bestuderen teksten in hun oorspronkelijke taal te kunnen lezen. Hij had al langer een fascinatie voor de oosterse orthodoxie en voor de Russische romanliteratuur die hij als tiener had gelezen. Van Lossky leerde hij dat de theologie van de kerkvaders heel vruchtbaar kan zijn voor de moderne tijd, zoals ook moderne filosofen als Hegel dat volgens Lossky hebben aangetoond. Later in zijn leven zou Rowan een reader publiceren met teksten van Sergej Bulgakov, aan wie hij enkele gedachten ontleende over economie als voertuig voor sociale samenhang. En als aartsbisschop zou hij nog een boek publiceren over het werk van Fjodor Dostojevski. De Russische denkers gaven Rowan meer toegang tot de mystieke aspecten van het geloof. Hij kwam erdoor in aanraking met de theologie van de triniteit als het beeld van de onderlinge liefde van Vader, Zoon en Geest, die volgens deze denkers enerzijds een onbegrijpelijk mysterie blijft en anderzijds een concrete, in de geloofspraktijk ervaren openheid naar mensen betekent – een idee dat hij later zou uitwerken in zijn theologie van de iconen. Sommigen beweren dat hij aan deze ‘Russische’ periode ook zijn baard heeft overgehouden, die hem het uiterlijk gaf van een *staretz*, een Russische monnik.

Behalve dat hij zich bezighield met de studie van de oosterse orthodoxie zou Rowan zich gedurende zijn tijd in Oxford ook verdiepen in het rooms-katholicisme. Hij was al eerder enkele malen te gast geweest bij de benedictijnen van Downside Abbey en ging regelmatig op zondagochtend naar een Rooms-Katholieke Kerk. Hij raakte bevriend met John Saward, een katholieke priester die hem liet kennismaken met het werk van Hans Urs von Balthasar, de Zwitserse theoloog die samen met de Franse jezuïet Henri de Lubac enkele jaren na het Tweede Vaticaans Concilie het conservatieve theologische tijdschrift *Communio* had opgericht. Von Balthasar zou een niet onaanzienlijke invloed uitoefenen op de theologie van Williams. Von Balthasars theologie voedde met name zijn fascinatie voor de esthetische en mystieke aspecten van het geloof, en gaf een theologische basis aan zijn idee van de zichzelf schenkende liefde van God. Aangezien Rowan een zekere interesse toonde voor het religieuze leven en er in de Rooms-Katholieke Kerk meer varianten daarvan bestaan, werd hem gevraagd of hij zich niet tot het catholicisme zou willen bekeren. Een mogelijk antwoord had kunnen zijn dat hij reeds een katholieke anglicaan was en zich niet zo nodig hoefde te bekeren. Hij antwoordde echter dat vragen tot welke kerk men zou willen behoren op basis van het type roeping dat men heeft, zo iets was als het paard achter de wagen spannen. Roeping komt volgens hem voort uit een kerkelijke en liturgische betrokkenheid, en niet andersom: men heeft niet eerst een roeping buiten een kerkelijke context om en besluit

dan vervolgens tot welke gemeenschap men behoort. De gedachte achter de volgens hem juiste volgorde zou later de kern worden van zijn kritiek op meervoudige religiositeit (religieus winkelen) en op een neutrale vorm van secularisme: geloof is in de grond geen keuze of beslissing, maar een geleerde praktijk in een context die van invloed is op het hele leven.

2. AANGESPROKEN DOOR DE WAARHEID: THEOLOOG EN ACADEMICUS

Na de afronding van zijn dissertatie ging Rowan, na een tijdelijke baan in het Pitt Rivers Museum voor antropologie in Oxford, enkele jaren theologie doceren in een anglicaanse kloostergemeenschap in Mirfield, waarna hij weer terugkeerde naar Cambridge als *chaplain* van Westcott House, een college voor de opleiding van anglicaanse priesters. Zijn colleges uit die tijd zijn gebundeld in een boek over de geschiedenis van de christelijke spiritualiteit: *The Wound of Knowledge* (1979). In de inleiding van dat boek geeft hij met een definitie van spiritualiteit meteen ook inzicht in zijn eigen theologische agenda:

[Spiritualiteit is] de vragen stellende betrokkenheid in het hart van het geloof, die zo duidelijk naar voren treedt in de klassieke documenten van het christelijk geloof. Het gaat me er niet om de tegenwoordig zo modieuze varianten van het relativisme aan te bevelen of een romantisch idee van meditatief half-geloof te verdedigen. Het vragen stellen waar ik op doel, is geen ondervragen van de feiten, maar een ondervraging van onszelf. Het is de weerbarstige vreemdheid van de grond van het geloof die steeds weer moet worden toegelaten om de vaste aannames van onze religiositeit uit te dagen. ... Spiritualiteit is veel meer dan de wetenschap van de interpretatie van bijzondere privé-ervaringen; ze behandelt elk gebied van de menselijke ervaring, het publieke en het sociale, het pijnlijke, negatieve; zelfs de pathologische zijwegen van de geest, de moraal en de wereld van relaties.

Verschillende elementen uit de theologie die hij later zal ontwikkelen, zijn al in dit vroege werk aanwezig: de kritiek op liberale geloofsopvattingen, de vormende invloed van de klassieke teksten uit de geschiedenis van de christelijke theologie, en de erkenning van het geloof als een publieke zaak die het hele menselijke leven bestrijkt en niet alleen bijzondere, geïsoleerde

ervaringen betreft. Maar wat met name opvalt in het hele werk van Williams, is de erkenning van de vreemdheid en de complexiteit van God, die in het geloof van mensen volgens hem altijd het initiatief heeft: geloof is niet zozeer het menselijke zoeken naar waarheid of wat van waarde is, maar het zich aangesproken weten door een liefdevolle, zichzelf gevende God. De spirituele worstelingen en vragen van de christelijke heiligen zijn daar volgens hem goede illustraties van.

De achtergrond van de kritische toon in het bovenstaande citaat verraadt een discussie die zich aftekende in de tijd dat Williams begon te doceren. De theologie in Groot-Brittannië begon zich aan het eind van de jaren zeventig langzaam tegen een volgens velen te ver gaande liberale theologie te keren. Een verzameling essays *The Myth of God Incarnate* (1977) bracht in die tijd veel discussie teweeg. De auteurs, waaronder de bekende religiewetenschapper John Hick, beweerden dat Jezus weliswaar een bijzondere figuur was met een heilige taak, maar dat spreken over Jezus in termen van incarnatie of Zoon van God latere poëtische en mythologische toevoegingen waren. Williams schaarde zich expliciet in het kamp van de critici van dat standpunt. Volgens hem zijn de theologie van de kerkvaders en de geloofsbelijdenissen goede pogingen om het geloof in Jezus Christus juist te ontmythologiseren, maar niet op de wijze zoals de protestantse theoloog Rudolf Bultmann deze term bezigde, als een methode om de bijbelse taal aan te passen aan de tijd. Williams bedoelt met 'ontmythologisering' een vorm van religiekritiek: in plaats van God te zien als een soort mythologische oppergod die allerlei beslissingen neemt over de geschiedenis en het leven van mensen, zoals velen denken, laat de incarnatie volgens hem juist zien dat God eeuwig is en de wereld weliswaar geheel en al afhankelijk is van God, maar niet volledig door God gestuurd wordt. God kent geen eigen, van de wereld afhankelijke geschiedenis, maar heeft zich in de geschiedenis van Jezus van Nazareth geopenbaard als een liefdevolle God. En die geschiedenis van de mens Jezus is de geschiedenis van God, en in God is geen andere geschiedenis dan die van deze liefde. Gods liefde voor mensen is in de theologie van Williams geen mythe of fictie, maar een in Jezus Christus geopenbaarde historische werkelijkheid. Dat neemt overigens niet weg dat volgens hem veel fictie – ook niet-christelijke – deze werkelijkheid tot uitdrukking kan brengen.

In 1981 trouwde Rowan met Jane Paul, zelf ook een theologe. Samen zouden ze een dochter en een zoon krijgen. Met Jane zou hij zijn eerste grote reizen maken: naar India, waar Rowan gedurende de lange treinreizen nog

wel eens spontaan met de treinreizigers van verschillende religieuze achtergronden een seminar over interreligieuze dialoog wilde organiseren; en hij ging naar Zuid-Afrika, nog tijdens de apartheid, waar hij verschillende anglicaanse projecten in de krottenwijken van Durban bezocht en op basis van zijn ervaringen constateerde dat er een andere, betere wereld is, die niet elders is maar in deze wereld al gezien en gekend kan worden. Tijdens deze reizen wordt al iets zichtbaar van de pastorale bewogenheid die hij later als bisschop volop zou tonen.

In 1986, op de zeer jonge leeftijd van 36 jaar, werd hij Lady Margaret Professor aan Christ Church in Oxford, een van de belangrijkste theologische posities in Groot-Brittannië. Deze functie gaf hem tijd om zich uitvoerig te verdiepen in de academische theologie. Allereerst voltooide hij een standaardwerk over Arius (1987), de na het eerste Concilie van Nicea (325) als ketter bestempelde theoloog die beweerde dat Christus niet wezensgelijk aan God de Vader is en dat Christus, net als de heilige Geest, geschapen is door God en dus niet voorafgaand aan de schepping bij de Vader was. Dat lijkt een technische discussie over de drie-ene God te zijn, maar volgens Williams is het dat niet alleen. Hij spreekt in dit boek met veel waardering over de denktraditie van het arianisme, maar wijst ook op de ongewilde consequenties ervan. Als we willen spreken over een God die aan Christus voorafgaat, dan zou dat volgens hem gevolgen hebben voor de wijze waarop mensen tot God bidden. Het gebed veronderstelt immers een God die in alle eeuwigheid een God van liefde is en dus een relationele God. Ons geloof in een liefdevolle God veronderstelt de eeuwige liefde van de Vader en de Zoon, en dat veronderstelt dat de Zoon niet geschapen is, maar in alle eeuwigheid bij de Vader is. Deze thematiek van de goddelijke liefde als grond van het christelijk geloof zal als een rode draad door heel Williams' theologische werk blijven lopen. *Arius: Heresy and Tradition* wordt wel zijn magnum opus genoemd, maar wellicht is het te vroeg om dat nu al te constateren.

Hij was in de jaren tachtig inmiddels ook begonnen aan een reeks lezingen en artikelen over de grote denkers uit de christelijke theologie en publiceerde artikelen over Augustinus, Hegel, Karl Barth, Karl Rahner en Hans Urs von Balthasar. Veel van deze theologische 'gesprekken' zijn later gebundeld in *Wrestling with Angels* (2007). In deze bundel is ook een essay uit 1991 opgenomen over politiek en metafysica, aan de hand van het werk van de joodse filosoof Gillian Rose. Rose stierf op jonge leeftijd in 1995, maar tegen die tijd waren zij en Rowan inmiddels goed bevriend geraakt. Zij was bekend om haar interpretatie van Hegel, die minder nadruk legde

op zijn ideeën over de absolute geest en over de synthese van verschillen, maar hem eerder zag als de filosoof die het groeiproces had beschreven van de menselijke omgang met het tragische en het negatieve. In haar boek *The Broken Middle* (1992) beschrijft Rose de kruisiging als het hart van zowel de politiek als de metafysica.⁴ Williams leert van haar dat de moderne theologie een al te strikte lijn heeft getrokken tussen wat is (metafysica) en wat men moet doen (politiek). In plaats daarvan, zo beweert hij, kunnen we van Hegel leren dat al het denken ook authentiek geleefd moet worden. Rose heeft erop gewezen dat we, als we dat doen, geconfronteerd zullen worden met de eindigheid en de tragiek van het menselijk bestaan. In plaats van de postmoderne neiging om op grond hiervan het heilige te ontkennen of als leegte op te vatten, ziet Williams de uitdaging van het geloof juist in een sociale praktijk die bevattelijk is voor zelfkritiek en bereid is tot boetedoening. Die geloofspraktijk leeft volgens hem van het verzet dat voortkomt uit het verkregen inzicht dat de gebrokenheid van het bestaan niet om een abstracte respons vraagt, maar beschouwd moet worden als een concrete ontkenning van de menselijke band met het heilige en daarom ook vraagt om een evenzo concrete inzet voor het herstel van die band.

Williams' academische carrière was van relatief korte duur. In 1991 werd hij gekozen als bisschop van Monmouth, een bisdom in Wales. Het zou zeker niet het einde van zijn theologische arbeid betekenen. Integendeel, juist als bisschop en later als aartsbisschop, heeft hij meer gepubliceerd dan voorheen, ook hoogstaande academische theologische werken. Hij zou pas in 2013 weer naar de universiteit terugkeren. Zijn vertrek in 1991 uit Oxford is wellicht een reactie op het ontbreken van collegialiteit en een gedeelde opdracht onder de Oxford *dons*, zoals de bekende Duitse theoloog Christoph Schwöbel die toentertijd in Londen doceerde ooit beweerde. Maar het is zeker ook het gevolg van Rowans pastorale bewogenheid en liturgische, meditatieve instelling, die hem van het universitaire werk naar het hart van een kerkelijke opdracht dreef.

3. EEN BEWOGEN EN OMSTREDEN LEIDER: BISSCHOP EN HOOFD VAN DE KERK

Monmouth is een klein bisdom in Wales met in de tijd dat Rowan er bisschop werd ongeveer vijfentachtig parochies. Dat was voor een dergelijk bisdom weliswaar tamelijk veel, maar toch nog altijd overzichtelijk. Het

voordeel daarvan was dat hij sterk betrokken raakte bij wat er gebeurde aan de basis. Elke week bracht hij een bezoek aan een van de parochies en deed samen met de verantwoordelijke priester het werk van die dag. Als pleitbezorger van een pastorale en lokaal sterk aanwezige kerk benoemde hij meer priesters in het bisdom, wat het bijna in financiële problemen bracht. Hoewel hij zelf een voorkeur had voor de anglo-katholieke liturgie koos hij als bisschop geen partij voor een van de verschillende varianten binnen de Anglicaanse Kerk. Zo ondersteunde hij met enthousiasme allerlei nieuwe evangelicale en charismatische projecten. Ondanks deze pastorale en op mensen betrokken benadering van het bisschopsambt bleef hij ook intellectueel bezig en hield hij lezingen door het hele land. De kerkelijke en theologische kwesties die in dit kleine bisdom aan de orde kwamen, hadden ook een wereldwijd aspect. In de Anglicaanse Kerk was op dat moment de discussie over het al dan niet tot priester wijden van vrouwen in volle gang. In 1993 stemde de synode van Wales tegen de toelating van vrouwen tot het priesterambt. Rowan kreeg een voorproefje van wat hem later als aartsbisschop van Canterbury te wachten zou staan. Conservatieve krachten bekritiseerden hem om het feit dat deze kwestie überhaupt in stemming was gebracht, terwijl progressieve anglicanen hem verweten dat hij niet in staat was geweest om de wijding van vrouwelijke priesters door de synode te loodsen. Ook toen bleek al dat Rowan geen strateeg is, maar een verzoener. Hij is altijd van mening geweest dat de kerk een gemeenschap voor velen moet zijn en dat ze zich, omdat ze een gemeenschap is die geleid wordt door de heilige Geest, zo lang mogelijk verre moet houden van al teveel strategie. Die overtuiging tekent zijn leiderschap en zijn open houding en bereidheid tot dialoog, maar het zou later ook zijn achilleshiel blijken. Vriend en vijand waren het er echter over eens dat hij een belangrijke figuur voor de kerk zou worden, die in intellectueel en spiritueel opzicht ver boven anderen uit stak. In 1999 werd hij gekozen tot aartsbisschop van Wales, een post die hij nog maar enkele jaren bekleedde voordat hij naar Canterbury werd geroepen.

Op 11 september 2001 was Rowan voor een lezing in New York, op de 21e verdieping van een gebouw vlakbij de Twin Towers. De ervaringen waren zo indrukwekkend dat hij er binnen enkele weken een boekje over zou schrijven, getiteld *Writing in the Dust* (2002). Opvallend genoeg schrijft hij daarin weinig over zijn persoonlijke ervaringen op die dag: de angst van zijn omstanders, het gebed waarin hij was voorgegaan, zijn eigen gedachten over de dood die zo nabij was geweest. In plaats daarvan probeert hij de daders van de aanslagen te begrijpen. Wat betekent het dat mensen het gevoel hebben dat machthebbers hen geen andere optie laten dan te sterven, al was het

maar om hen maar niet de smaak van de overwinning te gunnen, zo vraagt hij zich af. Waarom leiden dergelijke gevoelens van machteloosheid tot terroristische aanslagen? En liggen soortgelijke gevoelens van machteloosheid niet ook ten grondslag aan onze neigingen om dergelijke gewelddadige acties te vergelden? *Writing in the Dust* is Rowans pleidooi om geloof en verkondiging te beschouwen en te praktiseren in het licht van een onontkoombare dood. De dood brengt mensen samen en brengt hun humaniteit aan het licht, ook al leiden andere aspecten van diezelfde humaniteit, angst en onzekerheid, soms tot verdeeldheid en geweld. Zijn pogingen om de daders te begrijpen, leidden tot veel kritiek. Dit alles gebeurde vlak voordat hij gekozen zou worden als aartsbisschop van Canterbury in 2002, en zijn vermeende begrip voor de daders voedde de angst dat deze linkse intellectueel de Anglicaanse Kerk waarschijnlijk veel schade zou gaan berokkenen.

Zijn jaren als aartsbisschop waren in theologisch opzicht de meest vruchtbare van zijn leven. Hij had tijdens zijn werk in Wales al enkele essays verzameld in *On Christian Theology* (2000), een boek dat tot het beste, maar ook moeilijkste van zijn oeuvre behoort. In dit boek behandelt hij de grote onderwerpen uit de christelijke dogmatiek, zoals de triniteit, de openbaring, de incarnatie en de leer van de kerk. Maar behalve dat van de theologie beoefende hij nog vier andere genres. Allereerst schreef hij als aartsbisschop vanzelfsprekend veel teksten over spiritualiteit en gebed. In zijn boeken *Ponder These Things* (2002), *The Dwelling of the Light* (2003) en *Grace and Necessity* (2005) schrijft hij over kunstwerken als hulpmiddelen voor gebed en meditatie. Ook schrijft hij veel over literatuur, een van zijn grootste liefdes, en het valt op hoe hij, bijvoorbeeld in *Where God Happens* (2005), zijn teksten over de Bijbel aanvult met eigen verhalen, alsof de heilige Schrift zo overloopt in andere, verwante verhalen. In 2008 publiceerde hij een lijvig boek over Dostojevski. Een derde genre teksten is dat van het politieke commentaar. Hij werd in zijn functie veelvuldig uitgenodigd om zijn analyses van de maatschappelijke situatie te geven. De meeste van die teksten zijn verzameld in *Faith in the Public Square* (2012), dat u hier in vertaling voor u heeft. Een vierde genre, tot nog toe onvermeld gebleven, is dat van de poëzie. Rowan schreef vanaf zijn vroege jeugd graag gedichten en liederen, waarvan een deel is gepubliceerd in *The Poems of Rowan Williams* (2002). Men zou gemakkelijk kunnen denken dat deze aartsbisschop meer een kamergeleerde was dan een pastor of bestuurder – waar zou hij anders de tijd vandaan halen om al deze boeken te schrijven – maar dat was toch echt niet het geval. Naast het gebruikelijke bestuurswerk als aartsbisschop was hij bijvoorbeeld ook publiek zeer

actief in projecten voor de bestrijding van armoede en in overlegorganen voor de dialoog met joden en moslims.

Rowan zou tien jaar aartsbisschop van Canterbury zijn en deze jaren van zijn leven worden wel eens zijn 'Calvarie' genoemd, zijn jaren van afzien. De kritiek bij zijn afscheid in 2012 was niet gering. Volgens sommigen liet hij een verdeelde kerk achter en was hij niet in staat gebleken om de grote kerkelijke vraagstukken – vrouwelijke bisschoppen, homobisschoppen, de kerkelijke inzegening van het homohuwelijk – tot een oplossing te brengen. Hij had vanaf het begin van zijn loopbaan deelgenomen aan de discussie over homoseksualiteit. Volgens hem zou de kerk homoseksuele relaties kunnen erkennen als zij bereid was het Nieuwe Testament historisch-kritisch te lezen en nieuwe wetenschappelijke inzichten over menselijke seksualiteit zou omarmen. Maar een kerkelijke erkenning van deze relaties zou volgens hem ook alleen bedoeld moeten zijn voor relaties die gevormd zijn vanuit trouw en zorg voor de ander, en niet door de doelbewuste en veronachtzamende zelfzucht die volgens hem in het eerste hoofdstuk van Paulus' Brief aan de Romeinen wordt veroordeeld en als homoseksueel gedrag wordt afgewezen. In 1989 al gaf hij een berucht geworden lezing 'The Body's Grace',⁵ waarin hij veel uitgesprokener was dan hij later als aartsbisschop nog zou zijn:

Het wordt steeds moeilijker voor een homoseksuele persoon om eerlijk te zijn in de kerk. We hebben meegeholpen een klimaat te creëren waarbinnen geheimhouding wordt beloond, terwijl we op hetzelfde moment samenzwoeren met de hysterie van de roddelpers, aan wie we zo al diegenen die er niet in slagen hun geheim te bewaren, hebben overgeleverd.

Uit deze kerkelijke zelfkritiek heeft hij later als aartsbisschop wel de consequenties getrokken. Maar ondanks zijn pogingen om de kerkelijke discussie over homoseksualiteit te bevorderen, heeft hij pijnlijke confrontaties niet kunnen voorkomen zoals die plaatsvonden rondom de benoeming van Gene Robinson, de openlijk homoseksuele bisschop van New Hampshire in de Verenigde Staten, en de kandidatuur van Jeffrey John, die zich op verzoek van Williams besloot terug te trekken voor de positie als hulpbisschop van Reading. De aartsbisschop wilde voorkomen dat met dergelijke benoemingen algemene beleidsbeslissingen over homoseksuele priesters en bisschoppen genomen werden, voordat de discussie goed en wel gevoerd was. Bovendien werd er door de tegenstanders van deze benoemingen bedreigd met afsplitsing van de anglicaanse gemeenschap en dat heeft Williams koste

wat kost willen voorkomen. In de al genoemde lezing uit 1989 was hij ook bijzonder kritisch op het exclusieve karakter van het huwelijk:

Veel kwalijker is het om vast te houden aan een fantasieversie van het heteroseksuele huwelijk als het enige ideaal, terwijl uit de feiten blijkt dat ontzettend veel van deze 'gesanctioneerde' verbintenissen de context vormen voor geweld en destructief gedrag: seksuele relaties zijn niet gevrijwaard van morele gevaren en dubbelzinnigheid doordat ze voldoen aan een formeel sociaal-religieus criterium.

Dit citaat geeft aan dat Williams minstens bereid was om de betekenis van de kerkelijke erkenning van het huwelijk te heroverwegen. De inzegening van het heterohuwelijk is volgens hem geen vanzelfsprekende bescherming tegen de morele ambiguïteit die in dit kader juist aan homoseksuele relaties wordt toegekend. Tijdens zijn periode als aartsbisschop heeft hij niet kunnen tegenhouden dat de Anglicaanse Kerk zich in krachtige termen uitsprak tegen het homohuwelijk en opnieuw werd hem door de verschillende kampen zwak leiderschap verweten. Tegenstanders van het homohuwelijk hadden kritiek, omdat onder zijn bewind de erkenning plaatsvond van het geregistreerde partnerschap, en daarmee een acceptatie van homoseksuele relaties. De voorstanders waren teleurgesteld dat hij zijn eigen opvattingen niet heeft kunnen omzetten in beleid.

Dezelfde kritiek klonk naar aanleiding van de discussies rondom vrouwelijke bisschoppen. Rowan was een uitgesproken voorstander van vrouwen in het bisschopsambt, maar hij had wederom de zorg dat er voor de tegenstanders geen plaats meer zou zijn in de anglicaanse gemeenschap en wilde in ieder geval een schisma voorkomen. In een voordracht voor jonge anglicanen zei hij:

Ik zou heel graag vrouwen als bisschop willen zien, en wel zo gauw mogelijk... Ik deel de frustratie van veel mensen dat we verstrikt zijn geraakt in de pogingen om maximale steun ervoor te krijgen in de Anglicaanse Kerk en elke beweging in een bepaalde richting jaagt andere mensen een andere richting uit.

Tijdens de synode in 2012 spraken zowel hij als zijn opvolger Justin Welby zich nog eens in ferme termen uit voor de benoeming van vrouwen tot bisschop, maar het mocht niet baten. Het voorstel hiertoe kwam zes stemmen

tekort om de benodigde tweederdemeerderheid te behalen. Dit gebeurde enkele weken voor zijn aftreden en het was voor velen en niet in de laatste plaats ook voor hemzelf een dramatische en onverwachte afloop van zijn periode als aartsbisschop.

Toen hij zijn aftreden bekendmaakte, waren de meningen over hem sterk verdeeld. Sommigen prezen zijn intellect en zijn spiritualiteit, zijn werk voor de dialoog tussen christenen en moslims, zijn open gesprek met atheïsten en ongelovigen, en zijn progressieve politieke opvattingen die de kerk een moderner profiel hadden gegeven. Anderen bekritiseerden hem om zijn bemoeienis met de internationale politiek van de regering, zijn gebrek aan voortvarend leiderschap en zijn intellectuele wolligheid. De Britse krant *The Guardian* schreef in haar redactioneel over zijn aangekondigde afscheid als aartsbisschop, dat Williams vanzelfsprekend had gefaald, omdat dat nu eenmaal bij zijn functie hoorde: 'A good man, an impossible task.'⁶

4. GELOOF IN DE PUBLIEKE RUIMTE

Tijdens de periode dat hij aartsbisschop was, werd Rowan vaak gevraagd om lezingen te geven over politieke en maatschappelijke vraagstukken. Als vertegenwoordiger van de wereldwijde Anglicaanse Kerk, maar vooral ook als leider van de Britse staatskerk, werd hij betrokken bij actuele kwesties waarvan sommige op het eerste gezicht buiten het religieuze domein vallen. In het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw werden er behalve felle discussies over de islam ook politieke debatten gevoerd over het klimaat, de economie, mensenrechten en de verzorgingsstaat. Al deze thema's komen in dit boek uitvoerig aan de orde in afzonderlijke hoofdstukken die heel goed los van elkaar gelezen kunnen worden.

De benadering van Williams is origineel en fundamenteel. Hij dringt diep door tot in de kern van de zaak. Dat doet hij met behulp van veel nuances, die de teksten niet altijd even makkelijk leesbaar maken. Vanaf zijn jeugd had hij al een fascinatie voor ingewikkelde, niet eenvoudig op te lossen problemen. Hij heeft meerdere malen benadrukt dat nadenken over God en het verstaan van de christelijke boodschap complexe aangelegenheden zijn. Een van de kwaliteiten die hij bezit om met die complexiteit om te gaan, is de kunst van het luisteren. Luisteren is voor hem een fundamentele religieuze houding, een liturgische handeling om in de woorden van men-

sen Gods Woord te horen. Uit zijn biografie en zijn werk blijkt dat hij zich zeer goed kan verplaatsen in andermans positie en hij is dan ook prima in staat om de meningen van anderen te verwoorden. Hij doet dat echter soms op een manier waardoor het lijkt alsof hij de spreekbuis is van het andere kamp waarmee hij in gesprek is, en waarmee hij soms hartgrondig van mening verschilt. Dat maakt de teksten nogal eens verwarrend, omdat op bepaalde momenten niet altijd even duidelijk is wiens opvattingen er worden verwoord. De lezer moet bovendien vaak lang wachten tot Williams zijn punt maakt en tot die tijd alle gemaakte nuanceringen in oogenschouw blijven nemen. De teksten zijn deze inspanning overigens meer dan waard. Wie de argumentatie tot het einde toe volgt, heeft een grondige en ter zake doende behandeling van het thema gelezen. Zijn aanpak graaft veel dieper dan de gebruikelijke wijze waarop deze thema's over het algemeen in kranten en tijdschriften worden besproken. Bovendien gaan zijn conclusies veelal gepaard met constructieve voorstellen om tot meer begrip voor de andere partij te komen en om het gesprek met andersdenkenden en andersgelovigen open te houden en voort te zetten.

Als religieus denker is Williams prudent maar ook zelfverzekerd als het gaat om het inzetten van religieuze argumenten. Hij begint er meestal niet mee – dat hoeft wellicht ook niet, omdat het de toehoorders immers duidelijk was dat hier de aartsbisschop van Canterbury aan het woord was. Nergens krijgt men echter het gevoel dat hij om apologetische redenen zijn religieuze standpunten verdoezelt om zijn gehoor niet bij voorbaat af te stoten. Behalve dat het nu eenmaal niet zijn stijl is om zijn religieuze overtuiging onder stoelen of banken te steken, past dat ook niet bij zijn openlijk en vanzelfsprekend beleden geloof. Maar er is ook een belangrijke *theologische* reden waarom het religieuze argument niet van meet af aan op tafel komt. Voor Williams zijn het religieuze en het seculiere niet strikt van elkaar gescheiden. Het geloof hoeft daarom ook niet in stelling te worden gebracht als alternatieve of kritische zienswijze, of als vulling van een ideologische leegte die nu eenmaal het gevolg zou zijn van een wereldse of ongelovige kijk op de dingen. In plaats daarvan interpreteert hij de samenleving als een religieuze samenhang en verstaat hij het geloof als een politieke zaak. Die continuïteit tussen geloof en politiek brengt hij in dit boek aan het licht door consequent te zoeken naar de overeenkomsten tussen de taal en de motivaties van gelovigen en ongelovigen in de uiteenlopende maatschappelijke discussies.

Een dergelijke verzoenende denkstijl die eerder zoekt naar overeenkomsten dan naar de verschillen, zou de indruk kunnen wekken dat Williams niet

kritisch is of geen eigen, specifieke rol voor het christelijk geloof ziet weggelegd. Het tegendeel is echter het geval. Hij is met name kritisch op wat hij bestempelt als 'programmatisch secularisme', een politieke ideologie die elke publieke loyaliteit met een geloofsovertuiging uitsluit en verbiedt, en die van mensen verlangt dat zij in het openbaar beloven aan niets anders te gehoorzamen dan aan de seculiere staat. Behalve dat dit volgens Williams de burgers het recht ontzegt deel te nemen aan de samenleving vanuit hun diepste morele en religieuze overtuigingen, ontnemt het iedereen bovendien de mogelijkheid kritiek te leveren op de staat vanuit een andere overtuiging dan die welke de regering publiekelijk toestaat. In bijna alle hoofdstukken die volgen bekritiseert hij deze secularistische tendens in onze tijd. Hij ziet vervolgens het probleem onder ogen dat mensen met een religieuze affiliatie hebben wanneer ze moeten omgaan met een dubbele loyaliteit: aan de religie en aan de democratische en pluralistische staat. Zijn teksten zijn ook bedoeld om met dat probleem beter om te kunnen gaan.

De specifieke plaats van religies in de hedendaagse samenleving is in zijn visie niet alleen het democratische recht om eigen, particuliere overtuigingen te mogen ventileren. Het is voor hem vanzelfsprekend dat religies deel moeten kunnen uitmaken van het maatschappelijk gesprek over het gemeenschappelijke goed. En in dat gesprek zou een dominante religieuze of seculiere overtuiging in een land of cultuur nooit het laatste woord moeten hebben. Bovendien bieden geloofstaal en de theologische reflectie daarop volgens Williams een zienswijze die niet in andere vormen van spreken kan worden gehoord. In een debat over de economische crisis bijvoorbeeld kunnen gelovigen naar zijn mening de aandacht richten op de mysterieuze en unieke wijze waarop het economische leven ruimte kan bieden aan iedereen om te geven en te delen in een humane gemeenschap die past in een goddelijk heilsplan. Gelovigen belichamen volgens Williams het algemene gegeven dat mensen in een economisch systeem verantwoordelijk kunnen zijn, dat ze aanspreekbaar zijn op hun integriteit, en dat ze in plaats van enkel door wetten in toom gehouden te moeten worden, zich ook anderszins geroepen voelen om de gemeenschap in stand te helpen houden.

Rowan Williams heeft zijn hele leven gehoor willen geven aan een roeping die volgens hem van God uitgaat en die de samenleving vormt en in stand houdt. Hij heeft er zich zo door laten aanspreken dat het hem in staat heeft gesteld tot dialoog met andersdenkenden en andersgelovigen. Die fundamentele openheid voor Gods aanspraak in het horen van de ander is ook zijn achilleshiel gebleken. Hij was niet altijd in staat om zijn politieke over-

tuigingen te verwezenlijken, omdat hij in de tegengeluiden een stem hoorde die het eigen gelijk ondergeschikt maakte aan de gemeenschap en de vrede. Het publieke domein is de ruimte waarin hij de vrede als religieuze opdracht heeft ervaren en nagevolgd. In een van zijn gedichten, over de beroemde icoon van de Russische schilder Andrej Roeblov, beschrijft hij hoe hij die opdracht ziet:

Roeblov

Die dag kwam God, bleek van de grauwe steppe,
ogen half dicht tegen de wind, en zei:
Kleur me, adem je bloed in mijn mond.

Ik zei: Hier is het bloed van heel ons volk,
dit zijn hun kneuzingen, blauw, bruin en paars,
goudgeel, en van de dood het groene waas.

Hier zijn de bonte pijnen van het vlees,
Ik zal u laten blozen, met de striemen
van de geboorte, (god), zal ik u slaan.

Ik wortel u voor eeuwig in het woud,
onder de zon bak ik van berkenbast
uw brood, en nimmer laat ik u meer gaan

Naar 't witte zand, de dorre woestenij.
Voortaan spreken we samen, eten samen
hetzelfde brood, we zitten samen aan.⁷

LITERATUURLIJST

A. WERKEN VAN ROWAN WILLIAMS**Over theologie**

- Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology* (Norwich 2007)
Tokens of Trust: An Introduction to Christian Belief (Norwich 2007)
Why Study the Past? The Quest for the Historical Church (Londen 2005)
On Christian Theology (Oxford 2000)
Christ on Trial: How the Gospel Unsettles Our Judgement (Londen 2000)
Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology (Edinburgh 1999)
Arius: Heresy and Tradition (Londen 1987)
Resurrection: Interpreting the Easter Gospel (Londen 1982)
Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor (Bramcote 1982)
The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross (Londen 1979)

Over spiritualiteit en gebed

- Choose Life: Christian and Easter Sermons in Canterbury Cathedral* (Londen 2013)
A Silent Action: Engagements with Thomas Merton (Louisville 2011)
Silence and Honey Cakes: The Wisdom of the Desert (Oxford 2003)
The Dwelling of the Light: Praying with Icons of Christ (Norwich 2003)
Ponder These Things: Praying with Icons of the Virgin (Norwich 2002)
Love's Redeeming Work: The Anglican Quest for Holiness (Oxford 2001)
Open to Judgement: Sermons and Addresses (Londen 1994)
Teresa of Avila (Londen 1991)

Over kunst en literatuur

- The Lion's World: A Journey Into the Heart of Narnia* (Londen 2012)
Dostoevsky: Language, Faith and Fiction (Londen 2008)
Where God Happens: Discovering Christ in One Another (Londen 2005)
Grace and Necessity: Reflections on Art and Love (Londen 2005)
Christian Imagination in Poetry and Polity: Some Anglican Voices from Temple to Herbert (Oxford 2004)

Over politiek en maatschappij

- Faith in the Public Square* (Londen 2012)
Crisis and Recovery: Ethics, Economics and Justice (Londen 2010)

The Worlds We Live In: Dialogues with Rowan Williams on Global Economics and Politics (Londen 2005)

Writing in the Dust: Reflections on 11 September and its Aftermath (Londen 2002)

Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement (Edinburgh 2000)

The Truce of God: Peacemaking in Troubled Times (Londen 1983)

Poëzie

Headwaters: Poems by Rowan Williams (Oxford 2008)

The Poems of Rowan Williams (Oxford 2002)

After Silent Centuries (Oxford 1994)

B. WERKEN VAN ROWAN WILLIAMS IN NEDERLANDSE VERTALING

Tekens van vertrouwen: Een inleiding in het christelijk geloof (Heeswijk-Dinther 2013)

Waar het licht woont: Bidden met Christusiconen (Kampen/Averbode 2007)

C. WERKEN OVER ROWAN WILLIAMS

Andrew Goddard, *Rowan Williams: His Legacy* (Oxford 2013)

Benjamin Myers, *Christ the Stranger: The Theology of Rowan Williams* (Londen 2012)

Rupert Shortt, *Rowan's Rule: The Biography of the Archbishop* (Londen 2008)

Mike Higton, *Difficult Gospel: The Theology of Rowan Williams* (Londen 2004)

Rupert Shortt, *Rowan Williams: An Introduction* (Londen 2003)

Inleiding

Van elke aartsbisschop van de Anglicaanse Kerk wordt verwacht dat hij op een of andere manier commentaar geeft op actuele kwesties, of hij dat nu leuk vindt of niet. Daarin zal hij natuurlijk volgens velen falen. Als hij zich beperkt tot bespiegelingen die sterk gebaseerd zijn op de Bijbel, dan zal men dat irrelevant en een platitide vinden. Als hij zich met seculiere zaken bezighoudt, zal men zeggen dat hij niet over voldoende specifieke sociologische, economische of internationaal-politieke expertise beschikt om serieus genomen te worden. Verwijzingen naar de populaire cultuur leiden tot het verwijt van oppervlakkigheid. Alles wat lijkt op een nauwkeurige academische analyse is natuurlijk onbegrijpelijk en zelfgenoegzaam elitair gedrag. Aandacht voor wat velen zien als traditionele morele overwegingen van de kerk (en dan gaat het meestal over seksuele ethiek en het gezin, hoewel het ook steeds vaker gaat over vragen rond het levenseinde), versterkt de mythe dat christenen geïnteresseerd zijn in slechts enkele ethische kwesties. Elke interesse in andere ethische vraagstukken levert de aartsbisschop het verwijt op dat hij de bekende heilige principes van het geopenbaarde geloof niet wil bevestigen, en dat hij niet het goede voorbeeld geeft.

Welnu, zo leren aartsbisschoppen incasseren en soms worden ze er zelfs opstandig van. Een religieuze overtuiging en in het bijzonder het christelijk geloof, is geen vage filosofie. Het is een voortdurend vragen naar de mens en zijn lot. Daarom blijft de betekenis van de geloofsleer voor ons publieke leven van belang. Zelfs als dat leidt tot bemoeienis met onderwerpen waarover experts het nadrukkelijk en op uiterst technisch niveau met elkaar oneens zijn (een dergelijk risico doet zich immers wel vaker

voor in de wereld van de journalistiek). Als het waar is dat de wereld geheel afhankelijk is van de vrije gave van God, en dat Gods handelen en aanwezigheid twee millennia geleden op unieke wijze in de vorm van een mensenleven in de geschiedenis zijn verschenen, dan heeft dat implicaties voor ons denken over de wereld en het menselijk leven. Daarbij valt niet te vermijden dat we op onvoorziene problemen stuiten. Hopelijk zijn enkele van de onvermijdelijke fouten die we dan maken interessant genoeg om iemand anders te helpen om met een beter antwoord te komen. De hoofdstukken van dit boek zijn het resultaat van het feit dat ik dit soort risico's nam. Ze zijn stuk voor stuk vatbaar voor de kritiek die ik al schetste. Ze vormen geen overzicht van de politieke theologie, maar slechts een reeks doorwrochte voorbeelden van de zoektocht naar de verbanden tussen verschillende publieke kwesties en de fundamentele geloofsopvattingen over schepping en verlossing van waaruit christenen (naar ik hoop) hun gedachten over wat dan ook ontwikkelen.

Dat gezegd hebbende: nu ik ze nog eens overlas, vond ik meerdere dwarsverbanden die een algemene theorie over geloof en de sociale orde zouden kunnen vormen. We horen de laatste tijd veel over de gevaren van een 'agressief secularisme'. De bijtende antichristelijke retoriek van sommige bekende intellectuelen is nog altijd nadrukkelijk hoorbaar in onze samenleving. Wat ik echter in sommige hoofdstukken probeer te zeggen, is dat deze kritiek op het geloof *niet* ons enige probleem is, en er is zeker geen sprake van 'vervolging', zoals soms emotioneel wordt beweerd. Het gaat vooral om een reeks misverstanden die religieuze groepen en hun vijanden vaak delen. Bijvoorbeeld: er wordt vaak aangenomen dat we allemaal weten wat 'secularisme' of 'secularisatie' betekent. Maar het gaat duidelijk om meer dan één idee of proces. Er is een uitvoerig debat gaande over de vraag of we een 'geseculariseerde' samenleving zijn op de manier zoals die term zo'n veertig jaar geleden werd gebruikt. Als het enkel een kwestie is van publiek respect en steun voor traditionele religieuze praktijken, dan is het ongetwijfeld zo dat men sinds de jaren zestig in het grootste deel van West-Europa minder vaak publiekelijk zijn religieuze orthodoxie beleeft. Maar als het gaat om het voortbestaan van het volksgeloof en de gewoonten die daarbij horen, en om de aannames van niet-materiële machten en bovennatuurlijke wezens, dan zijn we nog lang niet zo 'onttoverd' als sommigen denken. Het publieke ritueel bestaat nog altijd en vernieuwt zichzelf voortdurend, denk maar aan de bloemen langs de weg op de plaats van een ongeluk. Je kunt het noemen wat je wilt, maar 'seculier' is toch niet de beste omschrijving van onze huidige toestand.

Bovendien is 'secularisme' als term nogal ongrijpbaar. Ik heb al vaker beweerd dat we onderscheid moeten maken tussen 'procedureel' en 'programmatisch' secularisme. Procedureel secularisme is de seculariteit zoals die bijvoorbeeld door de regering van India tot deugd is verheven: een publiek beleid dat aan geen enkele religieuze groep voordelen of een voorkeursbehandeling geeft ten opzichte van andere. Volgens dit principe beschouwt de staat zichzelf als toezichthouder op de verschillende religieuze gemeenschappen. Hij helpt deze, waar nodig, samen de vrede te bewaren zonder te verlangen dat zijn ambtenaren een bepaald geloof belijden, en zonder een van de gemeenschappen een wettelijk gunstigere positie te garanderen. Programmatisch secularisme is wat vaak, maar niet altijd terecht, wordt beschouwd als het Franse model, waarin elke publieke manifestatie van welke religieuze loyaliteit dan ook, verboden is. Zo kan iedereen deelnemen aan een duidelijk publieke loyaliteit aan de staat, zonder dat dit gekleurd is door persoonlijke overtuigingen. In dit model zijn alle tekenen van persoonlijke overtuigingen rigoureuus uit de openbare ruimte verbannen.

Het eerste type secularisme of seculariteit vormt niet echt een probleem voor christenen. Integendeel, men zou zelfs kunnen stellen dat de christelijke kerk zelf verantwoordelijk is voor het onderscheid tussen enerzijds gemeenschappen die van zichzelf menen dat ze bestaan dankzij een goddelijke macht, en anderzijds de *politieke* gemeenschappen. Het vroege christendom ontnam het Rijk zijn aureool en introduceerde zo een ongelooflijk complicerende factor in het Europese politieke leven: het idee van twee typen collectieve loyaliteit, waarvan de een wel eens fundamenteler zou kunnen zijn dan de ander.

Programmatisch secularisme is daarentegen *wel* een probleem. Het creëert een nieuwe, exclusieve openbare orthodoxie, en gaat uit van de vooronderstelling dat er eigenlijk maar één soort loyaliteit mogelijk is. Loyaliteit aan je geloof is een kwestie van persoonlijke voorkeur en misschien is het zelfs een bijzonder krachtige, persoonlijke emotie. Dit kan echter nooit naast de loyaliteit aan de staat staan, naast de publieke orde van rationele personen, die geacht wordt neutraal te zijn. Dat levert twee belangrijke problemen op. Het ene is dat op deze manier de meest intieme en bepalende morele inspiratie van veel mensen wordt gereduceerd tot het niveau van de persoonlijke keuze, tot de keuze van een levensstijl als het ware. En dat leidt tot een uitholling van de structuur van het publieke debat en van de morele passie. Het andere is dat zonder respect voor de mogelijkheid om *kritiek te uiten* op de staat – omdat de waarheid immers niet verandert bij de verkiezingen –

en zonder de mogelijkheid om sommige zaken die volgens de staat redelijk of evident zijn ter discussie te stellen, de kans op radicale sociale veranderingen geringer wordt. Dat lijkt misschien geen erg belangrijke kwestie in liberale democratieën, maar de geschiedenis van de afgelopen eeuw zou ons eraan moeten herinneren dat we in tijden van politieke crisis en teloorgang moeten weten welke middelen er zijn waarmee we ons kunnen verzetten tegen datgene wat volgens een overheid 'rationeel' is.

Welnu, dit alles heeft implicaties, zowel voor de manier waarop de staat omgaat met vraagstukken rond de godsdienstvrijheid, als voor het fundamentele staatsmodel waar we mee werken. Een staat die consequent samenwerkt met verschillende religieuze groepen, om zo optimaal gebruik te maken van hun middelen voor het algemeen welzijn en om conflicten te beperken, is een staat die een bescheiden taakopvatting heeft. Om een formulering te gebruiken die in dit boek nog vaker terug zal komen: deze staat ziet zichzelf als een 'gemeenschap van gemeenschappen' in plaats van als een monopolistische soevereine macht. Dat zou een christen op het idee kunnen brengen dat een pluralistisch model van het sociale leven met veel gedecentraliseerde en coöperatieve activiteit, beter aansluit bij de realiteit van het leven van de kerk, dan een sterk hiërarchisch gestructureerd model. Ondanks de lange flirt van de kerk met het absolutisme, zowel in Europa als elders, hebben enkele van de meest invloedrijke christelijke politieke theologen, met name Augustinus en Thomas van Aquino, ideeën naar voren gebracht die dit pluralistische ideaal dicht benaderen. Bovendien is dit geen visie die in de huidige context het exclusieve eigendom is van links of rechts. En dat is een goed teken als de kerk zoals Karl Barth het omschreef, een 'onbetrouwbare bondgenoot' wil blijven voor alle politieke systemen.

Dat roept belangrijke ethische vragen op, namelijk hoe we het publieke fatsoen en respect dat blijkt geeft van deze pluralistische overtuiging kunnen garanderen, en hoe we de diversiteit kunnen koesteren, zonder getto's te maken. Sommige van deze essays gaan over deze kwesties die spelen bij de vraag of we wetten tegen blasfemie nodig hebben, en bij het gesprek over 'multiculturalisme'. Als er een eerlijke interactie moet kunnen plaatsvinden tussen de gemeenschappen in een complexe samenleving, dan mogen we er niet van uitgaan dat het pluralistische ideaal een volledige afwezigheid vereist van elke vorm van kritiek tussen gemeenschappen of door de staat. Pluralisme is meer dan alleen een krampachtige of beleefde onduidelijkheid. *Discussie* is essentieel voor het functioneren van een democratische staat en religie hoort daarbij betrokken te zijn, in plaats van voortdurend

het recht op te eisen om niet te worden beledigd. Tegelijkertijd is er een sterke gemeenschappelijke cultuur van gewoon fatsoen en respect nodig, *en* een sterk besef dat de kritiek op bepaalde religieuze overtuigingen of praktijken kan overkomen als eenvoudigweg de vooroordelen van de machtingen. Woorden en beelden die, hoe onaangenaam ook, onschuldig aanvoelen voor een gevestigde gemeenschap, kunnen veel bedreigender aanvoelen voor een minderheid. Daarnaast is er een stevige *theologische* scholing nodig: religies geloven dat ze bestaan omdat er nog iets anders is dan een menselijke macht en het menselijk initiatief, en dat *zou* moeten betekenen dat ze zich minder zorgen maken over hun voortbestaan of hun succes, en dat ze minder snel geneigd zijn om geweld of dwang te gebruiken om hun positie te verzekeren. We weten allemaal dat het er vaak niet zo uitziet. Het idee dat religie kan vertrouwen op heel iets anders dan dwang, is eigenlijk een belangrijk thema in alle grote religies, en moet steeds weer opnieuw worden benadrukt. Vooral omdat religies regelmatig worden blootgesteld aan (en toegeven aan) de verleiding om zich in te laten met geweld en imperialistische ambities.

Het besef dat mensen beperkt en afhankelijk zijn, is voor religieuze mensen niet vernederend en geeft ze geen gevoel van machteloosheid. Het is enkel een erkenning van hoe de dingen zijn. Zoals elk ander begrip van de waarheid, is dat een bevrijdend inzicht, omdat het ons verlost van het streven naar het onhaalbare doel van de totale controle van de mens over zijn lot. Dat heeft overduidelijk gevolgen voor de uitdagingen waarmee we geconfronteerd worden op het gebied van het milieu. Veel milieuactivisten dringen er bij gelovigen op aan om duidelijkere religieuze geboden te formuleren voor onze verantwoordelijkheid voor het milieu. Ongeacht hoe de specifieke wetenschappelijke voorspellingen over de klimaatverandering ook luiden, we kunnen het er toch snel over eens worden dat een versobering van de consumptie en een beperking van de vervuiling nodig is. Zoals ik heb gesteld in navolging van veel theologen, levert het idee in het christelijke denken van een zekere 'sacramentele' kwaliteit van de materiële wereld, zoals die is aangenomen door Christus en ritueel wordt gebruikt door zijn kerk, hiervoor enkele duidelijke imperatieven op. Het is ongefundeerd om de kerk ervan te beschuldigen dat zij wat dit betreft slaafs de mode volgt. Een flink aantal theologen en christelijke intellectuelen (verschillende denkers van de oosters-orthodoxe traditie, en T.S. Eliot en C.S. Lewis dichter bij huis) hielden zich hiermee bezig, lang voordat het modieus werd om over ecologie te spreken. En het is dezelfde overweging die onze reactie op de economische crisis zou moeten bepalen. Daarin is opnieuw sprake

van een mythologie van de controle en de gegarandeerde veiligheid die, in combinatie met de illusie van de onbeperkte materiële groei, het sociale en politieke leven in een toenemend aantal landen vergiftigt. Geen theoloog heeft automatisch verstand van economie, maar er is sprake van een ethisch perspectief dat duidelijk is geworteld in de theologie en dat ons verplicht kritisch te blijven over de valse beloften van de afgelopen decennia. Het verplicht ons bovenal om steeds de lastige vraag te stellen *waarom* we groei willen, en van welk model van welzijn we eigenlijk uitgaan in onze economie. Zonder een antwoord op die vraag begeven we ons in die 'virtual reality' die nu juist de financiële ramp in de afgelopen jaren heeft gecreëerd en in stand heeft gehouden. Dit zou ons bovendien een duidelijk houvast moeten geven wanneer we nadenken over wat we nu precies bedoelen met 'ontwikkeling' in landen met slecht functionerende of onderontwikkelde economieën.

Dit was een poging om te beschrijven hoe sommige van de uiteenlopende thema's waarover dit boek gaat, onderling met elkaar verband houden. Deze verhandelingen worden echter omsloten door het eerste en het laatste hoofdstuk van deze bundel. Ik wil dan ook eindigen met een paar woorden over deze hoofdstukken, omdat ze naar mijn idee de meest fundamentele punten verwoorden. Ten eerste: als er één alternatief is voor het programmatistische secularisme dat het nut van zaken definitief wil uitdrukken in termen van winst en functionaliteit, dan is het wel de erkenning dat er meer aan de hand is met alles en iedereen dan ik zelf kan beheersen of begrijpen. Wat ik zie is al 'gezien' door en verhoudt zich tot een of andere realiteit die onmetelijk veel afwijkt van het zelf dat ik denk te kennen, en zelfs van de som van alle zelden zoals ik. Zo kunnen we enigszins begrijpen wat het woord 'heilig' zou kunnen betekenen. En ten tweede: dit ten volle begrijpen is wat Wittgenstein ooit omschreef als 'wanneer een concept je wordt opgedrongen'. Uitkomen bij een geloof in God is zelden het resultaat van één enkele redenering. Veel waarschijnlijker is het de uitkomst van datgene wat je doet besluiten om de fictie van de controle los te laten, van het idee dat je je lichaam, je wereld, je toekomst of wat dan ook 'bezit'. Een dergelijk laten-gaan maakt het mogelijk om de verantwoordelijkheid te nemen voor betekenisvol handelen, handelen dat getuigt van de aanwezigheid van het fundamentele *geven* waarop de wereld berust. Het houdt bovendien in dat je verantwoordelijkheid neemt voor de ander, voor wie lijdt, voor diegenen die zinloosheid ervaren. Dit kan alleen (als het al kan) goed uiteen worden gezet in levensverhalen die laten zien wat daarbij komt kijken. Mijn laatste woord in dit boek gaat dan ook over een specifiek leven dat door zijn

aard vraagtekens plaatst bij alle reductionistische visies op de menselijke identiteit. Deze bundel bevat veel materiaal dat op het eerste gezicht wat abstract lijkt. Maar de hele argumentatie zou leeg zijn als we geen verhalen konden vertellen als dat van Etty Hillesum: als er personen zijn die een dergelijke ruimte voor God maken in hun leven, onder omstandigheden zo extreem als die waaronder zij leefde en stierf, welk soort samenleving en welke vorm van publiek debat geven ons dan de ruimte om toch in elk geval iets te begrijpen van waarom zij staat (en knielt) waar ze staat? Een samenleving waarin de christelijke verbeelding zover is weggekwaaid dat ze bijna is verdwenen, zal ons die ruimte niet bieden. We kunnen ons maar beter realiseren hoeveel we verliezen en onbesproken laten, en hoe groot de belofte is van een verhaal en een praktijk als deze.

Alle hoofdstukken van dit boek zijn oorspronkelijk uitgesproken als lezing. Ik heb geen moeite gedaan alle sporen van het gesproken woord uit te wissen, maar ik heb wel alle verwijzingen verwijderd die te zeer door tijd of plaats werden bepaald om nu nog begrijpelijk te zijn voor de lezer.

Veel mensen hebben direct en indirect aan deze stukken bijgedragen. Madeleine Bunting, Partha Dasgupta, Conor Gearty, John Milbank, Oliver O'Donovan, Bhikhu Parekh, Raymond Plant, Saskia Sassen, Richard Sennett en Andrew Shanks zullen er allen ideeën in herkennen die ze in de loop van de jaren met me hebben gedeeld, of die ze in me hebben aangewakkerd, en zoals altijd blijft wijlen Gillian Rose van magistraal belang.

Onder mijn voormalige en huidige collega's in Lambeth Palace waren Kay Brock, Rachel Carnegie, Helen Dawes, Marie Papworth, Richard Chapman, Jeremy Harris, Toby Howarth, Jonathan Jennings, Christopher Jones, Tim Livesey, David Marshall en Guy Wilkinson onvermoeibaar in hun nuttige commentaar op het materiaal en met hun suggesties voor verbeteringen. Met name Jonathan Goodall heeft bijzonder veel moeite gedaan om deze verzameling tot stand te brengen en te ordenen, en ik ben hem daarvoor enorm veel dank verschuldigd, zoals voor zoveel andere zaken. Mijn welgemeende dank gaat bovendien uit naar Robin Baird-Smith van Bloomsbury/Continuum voor zijn niet-aflatende enthousiasme en bemoedigingen.

Rowan Williams

juni 2012

DEEL EEN

HET SECULARISME EN ZIJN BEZWAREN

1.

Heeft het secularisme gefaald?

We kunnen de vraag naar het 'falen' van het secularisme op twee manieren benaderen. Je kunt het betreuren dat het secularisme er niet in is geslaagd om tot de verbeelding van de mensen te spreken. Het secularisme is tot nu toe een enorm sociaal en ideologisch project geweest, maar nu lijkt het op de terugtocht vanwege de terugkeer van religieus fanatisme. We leven dan misschien niet in een theocratische staat, maar de wereldwijde politieke agenda wordt wel bepaald door de belangen van religieuze gemeenschappen, meestal joden, moslims en hindoes. Het secularisme is er niet in geslaagd deze ongetemde hartstochten tot de privésfeer terug te dringen. Voor secularisten is het des te belangrijker zich te verzetten tegen pogingen om het religieuze spreken opnieuw in het openbare debat te introduceren. Zij zien een duidelijk verband tussen 11 september en de controverse rond scholen op religieuze grondslag. Ze vinden dat het secularisme op dit gebied niet mag falen als we niet willen vervallen tot ernstige sociale onlusten, die gerechtvaardigd worden vanuit de (rationeel) meest onweerlegbare gronden.

Er is echter een andere reden om bezorgd te zijn en die wordt echt niet alleen verwoord door mensen die een gevestigd belang hebben bij religieuze instellingen. Het is een zorg die steeds weer opkomt wanneer wij (welspraakende Noord-Atlantische burgers) getuige zijn van een barbaarse daad die naar ons idee alle grenzen te buiten gaat. Dat kan een bijzonder afschuwelijke moord zijn (op een kind door een kind, of op een kind door een

ouder), een verhaal over genocide, of hevig terroristisch geweld. Beschikken wij, zo vragen we ons dan af, eigenlijk wel over de woorden om over *het kwaad* te spreken? Is er in de moderniteit eigenlijk wel ruimte voor het kwaad, of slechts voor een zwak begrip van goed en slecht, of erger nog van progressief en reactionair of van nuttig en overbodig? Als dat het geval is, heeft het secularisme als noodzakelijk bijproduct van de moderniteit ons in linguïstisch opzicht verarmd. We zijn kwetsbaar omdat we volstrekt niet in staat zijn de meest bedreigende zaken om ons heen te benoemen. ‘Het kwaad’ is dan niet meer dan een tamelijk triviale, emotionele manier om te spreken over dingen die we haten, vrezen of waarover we gewoon onze afkeur willen laten blijken (zoals Amerikaanse presidenten dat zo graag doen), in plaats van een herinnering aan – ja, waaraan eigenlijk? Misschien wel aan het feit dat er aspecten van het menselijk gedrag zijn die we alleen kunnen begrijpen door te zeggen dat we ze niet begrijpen, een besef dat niet alle motieven zijn te herleiden tot iets dat we ‘redenen’ zouden kunnen noemen.

Dit alles is inmiddels bijzonder actueel geworden. Hoewel het nogal afgezaagd is om te zeggen dat ‘alles is veranderd’ op 11 september 2001 (hetgeen er feitelijk op neerkomt dat er nogal veel veranderd is voor dat kleine deel van de mensheid dat niet dagelijks wordt blootgesteld aan ondraaglijk geweld), vormden de gebeurtenissen van die dag wel aanleiding tot een enorme verbijstering over geloof, moraal en tragedie. Naar mijn idee kunnen we deze verbijstering enigszins wegnemen, maar dan is het wel nodig dat we afstand nemen van een flink aantal clichés over het heilige en het seculiere, en dat we misschien wat minder snel onze zorg uitspreken over een theocratie. We zullen nauwkeuriger moeten kijken naar de taal van ‘het seculiere’ en die in verband brengen met enkele fundamentele overwegingen op het gebied van de ethiek en de kunsten. Kort samengevat zou dit onderzoek ertoe kunnen leiden dat juist het gevoel van linguïstische verarming ons helpt begrijpen waarom het ‘procedurele’ secularisme van de westerse moderniteit heeft gefaald. Maar daarover later meer.

Secularisme is niet zo eenvoudig te definiëren, dat mag uit het voorafgaande duidelijk zijn geworden. Secularistische protocollen voor het openbare leven vooronderstellen dat onze houding ten opzichte van elkaar in de publieke sfeer moet worden bepaald door factoren die op geen enkele manier verwijzen naar machten of krachten voorbij het tastbare. Idealiter wordt onze houding dus bepaald door wat we kunnen afspreken en handhaven. Sommige groepen zullen overtuigingen hebben die niet toelaatbaar zijn in