

Theo L. Hettema

Delen in Gods wijsheid

John Milbank en de Radical Orthodoxy als nieuwe oriëntatie in de theologie

Verschenen in: *Theologisch Debat* 3 nr. 4 (dec. 2006) 7-12.

Sinds de jaren negentig van de twintigste eeuw is er in de theologie een beweging ontstaan die bekend is geworden onder de naam 'Radical Orthodoxy'.¹ Over deze beweging schrijft de Engelse theoloog Fergus Kerr: 'Radical Orthodoxy, of je er nu van houdt of het haat (en er zijn er heel wat die dat doen!), is het enige interessante verschijnsel op het Britse theologische toneel.'² Uit dat citaat gaat in ieder geval het 'houden van' of 'haten' op. In de afgelopen maanden heb ik heel wat collega-theologen aangesproken over de beweging van RO, en dan vooral blijken van instemming of van briesende verontwaardiging gezien; een neutrale tussenweg lijkt niet mogelijk te zijn.

Ik neig ertoe om Kerrs bewering te vertalen naar de Nederlandse theologie. Een paar jaar geleden maakte ik me in enkele gremia druk over futloosheid in de Nederlandse theologie.³ Wanneer nu een theologische beweging zulke reacties oproept, dan kan ik in ieder geval constateren dat die futloosheid verdwenen is. In theologisch Nederland leek een radicale theologie tot voor kort verbonden te zijn met een links Barthianisme, waarin een kritische onderscheiding tussen God en wereld verbonden werd aan een kritische scheiding tussen kerk en maatschappij. En dan is er nu ineens een theologie die zo'n beetje alles beweert wat Barth verboden heeft, zonder dat het verwijt van een reactionaire theologie aan de RO gemaakt kan worden.⁴ Dat leidt tot reacties die de gematigdheid van het Nederlandse poldermodel overstijgen. Alle reden dus om de RO aan een nadere beschouwing te onderwerpen. In dit artikel wil ik daarom verwoorden wat voor mij de theologische waarde van deze beweging is. Wat zijn nu precies de markerende theologische kenmerken, waardoor RO zulke felle reacties oproept?

De behandeling van deze vraag verricht ik met enige beperkingen. Allereerst ontbreekt het mij aan de kennis en het overzicht om over het geheel van de beweging van RO iets te kunnen zeggen. Ik richt mij vooral op een auteur uit de RO van wie ik het meeste gelezen heb, de Engelse theoloog John Milbank. Milbank is, samen met Graham Ward en Catherine Pickstock, de drijvende kracht achter de beweging van RO.⁵ Op het moment is hij hoogleraar aan de Universiteit van Nottingham, waar hij de drijvende kracht is achter het Centre of Theology and Philosophy, dat een podium vormt voor de theologie van RO.⁶ Zijn *Theology and Social Theory* (1990) heeft de richting aangegeven voor wat nadien als Radical Orthodoxy door het leven is gegaan. Bij deze concentratie op Milbank noem ik nog een beperking. De beweging van RO was mij al enkele jaren enigszins bekend, maar echt geraakt door de thema's van de RO ben ik vooral door het recente werk van Milbank, vooral waar hij put uit de Russische filosofische traditie van het begin van de twintigste eeuw. Voor mij ligt het belang van Milbank in dat latere werk, en dat scheidt een andere positie dan die van de lezer die Milbank vanaf diens *Theology and Social Theory* gevolgd heeft.

Op het gebied van de 'vroege' Milbank, het geheel van de beweging van RO, en haar relatie tot theologen als Augustinus en Barth is mijn co-auteur, Maarten Wisse, veel meer een expert dan ik. Zo ontstaat er voor de lezer een uitgebreid palet om kennis te nemen van Milbank en de RO en zich hierover een mening te vormen: allereerst door mijn weergave van thema's uit de RO hieronder en mijn verwijzing naar een recent artikel van Milbank, en vervolgens door de repliek van Wisse, die zich op een aantal basale punten niet kan vinden in de RO.

Radicale heroriëntatie

De benaming ‘Radical Orthodoxy’ drukt een radicale heroriëntatie op de orthodoxe theologie uit. Dat wekt de suggestie van een conservatieve theologie, die zich richt op de oorspronkelijke bronnen, om daarmee allerlei moderne verwatering van zich te doen.⁷ Zo geldt dat niet voor de RO, die volop leeft van het gesprek met postmoderne denkers. Met de postmoderne theologie deelt RO de overtuiging dat een funderingsdenken met God als bovennatuurlijke werkelijkheid niet meer te poneren valt. Maar de RO kan niet leven met de consequenties die de postmoderne theologie verbindt aan een niet-funderingsdenken: het ver doorgetrokken pluralisme, de idee dat er geen enkele eenheid mogelijk of wenselijk is, de vermenigvuldiging van betekenissen die doel van het interpreteren wordt. De RO stelt daar tegenover de overtuiging dat de mens participeert in een goddelijke werkelijkheid, die eenheid geeft aan het bestaan van mens en kosmos. Dat is een volop theologische stellingname. De RO is geen filosofie met een randje theologie, maar wil voluit een theologische basisstelling verwoorden in alle facetten van het denken.

Als de RO dan niet zomaar een postmoderne theologie is, is het dan wel een moderne theologie, dat wil zeggen: is het een theologie die staat in de West-Europese traditie van individualiteit, rationaliteit en subjectiviteit, zoals die in Renaissance, Verlichting en Romantiek gestalte heeft gekregen? Net als bij het postmoderne is het antwoord: de RO verstaat zich wel met de moderne filosofie en theologie, maar is nadrukkelijk niet modern. Dat wil zeggen: ze gaat niet akkoord met de seculiere teneur van de westerse moderniteit, waarin het religieuze en het wereldse van elkaar worden gescheiden. Tegen het seculiere denken in noemt ze zichzelf ‘post-seculier’. Ze wil een theologie bieden die aan de seculiere scheiding voorbij gaat. Nu is dat ‘post-seculiere’ wellicht een modieuze denksfeer, die op het moment in de lucht hangt, zal mijn opponent in dit debat betogen. Maar voor de RO is een post-seculier denken geen populair meepraten met een hedendaagse intellectuele sfeer, maar een wezenlijk element. In het weigeren van de scheidingen die het seculiere denken aanbrengt, ziet de RO namelijk haar fundamentele oriëntatie op de orthodoxie, als het denken van de kerk ‘van alle eeuwen’. ‘Orthodoxie’ betekent hier dus niet een theologisch conservatisme, maar een theologisch denken dat zich baseert op theologische noties die in de kerkelijke traditie zijn ontwikkeld vanaf de vroegste tijd, en juist in de premoderne tijd. We zien bij de theologen van de RO een nieuwe oriëntatie op de kerkvaders en op noties uit de kerkelijke orthodoxie. Bij deze premoderne bronnen wordt een visie op God en werkelijkheid uitgedrukt die met de seculiere scheiding van de moderniteit verloren is gegaan.

Natuur en genade

De RO beoogt dus radicaal terug te gaan tot de orthodoxe wortels van het christelijk geloof, met de welbewuste agenda daarmee iets radicaal anders te bieden dan de huidige theologie. Hoe vult de RO die agenda in? Ik noem drie niveaus waarop de RO haar profiel uiteenzet: ontologie, epistemologie en het maatschappelijk bestel.⁸

Ik begin met het meest fundamentele niveau van de ontologie. Daarin staat voor de RO het woord participatie centraal. Als er een niet-gescheiden werkelijkheid is, dan participeert God in de werkelijk en de werkelijkheid in God. Voor de participatiegedachte richt de RO zich op het neoplatonisme, waar de notie van participatie (*methexis*) vanaf Plato tot aan neoplatonische denkers als Proclus en Iamblichus sterk ontwikkeld is. De participatie is in het platonisme geen vanzelfsprekend iets. Er is sprake van een verscheurdheid tussen God of het Ene en de mens, die door een proces van inzicht hersteld moet worden. In de christelijke theologie wordt de eenheid tussen God en mens vooral weergegeven in de scheppingsleer: het schepsel weerspiegelt de aard van de Schepper. Maar naast een scheppingsleer is er een zondeleer in de christelijke theologie. De zonde veroorzaakt een

breuk tussen Schepper en schepsel, die niet door een daad van groeiend inzicht hersteld kan worden. Hier komt de christelijke theologie met noties als genade en verzoening.

De centrale plaats van genade en verzoening wil de RO zeker beamen. Maar nu komt er een probleem met de schepping die aan de verzoening vooraf gaat. Als de verzoening slechts een uitdrukking is van de band tussen God en mens die in de schepping is gelegen, dan is het de vraag of verzoening wel nodig is, en of inzicht in die scheppingsband niet voldoende is om tot verlossing te komen. Dat laatste bestrijdt de RO. Maar als de verzoening écht iets betekent en echt iets nieuws brengt, wat is dan de status van de schepping? In andere woorden: als de daad van Gods genade in Christus wezenlijk van belang is, wat is dan de betekenis van de voorgaande schepselmatige status, de natuur?

Daarmee komen we in een discussie van natuur en genade terecht die in de rooms-katholieke theologie volop gevoerd is. In de rooms-katholieke traditie is altijd sterk gehecht aan een onderscheid van natuur en genade. Als er al genade in de natuur aanwezig zou zijn, dan zou de genadige toewending van God in Christus immers overbodig zijn? De natuur van de mens mag wel heen wijzen naar de genade, maar niet meer dan dat. Zo wordt dat onder andere door Thomas van Aquino verwoord in zijn notie van een *desiderium naturale*, een natuurlijk godsverlangen van de mens, waarbij generaties theologen zich het hoofd hebben gebroken of dat godsverlangen in de menselijke natuur ligt, of in die natuur gewekt wordt door de genade.

Milbank kiest voor de laatste optie en betreft natuur en genade op elkaar. De genade vernietigt de menselijke natuur niet, maar neemt deze op, verheft deze. ‘Suspending the material’, is in de RO een centrale slogan geworden. De tendens tot iets hogers, een transcenderende beweging, zit volgens Milbank in de natuur besloten. Maar er is de daad van het schenken van genade voor nodig om die natuurlijke tendens tot zijn recht te laten komen. Waar Milbank eerst weinig op heeft met Thomas, weet hij deze betrokkenheid van natuur en genade in later werk ook op Thomas te betrekken.⁹ Het is echter vooral in het werk van de Franse voorman van de ‘nouvelle théologie’ Henri de Lubac (1896-1991), dat Milbank zijn opvatting over natuur en genade weerspiegeld ziet.¹⁰ Gods genade is reeds van nature in de mens aanwezig en het is vooral door het schenkende karakter van de genade in Christus dat dit natuurlijke genadekarakter wordt vrijgemaakt.¹¹

Ik heb het punt van natuur en genade uitgebreid genoemd, omdat het veel duidelijk maakt van de aard van het participatiedenken van de RO. In de filosofische opvatting van participatie, zoals die in de Platoonse traditie is ontwikkeld, is er een natuurlijke verwantschap tussen de mens en de kosmos, of de mens en het transcendente. De mens moet er alleen toe gebracht worden om via een weg van anamnese en inzicht de weg terug naar die verwantschap opnieuw te vinden. Ook al ontleent de RO veel aan het neoplatoonse participatiedenken, uiteindelijk is de pointe ervan heel anders. Bij de RO is de participatie van meet af aan theologisch gedacht, als een participeren in Gods genade, en het is een participatie die door Christus bewerkt wordt, al wordt daarbij de menselijke natuur niet teniet gedaan.

De RO stelt zich daarmee radicaal als een christelijke theologie op. Zowel het christelijke als het theologische zijn geen uitwerkingen van een filosofische voorstelling van deelhebben aan het hogere, al kan dat misverstand snel ontstaan en kan ik het zelfs enigszins bij Wisse bespeuren. Met het doordenken van Gods genade als een geschenk, een vrije gave, zijn thema’s uit Barths theologie radicaal doordacht; alleen leidt die doordinking tot een andere consequentie, die van een participeren van de werkelijkheid in God. Het voorzetsel ‘in’ drukt een grote radicaliteit uit. De werkelijkheid van mensen wordt opgenomen in God. Daarmee is God ook aanwezig in de menselijke werkelijkheid, een consequentie waar de gemiddelde mysticus niet van zou schrikken, maar waar de protestantse theologie veelal voor terugschrikt.¹²

Theologische kennis en het maatschappelijke leven

Over een tweede theologisch niveau waarop de RO zich ontvouwt, zal ik korter zijn: de epistemologie, de vraag hoe we tot theologische kennis komen. Ik noem hier vooral de centrale these van RO, dat theologie een alomvattende wetenschap is, dat wil zeggen dat ze geen gebied van de werkelijkheid buiten beschouwing laat. Op dit punt weigert de RO de scheiding tussen theologie en de wetenschappen die in de Westerse moderniteit is aangebracht. De theologie van RO is een postseculiere theologie, die de scheidingen en onderscheidingen van het seculiere denken wil overstijgen. Het idee dat een wetenschapsgebied een aantal thesen formuleert en dat een theologie die als vaststaand moet aannemen en erop moet reageren, is voor de RO ondenkbaar. Zelfs een correlatieverhouding tussen filosofie en theologie, zoals we die bij Tillich vinden, wordt beschouwd als een knieval voor het seculiere denken: het kan niet zo zijn dat de filosofie eerst zelfstandig de vragen formuleert, en dat de theologie pas in tweede instantie daarop antwoorden biedt.

Zo'n opvatting over theologie komt voort uit een consequente doorvoering van de participatiegedachte. Die uit zich ook in het kerkelijk theologische optreden, waarvan de strategieën in het Engels met het woord 'politics', politiek, worden weergegeven. Die term drukt goed uit dat het concrete maatschappelijke bestel de aandacht van de RO heeft. De theologie van de RO wil immers het concrete, materiële leven opnemen. Daarmee kom ik bij het derde niveau van theologische relevantie. De theologie van de RO stelt zich daarbij maatschappijkritisch op, in die zin dat ze zich verzet tegen de neiging van de Westerse maatschappij om aan het seculiere eigenstandigheid te geven. Zo kan de politiek zich niet baseren op zelfstandige waarden en de notie van een Twee Rijkenleer kan daarvoor niet als een legitimatie dienen. Het opnemen van het materiële heeft overigens geleid tot een intense aandacht voor het moderne stadsleven.¹³ Daarnaast heeft de RO veel aandacht voor kunst en esthetica.

Al die menselijke, materiële aspecten worden radicaal serieus genomen. Als dit 'natuurlijke' deel heeft aan de genade, dan is het ook deel van Gods verzoenend werken in de wereld. In het maatschappelijk optreden, in het genieten van kunst, of ook in het liturgisch vieren, krijgt Gods genadig en verzoenend optreden gestalte. Christelijk moreel optreden bestaat dus niet in een goed of rechtvaardig handelen, geïnspireerd door christelijke normen en waarden; de RO beschouwt dit optreden als deel van Gods verzoenend handelen, en daarmee als een voortzetting van het werk van Christus tot aan de verlossing van de wereld. De kerk wordt daarmee een heilbrengende instantie in de wereld.¹⁴ Maar omgekeerd geldt ook: heilbrengende gemeenschappen in de wereld kun je als 'kerk' betitelen. En zo wordt begrijpelijk hoe de RO theologen gefascineerd zijn door het moderne stadsleven, dat zich voor een groot deel aan kerkelijk optreden onttrekt.

God bewerken

Het moge duidelijk zijn dat de participatiethese van de RO tot een volkomen eigenzinnige vorm van theologiseren leidt. In het navolgende wil ik laten zien hoe dit in het recente werk van Milbank gestalte krijgt. Daarbij verwijs ik naar een lezing uit 2005.¹⁵

Bij een theologie als van de RO is het natuurlijk gemakkelijk om te zeggen waar deze theologie allemaal niet mee spoort. Het is moeilijker om theologen en tradities te vinden waar fundamentele raakvlakken mee bestaan. De RO pretendeert orthodoxe thema's te radicaliseren, en dan moeten zulke raakvlakken bestaan. Die worden allereerst gevonden in het neoplatoonse denken. Daarbij noemde ik al de namen van Proclus en Iamblichus. Bij Iamblichus (245-325) vinden we als centrale gedachte de *the-urgie*, letterlijk het 'goddelijke bewerken'. The-urgie bestaat in een daad van eenwording met het goddelijke handelen. Waar de theologie voor Iamblichus een spreken *over* God bood, en het neoplatonisme van Plotinus een *theoria*, een contemplatief schouwen *van* God, daar wilde hij met zijn the-urgie een

ritueel handelende eenheid *met* God bewerkstelligen. In de traditie is dit geworden tot een magisch beïnvloeden van goddelijke machten. Milbank neemt er een kernbetekenis van op, namelijk dat de participatie in God niet een zaak van passief schouwen is (wat men Augustinus nog zou kunnen verwijten), maar van een actief handelen, in het handelende leven een worden met God. In de *Mystagogie* van Maximus Confessor (580-662) ziet Milbank een andere belangrijke vertegenwoordiger van zulk the-urgisch denken.

Nu hebben veel theologen van de neoplatonische Pseudo-Dionysius een vorm van negatieve of apofatische theologie overgenomen: over God kunnen we niet in geschikte termen spreken. We kunnen slechts zwijgend schouwen of termen gebruiken die eigenlijk het omgekeerde willen zeggen. Dat lijkt niet te stroken met een the-urgische theologie, die God juist ziet als grijpbaar, be-grijpbaar en doordringbaar. Milbank bestrijdt dat en betoogt:

Zowel voor Dionysius als voor Iamblichus en Proclus 'is God er' voor ons niet wanneer we hem beschouwen, maar vooral wanneer we hem aanroepen en op hem afgestemde handelingen verrichten. Deze 'hogere magie' is niet zomaar magisch (...) en het is niet zomaar mogelijk om God te beïnvloeden; maar het is wel mogelijk om onszelf en de kosmos op hem af te stemmen tot een grotere ontvankelijkheid voor het goddelijke. Hoe moeten we anders het gebed opvatten, zonder dat te reduceren tot een mythische poging om Gods gedachten te veranderen, of anders als alleen maar een zelftherapie? Het liturgische gebed is duidelijk een vorm van hogere magie.¹⁶

Wijsheid

Dan gaat Milbank een stap verder, wanneer hij het the-urgische denken verbindt aan de stroming van de sofiologie. De term sofiologie is verbonden aan een groep Russische denkers uit de eerste helft van de twintigste eeuw. Onder hen zijn filosofen als N. Berdjajew, S. Bulgakov en V. Solovjev. Ontevreden met het kader van het marxistische denken, kwamen zij tot een vorm van denken die uitgaat van een participeren van de mens in de goddelijke wijsheid. Deze wijsheid (Sofia) werd voorgesteld als een zelfstandig principe binnen God. Daarmee sloot de sofiologie aan bij een oude Bijbelse wijsheidstraditie, waarin de Wijsheid als eerste van de Gods schepselen en als uitvoerster van de schepping wordt beschouwd.¹⁷

Milbank is door deze sofiologische traditie gefascineerd, en hij put vooral rijkelijk uit het werk van S. Bulgakov.¹⁸ De sofiologie lost voor hem het probleem op van de vraag hoe je een voorstelling moet maken van de bemiddeling tussen God en mens. Laat ik als voorbeeld appels en peren nemen. Je kunt 'appels' en 'peren' met elkaar bemiddelen door ze allebei te scharen onder de noemer 'fruit'. Zou je zoiets ook kunnen doen met 'God' en 'mens'? Nee, moeten we zeggen in de lijn van Milbank, want dan maak je 'God' ondergeschikt aan een groter begrip, en we spreken toch over God als over iemand van wie niet iets groters gedacht kan worden.¹⁹ Als je een overkoepelend begrip poneert, dan is er uiteindelijk een anoniem Zijn dat aan God voorafgaat, en dat strookt niet met Milbanks visie op God, die voor en boven alles gaat.

Milbank wendt zich dan tot de notie van de Sofia, de wijsheid. Deze is gelegen in God, maar is ook gegeven in de schepping. In beide is de wijsheid niet een aparte entiteit maar veeleer een bepaald karakter. Zo is er voor Milbank binnen de goddelijke triniteit geen vierde persoon 'Wijsheid', maar is de wijsheid een karaktertrek van de wijze waarop Vader, Zoon en Geest zich tot elkaar verhouden. Evenzo is binnen de schepping de Wijsheid geen apart schepsel, maar een bepaald karakter of een kracht die aan de schepping wordt toegekend. In de mystieke traditie is daar het woord wereldziel voor gebruikt.

Hoe kan die bemiddeling gestalte krijgen bij het geheel van de schepping? Er is niets anders dan God in zijn alomtegenwoordigheid. Als er dan behalve God ook nog een schepping is, dan moet deze binnen God liggen. (...)

Omgekeerd moet God binnen de schepping liggen. Zoals Dionysius aangaf, moet God in zichzelf zijn wat God te buiten gaat. God is immers alles in allen, dus moet aan de nietigheid van de schepping God ten grondslag liggen. Maar omdat de schepping niet God *is*, moet er in zekere zin een ‘geschapen God’ zijn (met een term van Johannes Scotus Eriugena). Daarom is er sprake van een aardse Sofia naast een hemelse Sofia. Net als de hemelse Sofia, is de aardse Sofia niet op zichzelf een hypostase of persoon. Net als de wereldziel is ze veeleer de kracht van het zelfvoortbrengende leven die logischerwijze voorrang heeft op de dood en die het niet-organische en het organische ondersteunt. Bulgakov stond op dat punt zeer dicht bij Bergson. De aardse Sofia is dat wat vormgeeft, schakeert, ordent en bezielt op een creatieve wijze – niet met een willekeurige macht, en nog zonder vaste formules. Ze is een kunstenaar, al is het onbewust. (...)

Sofia is de schepping in God; Sofia is ook God in de schepping. Er is niet een enkele Sofia, die ontotheologisch tussen God en de schepping zweeft. Er zijn twee Sofia’s aan beide zijden van de kloof, maar hun diepste wezensaffiniteit maakt hen uiteindelijk tot één. Maar dan niet ‘één’ in de zin van een afzonderlijke hypostase of persoon, maar veeleer ‘één’ in de zin van een gedeelde essentie, een karakter, een kracht tot personificatie.²⁰

Als we dus participeren in God, dan is dat in de wijsheid, zoals die als karakteriserende kracht in zowel God als mens aanwezig is. De mens is geen goddelijke persoon, maar deelt wel in de karakterisering van de goddelijke personen.

Vergoddelijking en verlossing

‘Dat klinkt wel mooi,’ zal een christengelovige nu misschien reageren, ‘maar dat is nog geen christelijke theologie. Hoe zit het met de triniteit, met de incarnatie van Christus, met de verzoening?’ Om die vraag te beantwoorden kan ik eigenlijk volstaan met terug te komen op het refrein van het participatiedenken van de RO: participeren in het goddelijke betekent niet een statische, natuurlijke verhouding, maar is van meet af aan vervuld met handelen, namelijk met het schenken en ontvangen van genade.

Op die manier vult Milbank zijn beeld van God in. Hij ziet God als trinitarisch, uitgedrukt in Vader, Zoon en Heilige Geest. Maar die drie personen vormen geen statisch uitgangspunt, waarna er pas in schepping en verzoening van Gods handelen sprake zou zijn. Van meet af aan ziet hij in de triniteit een handelen, namelijk een zo op elkaar betrokken zijn dat je aan elkaar identiteit geeft: De Vader geeft de identiteit van het zoonschap aan de Zoon, en omgekeerd, en zo zijn beiden in elkaar aanwezig, met de Heilige Geest als liefdesband. Dan is er geen onderscheid meer tussen het wezen van God en een heilsbedeling (‘economische triniteit’).

Het wezen van God is een vorm van genadig schenken. Wanneer de schepping participeert in God, dan wordt die identiteit weerspiegeld. God geeft zich in de schepping en spiegelt daarmee het geven van zijn eigen wezen. Omgekeerd geeft de schepping zich aan God, door steeds verder naar God toe te groeien. In de oosters-orthodoxe theologie wordt daar de notie van *theiosis*, vergoddelijking, voor gebruikt. Met de idee van een actieve theurgie wordt die vergoddelijking verder aangezet. In de lijn van de schepping die naar God toegroeit, krijgt het werk van Christus (uitgedrukt met de termen incarnatie en verzoening) zijn plaats. Het werk van Christus staat daarmee niet tegenover een statische leer van de menselijke natuur, maar vormt een geheel met de vergoddelijkende gang van de mens. Op die wijze

worden vergoddelijking en verlossing ook meer dan persoonlijke termen, maar verwijzen naar een maatschappelijk en historisch gebeuren. Zo onderstreept Milbank een theologische lijn van Bulgakov:

De verlossing is een geleidelijk werk, dat culmineert en wordt mogelijk gemaakt door het werk van Christus. Deze notie van vergoddelijking neemt bezit van en bekritiseert de onechte, Prometheus-achtige inzichten van het Westen, waarin goddelijke mensenkracht oprees uit een transcendente horizon. De vergoddelijking van de Sofiologie herneemt de eerdere niet-promethaanse perspectieven van de neoplatoonse theurgie en de Hermetische *Asklepius*. Vergoddelijking heeft dan te doen met een voortdurend vormen van betere beelden van God, het bemiddelen van de goddelijke scheppende bedeling, op zo'n manier dat al het menselijke werken bestaat in een leren kennen, en omgekeerd: dat al het leren kennen een voortdurend proces is van collectieve rechtvaardige verdeling. In het leren kennen door te werken, komen we ook tot een nieuwe visie door de beelden die we hebben gemaakt, de liederen die we hebben gezongen, de woorden die we hebben geuit. Al dit doorzien vormt een aanroepen van het goddelijke, waardoor God alleen kan afdalen tot ons.²¹

Slotsom

Wanneer ik het gedachtegoed van de RO zo in een notendop presenteer, zal het de lezer wellicht duizelen. Voor een deel heeft dat te maken met een hoge mate van abstractie, het gebruik van ongebruikelijke bronnen en noties. Voor een ander deel heeft het te maken met een totaal andere wijze van denken. In het protestantse, theologische kader waarin ik ben opgevoed staat de afstand tussen God en mens centraal. De soevereine overmacht van God staat daarin voortdurend tegenover het tekortschieten van de mens. Het handelen van de mens is in die visie voortdurend reactief. Het is een vorm van theologiseren die de mens zelfs passief en inert kan maken.

Lang ben ik op zoek geweest naar een vorm van spirituele theologie. Daarin zocht ik naar een vorm van theologie die recht kan doen aan de ervaringswereld van de mens, inclusief diens godsverlangen, zonder van die ervaringswereld een vooropgesteld criterium te maken. Maar hoe zou een spirituele theologie mogelijk kunnen zijn zonder het gevaar van vergeestelijking, waarbij het lichamelijke en materiële opzij wordt geschoven? In de centrale participatiegedachte van de RO heb ik een perspectief gevonden om aan die vragen tegemoet te komen.

Natuurlijk blijven er desiderata. Zo heb ik behoefte aan een meer uitgewerkte pneumatologie, waarvoor de RO op het moment alleen nog maar aanzetten biedt. Als de participatie van God en mens geen natuurlijk aspect van het zijn is maar een geschenk van God, dan moet in dat schenken ook een onderscheiden werkzaamheid van de Heilige Geest benoembaar zijn, onderscheiden van het schenkende dat in de christologie tot uiting komt.

Voorts ligt er in het denken van de RO een merkwaardige Bijbels-theologische lacune. De Bijbelse theologie speelt nauwelijks een rol in de RO, terwijl er in het Bijbelse gedachtegoed zoveel ligt om de theologie van de RO mee te verrijken. Ik denk daarbij niet alleen aan teksten als: 'Want in hem leven wij, bewegen wij en zijn wij. Of, zoals ook enkele van uw eigen dichters hebben gezegd: "Uit hem komen ook wij voort" ' (Handelingen 17,28)²² en het 'alles in allen' dat van God en van Christus wordt gezegd (1 Korintiërs 15,28; Kolossenzen 3,11). Ik denk ook aan Bijbels-theologische kernthema's als het oudtestamentische verbond, dat mensen meeneemt in een verband met God, of het nieuwtestamentische deel krijgen aan de nieuwe aeon, waarin Christus als eersteling de mensen voorgaat. Op die gebieden ligt het nodige werk te wachten en biedt het participatiedenken aan de theologie de nodige uitdagingen.

Dr. Theo L. Hetteema is postdoc onderzoeker systematische theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Leiden, waar hij werkt aan een monografie over spiritualiteit en pneumatologie in de moderne cultuur. Hij is tevens lid van de redactie.

¹ In het vervolg zal ik 'Radical Orthodoxy' afkorten als RO.

² Een quote van Fergus Kerr op de achterflap van James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic, Grand Rapids MI 2004.

³ Theo Hetteema, 'Theologische burnout; diagnose en behandeling,' *Woord en dienst* 51 nr. 12, 8 juni 2002, 4-5; 'Alleen aandachtig luisteren leidt tot geestelijke groei. Theologie heeft een andere blikrichting nodig,' *HN-magazine* 58 nr. 28/29, 13 juli 2002, 24-25.

⁴ Hoezeer iemand als de RO-theoloog Graham Ward ook probeert om een andere Barth tevoorschijn te lezen in zijn ongebruikelijke Barth-interpretatie van *Barth, Derrida, and the Language of Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁵ Een gezamenlijk manifest was de bundel John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London 1999. Enkele hoofdwerken van de afzonderlijke auteurs: John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990, 2006²; *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997; Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consumption of Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998; Graham Ward, *Cities of God*, Routledge, London 2000; *Christ and Culture*, Blackwell, Oxford 2005.

⁶ Zie de website <http://www.theologyphilosophycentre.co.uk>.

⁷ Zo bijv. de dogmatiek van Thomas Oden, die in zijn *Systematic Theology*, Harper & Row, San Francisco 1986vv, welbewust een 'paleo-orthodoxie' neerlegde, die zich van alle moderniteit afkeert en elke claim van een 'neo-orthodoxie' die zich met de moderniteit wil verstaan wil weerleggen.

⁸ Deze driedeling met James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy*, 123.

⁹ John Milbank, Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, Routledge: London, 2001. Vgl. ook John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, Routledge, London 2003.

¹⁰ John Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Eerdmans: Grand Rapids MI/Cambridge UK, 2005. De Lubac zette in het boek *Le surnaturel* (1946) uiteen hoe in de natuur reeds het bovennatuurlijke aanwezig is, wat vervolgens door de genade wordt verheven. Dat kon grote consequenties krijgen voor het waarderen van (niet-christelijk) humanisme, en vanwege deze implicaties werd deze visie in de pauselijke encycliciek *Humani Generis* (1950) verworpen, waarna De Lubac voor enkele jaren een publicatieverbod kreeg, en zich nadien voorzichtiger uitte.

¹¹ Ik noem hier slechts dat een focus op het aspect van de gave aansluit bij een thema van postmoderne auteurs als Jacques Derrida en Jean-Luc Marion, van wie Milbank overigens op wezenlijke punten verschilt.

¹² James Olthuis doet een poging om reformatorisch denken en RO bij elkaar te krijgen met zijn formulering: 'Als menselijke schepselen doen we mee met God (participate with God) in het voortdurende avontuur van de schepping totdat de liefde alles in allen is. (James H. Olthuis, 'Afterword. A Radical Ontology of Love. Thinking "with" Radical Orthodoxy,' in: James K.A. Smith, James H. Olthuis, *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition. Creation, Covenant, and Participation*, Baker Academic, Grand Rapids MI, 2005, 277-293, p. 293. Het voorzetsel 'met' neemt de angel van de participatie in Gods wezen weg.

¹³ Vgl. vooral Graham Ward, *Cities of God*.

¹⁴ Vgl. het *extra ecclesiam nulla salus*, buiten de kerk is er geen heil, van de vroege kerk en het rooms-katholicisme.

¹⁵ John Milbank, 'Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon,' te vinden op: http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_SophiologyTheurgy.doc.

¹⁶ Milbank, 'Sophiology', 25.

¹⁷ Vgl. Spreuken 8,22-31; Sirach 1,4.

¹⁸ Met name S. Bulgakov, *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology*, Paisley Press, New York, 1937.

¹⁹ Er speelt duidelijk een orthodox thema van Anselmus mee.

²⁰ Milbank, 'Sophiology', 15.

²¹ Milbank, 'Sophiology', 18-19.

²² Het dichterscitaat verwijst naar de Griekse dichter Aratos. Het is een mooi voorbeeld hoe het nieuwtestamentische gedachtegoed zich niet diametraal tegenover de Hellenistische wereld opstelt.