

Theo L. Hettema

En dat gaat zo maar door...

Over de werking van de Geest in de cultuur

In gewijzigde vorm gepubliceerd in: Erik Borgman e.a., *De werking van de Heilige Geest in de Europese cultuur en traditie* (Leidse Lezingen; Kampen: Kok, 2008) 188-198.

Theologie en de articulaties van de cultuur

Wat is het kenmerkende van de relatie tussen de christelijke theologie en Europese cultuur? Als dat de basale cultuurtheologische vraag is, moeten we gelijk stellen dat het een onmogelijke vraag is. Want hoe kun je spreken van *de* theologie, van *de* kerk of van *de* Europese cultuur? Bij alle drie de termen dreigt het gevaar van essentialisme. Hoe zou je de kern van de theologie, de kerk of de Europese cultuur moeten vatten? En zou je het ook moeten willen vatten, met alle gevaren van een oekaze tegen alles wat en allen die niet tot een mogelijke kern behoren? Het is zinniger om te kijken naar wat de Europese cultuur heeft uitgewerkt, met het oog op kerk en theologie. Dan kom ik onherroepbaar uit bij de notie van secularisatie, als een uitwerking van Europees erfgoed, waarin precies het knelpunt van de relatie tussen theologie en cultuur aan de orde komt.

De afgelopen tijd heb ik me gelaafd aan het grote boek van Charles Taylor over de secularisatie: *A Secular Age* (2007).¹ In mijn begrip van secularisatie baseer ik me op een driedeling die Taylor aanbrengt. Secularisatie heeft allereerst te maken met het verdwijnen van elk verwijzen naar God of een hogere werkelijkheid uit de publieke ruimte. Ten tweede heeft secularisatie te maken met het een verminderde kerkgang en religieuze praktijk. Ten derde heeft secularisatie te maken met de hele context van ons menselijk begrip, waarin het geloof in God niet langer een vanzelfsprekendheid is.² Bij dat laatste gaat het om onze huidige bestaansconditie. Dat juist in de articulatie van onze condities van ervaren, handelen en zin geven, 'God' als vanzelfsprekendheid is verdwenen: dát is de diepste betekenislaag van secularisatie die Taylor bezighoudt, en die voor kerk en theologie ook de grootste vraag vormen.

Het volstaat daarom voor de theoloog niet om te vragen naar werkingen van God en zijn Geest in de geschiedenis en vormgeving van Europa. Het gaat om een meer fundamentele vraag: óf er wel van God en Geest sprake kan zijn, of dat het axioma 'God' in de cultuur onaanvaardbaar is geworden. Het behoort tot de methode van de filosoof om geduldig de vormen en vormtaal van de cultuur te beschouwen als articulaties van fundamentele ervaringscondities. Om die fundamentele condities van denken, handelen en spreken gaat het hem. Daarover kan een filosoof ook zinnige uitspraken doen, meer dan metafysische uitspraken over wat is, of morele uitspraken over wat moet zijn. Het lijkt me verstandig om als theoloog die weg na te volgen en ook niet directe uitspraken te doen over wat God is in de cultuur of over hoe hij handelt of zou moeten optreden. Maar het is wel zinvol om na te denken over de taal waarin theologen en gelovigen hun basale vooronderstellingen articuleren dat en hoe God in de cultuur aanwezig is.

In die articulatie speelt de pneumatologie mijns inziens een onontbeerlijke rol. Uit de aard van de zaak van een pneumatologie heeft deze te maken met de ervaringscomponent van het geloof. Als het ons gaat om het articuleren van basale ervaringscondities, dan gaat een pneumatologie daarin een rol spelen. Wat in het navolgende wil doen, is nagaan hoe de pneumatologie een rol kan spelen in de verhouding tussen theologie en secularisatie, begrepen in de zin van een fundamentele manier van ervaren en omgaan met de wereld. Daartoe richt ik me tot twee theologen, die naar mijn idee twee alternatieve systematische posities

vertegenwoordigen die ons denken en oordelen kunnen aanscherpen Het gaat mij om de theologen Paul Tillich en John Milbank.

Tillich: spirituele presentie

De pneumatologie van de Duits-Amerikaanse theoloog Paul Tillich komt met name tot uiting in de derde band van zijn *Systematic Theology*.³ Het theologische ‘systeem’ van Tillich (en hij schuwt deze term niet) heeft een trinitaire opzet. De drieslag van Vader, Zoon en heilige Geest drukt voor hem drie menselijke probleemvelden uit, die in de theologie een oplossing vinden. Tillichs theologie is een antwoordende theologie, die aansluit bij de grote vragen en problemen van het mens-zijn.

Allereerst is daar het menselijke probleem van de eindigheid, die de essentie van het mens-zijn vormt. De Godsleer van de dogmatiek, met zijn beschrijving van God als het zijnde en als scheppende kracht is op die vraag naar de eindigheid de repliek. In de concrete menselijk existentie is er sprake van vervreemding van het menselijke zelf, met allerlei destructieve gevolgen. Hier komt het antwoord van de christologie, waarin Christus een nieuw bestaan introduceert dat de menselijke vervreemding (uitgedrukt met het symbool van de zondeval) pareert. Vervolgens komt Tillich te spreken over het menselijke leven, als een proces van zelfverwerkelijking. Hier komt de heilige Geest ter sprake, die zich manifesteert te midden van de ambigüiteiten van het leven. Afzonderlijk besteedt het theologisch systeem van Tillich nog aandacht aan de geschiedenis, die nauw aan het verwerkelijgingsproces van het leven verwant is, maar toch vraagt om een eigen behandeling rondom het theologische begrip van het Koninkrijk van God.

De pneumatologie komt in deze dogmatiek dus ter sprake in relatie tot de problemen die zich voordoen bij de menselijke zelfrealisatie. De kracht van het menselijke leven ligt in een beweging van integratie, maar deze levensdrang wordt voortdurend weersproken door krachten van desintegratie. Er is iets specifieks menselijks aan het streven naar integratie, dat zich in persoon en gemeenschap uit en wat de mens onderscheidt van het andere organische leven. De specifiek menselijke integratie en de pogingen die te verwezenlijken vinden plaats in een dimensie die Tillich aanduidt met het woord ‘geest’ (spirit).⁴ Het geestesleven van de mens is het terrein waar individualisatie en verkokering, grootsheid en tragiek, creatie en vernietiging van zin zich afspelen.

Tillichs dogmatiek stelt dat er een antwoord is op de menselijke ambigüiteit die de integratie van het leven voortdurend dwarsboomt. Daarvoor heeft het christelijk geloof woorden als: Geest van God, Koninkrijk van God en Eeuwig Leven, als antwoord op respectievelijk de ambigüiteit van het schepselmatige leven, van de geschiedenis en van de eindigheid van menselijke tijd en ruimte.⁵

Ik concentreer me op het eerste aspect van de Geest van God die ingaat op de ambigüiteit van het schepselmatige leven. Gods Geest manifesteert zich in het menselijke leven. Die manifestatie is voor Tillich een ‘Spiritual Presence’. Hij hecht aan die term van een ‘geestelijke presentie’ liever dan te spreken van de ‘Geest’ als een persoonlijk subject. Dat zou voor hem een zeker afzonderlijk bestaan van de Geest suggereren, terwijl voor Tillich juist de presentie van Gods Geest, in de zin van een pregnante aanwezigheid, in het menselijk leven de pointe vormt. Zonder presentie, zonder verwevenheid met het menselijke is er geen sprake van de Geest.

Met een term als ‘inspiratie’ is de relatie tussen menselijke geest (met een kleine letter) en deze Geest van God of Geestelijke Presentie (met een hoofdletter) vanouds aangeduid. Een verschijnsel als extase krijgt op dat punt Tillichs grote aandacht.⁶ In dit fenomeen ziet hij immers prachtig naar voren komen hoe in het menselijke geestesleven (met een kleine letter) een boven zichzelf uitstijgende beweging zit, die beantwoord wordt door de Geest van God (met een hoofdletter). In de extase wordt de subject-objectscheiding doorbreken in een

eenheidservaring van Goddelijke Presentie. Het criterium van vrijheid en creativiteit moet bepalen of bij zo'n extatische ervaring inderdaad sprake is van een manifestatie van Geestelijke Presentie of slechts van een 'subjectieve bedwelming'.⁷ De theologie van Paulus is voor Tillich een schoolvoorbeeld van een wijze van geloven waarin deze Geestelijke Presentie tot kern van alle theologiseren wordt.⁸

Wat mij vooral interesseert is, dat deze Geestelijke Presentie zich manifesteert in de cultuur. Nog voordat er sprake is van een uitwerking van die cultuur in een concrete geschiedenis of historische ontwikkeling (waarin het Koninkrijk van God de ambiguïteiten van de historie beantwoordt) is er een cultureel geestesleven, waarin Gods Geest manifest wordt.⁹ De Geest manifesteert zich in de gemeenschap van de kerk, maar laat zich daarin niet opsluiten. Wanneer de Geestelijke Presentie bevrijding en creativiteit teweeg brengt, laat zo'n inperking zich natuurlijk ook niet voorstellen. Dat leidt Tillich tot de formulering van een aantal principes over de relatie tussen religie en cultuur.

Het eerste principe noemt Tillich "het principe van de wijding van het seculiere". 'Dit impliceert niet dat het seculiere als zodanig Spiritueel (Geestelijk) is, maar het betekent wel dat het seculiere open staat voor de impact van de Geest, zelfs zonder bemiddeling van een kerk.'¹⁰ Tillich gaat zover dat hij dit principe van toepassing acht op antikerkelijke bewegingen. Ook in groepen en personen die zich vijandig opstellen tegen de kerk en het christendom kan de Geest manifest worden, bijvoorbeeld in het ontwaken van een sociaal bewustzijn of het verbreken van bijgeloof. Een tweede principe bestaat in de "convergentie van het heilige en het seculiere". Het seculiere kent zijns ondanks een transcenderende beweging naar het heilige toe. 'Het seculiere wordt gedreven naar een vereniging met het heilige, een vereniging die feitelijk een hereniging is, omdat het heilige en het seculiere tot elkaar behoren.'¹¹ In een derde principe kan Tillich vervolgens formuleren dat religie en cultuur in essentie tot elkaar behoren: religie kan zich niet uitdrukken zonder cultuur, en cultuur verliest haar diepte zonder het Hogere van de religie.

Waar de Geestelijke Presentie de ambiguïteiten van de cultuur overwint, daar is voor Tillich sprake van 'theonomie'. Hier heerst de Geest van God in plaats van de menselijke heteronomie. Dat heersen van de Geest gaat gepaard met het opheffen van subject-objectscheidingen, en een vervullen van het menselijke woord tot Woord van God. 'Waar de Geest is, daar wordt vervreemding in talige termen overwonnen – zoals het verhaal van Pinksteren vertelt. En als die talige vervreemding wordt overwonnen, wordt ook de mogelijkheid overwonnen dat taal van zijn natuurlijke betekenis wordt verwrongen. In al deze opzichten kan men stellen dat de ambiguïteiten van het menselijke woord worden overwonnen doordat het menselijke woord goddelijk Woord wordt.'¹²

Het is moeilijk om in deze korte weergave het eigene van Tillichs benadering van de pneumatologie weer te geven. Een pneumatologie moet een keuze maken: begin je bij de menselijke geest en de menselijke ervaring, en extrapoleer je die vervolgens tot een goddelijke Geest? Of begin je bij de openbaring van Gods Geest en zoek je vervolgens analogieën in de menselijke ervaring en geestesleven? Het is duidelijk dat Tillich begint bij de menselijke geest, maar ook dat hij de Goddelijke Geest niet beschouwt als een extrapolatie van de geest. Er gebeurt iets wanneer de Geest zich aanwezig stelt in de geest: een inspiratie of doordrenking van de geest waarin de Geest zich kan manifesteren in een beweging van vrijheid en creatie.

Verder is het opvallend dat Tillichs benadering van religie en cultuur via de pneumatologie een mystieke dimensie krijgt. Nu is Tillichs relatie tot de mystiek behoorlijk ambivalent, maar op dit vlak komt toch een onlosmakelijke mystieke dimensie aan het licht.¹³ Ik vind het fascinerend dat de relatie tussen religie en het seculiere niet wordt gezocht in een gemeenschappelijke of tegengestelde rationaliteit, maar juist wordt geponereerd in een mystieke beweging, een zoektocht van de menselijke geest naar het hogere, die beantwoord wordt door

de Geest, en waarin een mystieke vereniging (met zelfs Platoonse trekken van een hereniging van een oertoestand) plaatsvindt. Het moet duidelijk zijn dat deze speculatieve mystiek geen vruchtbare notie kan zijn wanneer het gaat om Taylors eerste en tweede betekenis van secularisatie. Maar wanneer het gaat om Taylors derde dimensie van het seculiere, als een totale verstaanscontext, dan bieden juist deze noties van geest en Geest mogelijkheden van articulatie die ik de discussie tussen religie en cultuur als een kwestie van rationaliteit heb zien ontbreken.

Tillich weet een totaal eigen pneumatologie te presenteren (al was het alleen al via de notie van een Geestelijke Presentie, waarmee een hele discussie over het persoon-zijn van de heilige Geest in een ander daglicht wordt gezet). Het is verbazingwekkend dat in een recent overzicht als van Veli-Matti Kärkkäinen een behandeling van zijn werk ontbreekt.¹⁴ Ik geloof niet dat dat met een verwerpen van Tillichs positie te maken heeft. Het lijkt veeleer alsof er een andere taal wordt gesproken, waarin die van Tillich niet meer wordt herkend. Om greep te krijgen op die andere taal in een andere situatie kijk ik naar een tweede theoloog.

Milbank: het verschil van de Geest

Met de Engelse theoloog John Milbank komen we bij een totaal andere tijd en vorm van theologie. Milbank is bekend geworden als aanstichter van een stroming in de Engelse theologie die onder de naam 'radical orthodoxy' bekend is geworden.¹⁵ Met de term 'orthodoxie' wil vooral aangeduid zijn een radicale oriëntatie van de theologie op de premoderne, orthodoxe wortels van de christelijke theologie. Achter die oriëntatie ligt de overtuiging dat in de moderne cultuur zich een scheiding heeft doorgezet tussen rede en geloof.¹⁶ Daarmee wordt niet het christelijk als redeloos beschouwd, maar er wordt wel een autonomie aan de rede toegekend, die het geloof dient te volgen. Dat is de ideologie die achter de secularisatie ligt, maar die uiteindelijk voor Milbank en de zijnen vooral een mythe is.

Milbank wil de postmoderniteit erkennen, als een culturele situatie waarin betekenissen voortdurend verschuiven en waarin geen enkelvoudig fundament voor denken en taal te bieden valt. Maar hij wil zich niet op voorshands neerleggen bij de ongebreidelde pluraliteit en het pluralisme dat daarmee gepaard lijkt te gaan. Er is voor hem in God een eenheid te vinden die het plurale en de differentiatie van het postmoderne te boven gaat. Die eenheid kun je niet zomaar stellen als een bovennatuurlijke werkelijkheid, als iets wat aan het bestaande vooraf gaat. Het is een eenheid die in de concrete verscheidenheid en in het spel van differentiatie en betekenisverschuiving ervaren dient te worden, en waaraan de mens kan participeren. Participatie aan Gods eenheid via de poëtische krachten van taal en cultuur is, kort samengevat, de basale overtuiging waarmee het werk van de theologen uit de Radical Orthodoxy zich laat karakteriseren.

Milbank heeft zich nooit gewaagd aan een systematische dogmatiek, maar in de opzet van zijn bundel *The Word Made Strange* (1997) valt wel te bespeuren hoe zo'n dogmatiek er uit zou kunnen zien.¹⁷ Milbanks 'prolegomena' liggen dan in het bestrijden van elke theologie die zich wil baseren op voorttalige principes. Er is niets vóór of buiten de taal, waar de theologie betekenis aan kan ontleen. Niets gaat buiten talige bemiddeling om. Die bemiddeling wordt vervolgens wel de kern van een godsleer, die Milbank invult met het begrip schenken. Het behoort tot Gods wezen om genade te schenken, zo stelt Milbank. Het is typerend voor zijn aanpak om niet eerst een metafysisch beeld van God te schenken en dat vervolgens met openbarende handelingen van God in te vullen, waarin de metafysische God zich bemiddelt of communiceert met de mensen. Schenkende bemiddeling is de *logos* van God, de ratio van God. Als een genadegave komt deze vervolgens in de christologie tot uiting. Ook hier geldt weer: geen zicht op God zonder bemiddeling; geen theologie zonder incarnatie. De poëtische kracht van taal komt naar voren in de concrete taaluitingen. Zo komt ook de scheppende kracht van Gods genadegave naar voren in de concrete incarnatie van Christus. In

de pneumatologie komt vervolgens naar voren hoe deze geïncarneerde *logos* doorwerkt in de menselijke taal en ervaring. In twee gedeelten over ethiek en politiek kan Milbank tenslotte uitwerken hoe de mens als beelddrager van God ook ten diepste zich neerzet als scheppend wezen in taal, handelen en cultuur.

Over de heilige Geest spreekt Milbank als een 'second difference', een 'tweede verschil'.¹⁸ Een differentie in het kwadraat, zou je ook kunnen zeggen. Het woord 'differentie' is in de postmoderne hermeneutiek van Jacques Derrida een bepalende term geworden, die uitdrukt hoe betekenis ontstaat in een scheppend proces van voortdurende betekenis toevoeging en –verschuiving. Betekenissen kun je niet terugleiden tot een bron; juist in het spel van veranderen en verschuiven moet je de betekenis van een fenomeen op het spoor komen. Die inzet komt bij Milbank terug (ook al kan hij zich op veel punten niet in Derrida vinden).¹⁹ Wat God werkelijk betekent kom je niet op het spoor door over een vermeende metafysische essentie van God te speculeren, maar door de scheppende kracht na te volgen die ligt in het toevoegen van betekenissen, in het spel van de differentiatie. Theologie is poëtische theologie, een theologische poëtica, die de het spel van betekeniscreatie in al zijn facetten ontvouwt.

Bezien vanuit dit idee van scheppende differentie is de christologie een eerste vorm van differentiatie. Een aanvankelijk beeld van God wordt nu ingevuld als een relatie van Vader en Zoon. Alles wat we verder over God zeggen kan niet meer om die differentiatie heen. De heilige Geest is voor Milbank een tweede stap van differentiatie, een tweede, onomkeerbare vorm waarin de *logos* van God zich ontvouwt. Maar nu gaan de theologen protesteren. Is alles over het christelijk geloof eigenlijk al niet gezegd in de relatie tussen Vader en Zoon? Is de *logos* van het geschenk van de genade daarin niet helemaal uitgedrukt? En wanneer je zou stellen dat die genadegave nog verdere differentiatie behoeft, waar ligt dan de grens? Komt er dan na de heilige Geest nog weer een nieuwe ontvouwing? De theologie (bijvoorbeeld in de Augustijnse traditie) heeft er daarom het meeste voor gevoeld om de heilige Geest niet te zien als een verdere stap ná de relatie van Vader en Zoon, maar als een invulling van de relatie tussen Vader en Zoon: de heilige Geest is de liefdesband die Vader en Zoon verenigt. Zo wordt de heilige Geest teruggebracht tot het werk van de heilsbedeling die gegeven is in de relatie van Vader en Zoon. Maar daarmee verliest de heilige Geest aan eigen zeggingskracht – aan persoon, zou de klassieke theologie zeggen. De heilige Geest wordt zo tot een 'go-between God' met een 'overbodige bemiddeling die alleen maar de onmiddellijkheid van de goddelijke presentie verduistert'.²⁰ De heilige Geest is er theologisch gezien toch niet voor om de verzoening in Christus nog eens dunnetjes over te doen?

Milbank ziet de eigenheid van de heilige Geest in de daad van het gewaarworden. De *logos* van God, die zijn genade geeft in Christus, heeft het laatste woord, maar de Geest is nodig om te ervaren dat dit inderdaad het laatste woord is.²¹ Het werk van de Geest is het scheppen van gemeenschap, waarin men deel krijgt aan de goddelijke genade. Dat is een noodzakelijke afzonderlijke stap, dus een vorm van differentiatie, maar wel een die voorvloeit uit de genadegave van de Vader in de Zoon: die gave roept erom gedeeld te worden. Dat die roep van God zelf uitgaat komt tot uiting in de Geest.

De voortgaande differentiatie van de pneumatologie is voor Milbank een theologische noodzaak. Er zitten boeiende consequenties aan vast. De theologie heeft (nog altijd) te worstelen met een Hegeliaanse trek, waarin tegenstellingen en onderscheidingen samenvloeien in een uiteindelijke dialectische eenheid. Tegen die pretentie of mythe stelt Milbank zich scherp op. Er is een te ervaren eenheid met de genade van God, maar die voltrekt zich juist in de gebrokenheid, in een nieuwe differentiatie. Zo kwam dat in de christologie naar voren, en zo wordt dat verder door de pneumatologie uitgewerkt.

Net als tegen een te grote pretentie van natuurlijke eenheid stelt Milbank zich op tegen het credo van het postmodernisme, waarin de differentiatie van betekenis leidt tot een

onbarmhartige, voortdurende betekenisverschuiving, een verraad aan eerste betekenissen en een oneindig inbreken en aanvullen. Er is een afzonderlijke pneumatologie nodig, als een differentiatie ten opzichte van de christologie. Maar die afzonderlijk leidt niet tot verdere vervreemding van een oorspronkelijke *logos*, maar leidt tot een nieuwe mogelijkheid om de oorspronkelijk genadegave, die in de Godsleer vóór een christologie al is neergelegd, opnieuw te ervaren, nu binnen een communicatieve gemeenschap, waarmee uitgedrukt wil zijn dat ook deze ervaring niet buiten de taal om gaat.²² Binnen die gemeenschap wordt een vredevolle werkelijkheid mogelijk, en deze biedt een tegenwicht aan de verwoestende werking van het voortdurende poneren van verschillen, wat leidt tot geweld.²³ De differentiatie van de Geest is geen onbarmhartige voortgang van verschil maken, maar een nieuwe, barmhartige toewending tot genade.

Milbank heeft in later werk doorgedacht over de nieuwe mogelijkheid die de Geest schept om te participeren in Gods genadegave. Daarvoor gaat hij te rade bij het oosters-orthodoxe begrip van *theosis*, het menselijke toegroeien naar God.²⁴ Hoe boeiend deze ontwikkeling ook is, het levert ons weinig op voor een directe doordenking van de relatie van de Geest tot de cultuur. Vreemd genoeg wordt de relatie tussen religie en cultuur door de Radical Orthodoxy liever ingevuld vanuit een incarnatorisch perspectief, met de vraag hoe het lichaam van Christus zich aandient en zich geeft in de fenomenen van maatschappij en cultuur. Hier wreekt zich naar mijn idee een Anglicaanse traditie, die de cultuurtheologische potentie van een pneumatologie niet voldoende waarde geeft.

Tegen de vervreemding

Dat is voor mijn analyse minder van belang. Het gaat mij niet om de vraag hoe Tillich of Milbank zich feitelijk hebben uitgelaten over de (Europese) cultuur. Ik richt me op de vraag welke potentie er ligt in hun pneumatologie.

Dan zie ik bij Tillich een theologie die uitgaat van de menselijke ervaring van vervreemding. Tillich leert van het existentialisme van zijn dagen dat die vervreemding niet het laatste woord heeft. De existentialistische filosofie leerde dat de mens uit de spanning en de vervreemdende ambiguïteit van zijn feitelijke bestaan (existentie) tot zijn werkelijke zelf (essentie) kan komen door zich individuele keuzes eigen te maken. Tillich begaat een andere weg door te stellen dat men komt van existentie tot essentie door Gods Geest, die zich aanwezig stelt in de ambiguïteiten van het menselijke leven. Waar God zich aanwezig maakt, leidt dat tot bevrijding en creativiteit. Dat geeft aan Tillich de ruimte om allerlei tendensen in de cultuur als uitwerking van Gods presentie te erkennen. Die erkenning strekt zich uit tot het seculiere, tot wat seculier is geworden in de maatschappij en zelfs tot dat wat zich als vijandig aan het christendom opstelt.

Ook Milbank gaat uit van de vervreemding, die hij, met het postmoderne denken, beschouwt als motor van de cultuur. Het werk van de heilige Geest gaat voor hem in zekere zin mee met die vervreemding: hij beschouwt de Geest als een voortgaande differentiatie, naast de differentiatie die door de christologie al aan de godsleer is gegeven. Maar deze differentiatie van de Geest brengt geen verwringing van betekenis, geen cultureel inbreken of geweld, maar schept een positieve tegenbeweging, een gemeenschap waarin taal een creatieve en niet-gewelddadige uitwerking heeft.

Tillich erkent de eigenheid van het seculiere, maar neemt dat seculiere vervolgens op in een beweging die het (weer) verenigt met het heilige. Milbank begaat een andere weg. Hij zal bestrijden dat de vereniging van seculier en religieus een *hereniging* is, alsof je de weg terug moet bewandelen. Vanuit zijn opvatting van triniteit is er geen weg terug en is er slechts een voortdurende differentiatie. Toch heeft de verwoestende, eenheid verscheurende kracht van die differentiatie in de cultuur niet het laatste woord. Want juist de differentiatie is ook werk van de Geest, met gemeenschapstichtende kracht. Voor Tillich is er een essentie te

vinden door de verscheurdheid van het bestaan heen. Voor Milbank is er geen essentie achter het concrete bestaan, maar drukt het werk van de Geest wel uit dat dat bestaan niet aan zijn eigen culturele wetmatigheid is overgeleverd.

Ik kijk naar een lied van Huub Oosterhuis:

Woorden gaan over en
weer, waar de mensen zijn.
Woorden zijn lief en leed,
rouw en geboortepijn.²⁵

Je zou kunnen zeggen dat Oosterhuis hiermee het verslijtende uitdrukt van taal waarin woorden zich voortdurend afmeten naast andere woorden, over en weer gaan, maar daarmee naast lief ook leed veroorzaken. Hierin drukt zich de ambiguïteit van het leven als rouw en geboortepijn uit, zou Tillich kunnen zeggen. Is dat een wetmatigheid van differentiatie, een voortdurend verschil maken, waaraan niet valt te ontkomen? Tillich zou vervolgens zeggen dat de menselijke woorden door de Geestelijke Presentie kunnen worden opgenomen en geheeld tot goddelijk Woord. Milbank zou allergisch zijn voor een ópheffen van het menselijke tot een goddelijke sfeer of eenheid. De participatie met het goddelijke wordt voor hem bereikt in het verder doordringen in die menselijke vervreemding en daarin Gods Geest herkennen. Als Oosterhuis zingt:

mensen zijn vader en
zoon, en dat gaat zo maar door

dan zou dat voor Milbank geen uitdrukking zijn van een eeuwig menselijk tekort, maar juist van de mogelijkheid van een goddelijke gave. In de schijnbare uitzichtloosheid van het menselijke komt naar voren: er zijn een Vader en een Zoon die een genadegave bieden, en hun geschenk gaat door in het werk van de Geest. Dat geeft een andere lading aan het schijnbare perpetuum mobile van de cultuur.

Zowel Tillich als Milbank kunnen in hun pneumatologie uitdrukken dat de mens meer kan dan verlangen naar een oplossing van zijn menselijk tekort. Voor beiden heeft het seculiere niet het laatste woord, omdat het seculiere van de cultuur gepareerd wordt door het werk van de Geest. Dat maakt hen beiden verschillend van Charles Taylor, die als filosoof deze consequentie niet trekt en alleen een inzicht wil aanreiken dat er binnen het seculiere ervaringskader ook ruimte is voor religieuze bevindingen, die uit dat seculiere ervaringskader voortkomen en zich er toch aan ontworstelen.

Aan die relatie tot Taylor ga ik nu verder voorbij, maar het brengt ons wel tot een slotbepaling in onze vraag naar de relatie tussen Geest en cultuur. Ik neem van de twintigste-eeuwse theologie over dat het weinig zin heeft om eerst dogmatisch te formuleren wat de Geest is en doet en dat vervolgens op een cultuur toe te passen. Tillich en Milbank zijn beiden de uitdaging aangegaan om consequent vanuit de culturele vervreemding te denken en toch een eigenheid van Gods Geest te kunnen onderscheiden. Met alle verschillen leidt dat tot verrassende overeenkomsten: de rol van de bevrijdende gemeenschap, de mystieke eenheid of *theosis*, aandacht voor het creatieve in taal en maatschappij. Het scheidt de mogelijkheid om zinvol en serieus met de Europese cultuur in gesprek te zijn, ook al lijkt het loodzware gegeven van het seculiere dat gesprek te blokkeren. Dat is een voortdurende waarde, waarin we het werk van de Geest mogen herkennen.

-
- ¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2007.
- ² Taylor, *Age*, 2-3.
- ³ Paul Tillich, *Systematic Theology III [ST III]*, SCM Press, London 1964 (oorspronkelijke Amerikaanse editie 1963).
- ⁴ Tillich, *ST III*, 21.
- ⁵ Tillich, *ST III*, 115.
- ⁶ Tillich, *ST III*, 121-127.
- ⁷ Tillich, *ST III*, 127.
- ⁸ Vgl. John Charles Cooper, *The "Spiritual Presence" in the Theology of Paul Tillich. Tillich's Use of St. Paul*, Mercer University Press, Macon GA 1997.
- ⁹ Tillich, *ST III*, 261-282.
- ¹⁰ Tillich, *ST III*, 262.
- ¹¹ Tillich, *ST III*, 263.
- ¹² Tillich, *ST III*, 271.
- ¹³ Vgl. de congresbundel van Gert Hummel, Doris Lax (Hrsg.), *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie. Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums*, Lit, Münster, 2000; met name de artikelen van Jean-Claude Petit, ' "Nicht Mystik, sondern Hoffnung" – Zur mystischen Verwurzelung von Tillichs Unbehagen an der Mystik' (71-86); Wessel Stoker, 'The Mystical in Religious Experience: Tillich's Transcendental Theology of Experience' (87-110); Dirk-Martin Grube, 'Überwindung der Subjekt/Objektsplung? Zur Funktion der Mystik bei Paul Tillich' (111-122).
- ¹⁴ Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology. The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Baker Academic, Grand Rapids MI 2002.
- ¹⁵ Vgl. voor de stroming als geheel John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London, 1999. Enkele werken van Milbank: John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1990, 2006²; *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford, 1997 [WMS]; *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, Routledge, London 2003. Als achtergrond o.a. James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic, Grand Rapids MI 2004; Theo L. Hettema, 'Delen in Gods wijsheid. John Milbank en de Radical Orthodoxy als nieuwe oriëntatie in de theologie,' *Theologisch Debat* 3.4 (dec. 2006) 4-12.
- ¹⁶ In de moderniteit heeft deze scheiding zich doorgezet, maar Milbank legt de wortels ervan in de middeleeuwen, met name in het werk van Duns Scotus.
- ¹⁷ Ook Milbanks te verschijnen *Proposing Theology*, SCM Press, London 2008, zal meer gaan over de status van theologie in het universitaire curriculum dan over een inhoudelijke systematische theologie.
- ¹⁸ Milbank, *WMS*, ch. 7 'The Second Difference', 171-193.
- ¹⁹ Zie bijv. Milbanks kritiek op Derrida in *WMS*, 60-62.
- ²⁰ Milbank, *WMS*, 174. De term 'go-between God' verwijst naar John V. Taylor, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, SCM Press, London 1972, 2004¹⁶.
- ²¹ Milbank, *WMS*, 188.
- ²² Milbank, *WMS*, 189: 'rhetorical community'.
- ²³ Milbank wordt hierin geïnspireerd door het werk van Stanley Hauerwas, die schrijft over de kerk als geweldloze gemeenschap en daarmee als culturele tegenkracht. In *WMS* beschrijft Milbank de kerk als een 'counter-history of peace', *WMS*, 185. In zijn eerdere *Theology and Social Theory* heeft Milbank het zelfs over een 'ontology of peace'.
- ²⁴ Vgl. John Milbank, 'Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon,' te vinden op http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_SophiologyTheurgy.pdf [geraadpleegd 20 februari 2008]. Milbanks bron van inspiratie is S. Bulgakov, *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology*, Paisley Press, New York 1937.
- ²⁵ *Liedboek voor de kerken*, gezang 490.