

THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT VAN DE GEREFORMEERDE KERKEN  
IN NEDERLAND TE KAMPEN

---

**PARTICIPATION AND COMMUNICABILITY**  
**HERMAN BAVINCK AND JOHN MILBANK**  
**ON THE RELATION BETWEEN GOD AND THE WORLD**

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE THEOLOGIE,  
OP GEZAG VAN DE RECTOR DR. M. TE VELDE,  
HOGLERAAR IN DE THEOLOGIE,  
ZO GOD WIL IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN  
OP DINSDAG 25 NOVEMBER 2014  
TE 15.00 UUR IN DE LEMKERZAAL,  
BROEDERSTRAAT 16 TE KAMPEN

door

Wolter Huttinga

**Promotor:**

Prof. dr. B. Kamphuis

**Co-promotor:**

Prof. dr. J. Boersma (Regent College, Vancouver)

**Beoordelingscommissie:**

Prof. dr. C. van der Kooi (Vrije Universiteit, Amsterdam)

Prof. dr. G.C. den Hertog (Theologische Universiteit Apeldoorn)

Prof. dr. R.T. Michener (Evangelische Theologische Faculteit, Leuven)

Deze studie werd mede mogelijk gemaakt door het Greijdanus-Kruithof Fonds en de Stichting Afbouw Kampen.

Sponsored by **STICHTING AFBOUW KAMPEN**

## Contents

|  |    |
|--|----|
| <i>Acknowledgements</i>                          | 11 |
| <i>List of Abbreviations</i>                     | 14 |
| <b>1. Introduction</b>                           | 15 |
| 1.1 'Who are we to you?'                         | 15 |
| 1.2 Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition | 16 |
| 1.2.1 Cambridge, Amsterdam, Kampen               | 16 |
| 1.2.2 Radical Orthodoxy                          | 17 |
| 1.2.3 Conversation with the Reformed Tradition   | 21 |
| 1.2.4 Herman Bavinck                             | 23 |
| 1.2.5 Main tasks                                 | 25 |
| 1.3 Method                                       | 25 |
| 1.3.1 Ontological questions                      | 25 |
| 1.3.2 Difference in systematic degree            | 29 |
| 1.3.3 Difference in time                         | 31 |
| 1.3.4 Fusing horizons                            | 33 |
| 1.3.5 Belongingness and critical distance        | 35 |
| <b>2. Participation</b>                          | 39 |
| 2.1 Participatory family resemblances            | 39 |
| 2.2 Historical-conceptual survey                 | 41 |
| 2.2.1 Plato                                      | 41 |
| 2.2.2 Neoplatonism                               | 44 |
| 2.2.3 Church Fathers                             | 47 |
| 2.2.4 Augustine                                  | 51 |
| 2.2.5 The double sign of the incarnation         | 55 |
| 2.2.6 Thomas Aquinas                             | 58 |
| 2.2.7 The Reformed tradition                     | 64 |
| 2.2.8 Conclusions                                | 70 |

|  |            |
|--|------------|
| <b>3. Herman Bavinck</b>                                 | <b>76</b>  |
| 3.1 Introduction   | 76         |
| 3.1.1 Biography  | 76         |
| 3.1.2 Reading Bavinck                                    | 77         |
| 3.1.3 Theological and philosophical context              | 79         |
| 3.2 The divine movement of knowing                       | 81         |
| 3.2.1 Metaphysical necessities (1): Knowledge and truth  | 81         |
| 3.2.2 Metaphysical necessities (2): Unity                | 83         |
| 3.2.3 God's being and our knowing                        | 84         |
| 3.2.4 Outside and inside                                 | 88         |
| 3.3 Revelation   | 91         |
| 3.3.1 What is revelation?                                | 92         |
| 3.3.2 General and special revelation                     | 96         |
| 3.3.3 'The ongoing rapport between heaven and earth'     | 98         |
| 3.3.4 Scripture and God's communicability                | 100        |
| 3.3.5 God is only known by God                           | 102        |
| 3.4 God's being and creation                             | 105        |
| 3.4.1 God is being                                       | 105        |
| 3.4.2 Trinity and communicability                        | 109        |
| 3.4.3 Will and being                                     | 114        |
| 3.5 Man, Sin, Christ: the story of God's communicability | 117        |
| 3.5.1 Adam and Christ                                    | 117        |
| 3.5.2 Sin  | 117        |
| 3.5.3 The covenant of grace                              | 120        |
| 3.5.4 Contexts of the incarnation                        | 122        |
| 3.6 Provisional Conclusions                              | 124        |
| <b>4. John Milbank</b>                                   | <b>126</b> |
| 4.1 Introduction   | 126        |
| 4.1.1 Biography  | 126        |
| 4.1.2 Reading Milbank                                    | 127        |
| 4.1.3 Theological and philosophical context              | 128        |
| 4.2 Beyond the Secular                                   | 131        |
| 4.2.1 Theology and Social Theory                         | 132        |

|           |   |            |
|-----------|---|------------|
| 4.2.2     | The necessity of evil                               | 133        |
| 4.2.3     | Enacting the fall                                   | 137        |
| 4.2.3     | Fencing off the finite                              | 138        |
| 4.3       | Created being in relation to divine fullness        | 143        |
| 4.3.1     | Knowing: journeying in expectancy                   | 143        |
| 4.3.2     | Acting: a glimpse of the eternal                    | 148        |
| 4.3.3     | Participating in divine difference                  | 150        |
| 4.4       | God and the world: guiding principles               | 155        |
| 4.4.1     | Thinking the impossible middle                      | 155        |
| 4.4.2     | Incarnation   | 160        |
| 4.4.3     | The priority of the made                            | 164        |
| 4.5       | Provisional Conclusions                             | 169        |
| <b>5.</b> | <b>Discussion</b>                                   | <b>172</b> |
| 5.1       | Introduction  | 172        |
| 5.2       | God and the world                                   | 174        |
| 5.2.1     | Pantheism? Panentheism?                             | 175        |
| 5.2.2     | Bavinck: between pantheism and deism                | 181        |
| 5.2.3     | Participation in Bavinck                            | 185        |
| 5.2.4     | Participation as communicability                    | 191        |
| 5.2.5     | Again: how to read John Milbank                     | 195        |
| 5.2.6     | John Milbank: panentheism?                          | 196        |
| 5.2.7     | Beyond the tradition: Milbank's anti-secular agenda | 199        |
| 5.2.8     | Conclusions   | 203        |
| 5.3       | Ontology and Soteriology                            | 207        |
| 5.3.1     | Reformed uneasiness with ontological participation  | 207        |
| 5.3.2     | Knowing and salvation                               | 212        |
| 5.3.3     | Sin and evil  | 216        |
| 5.3.4     | Incarnation   | 220        |
| 5.3.5     | Conclusions   | 228        |
| 5.4       | Participation as humble ontology                    | 229        |
| 5.4.1     | The adoration of the Mystic Lamb                    | 229        |
| 5.4.2     | Humble ontology                                     | 230        |

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| <b>Samenvatting</b>     | 234 |
| 1. Inleiding            | 234 |
| 2. Participatie         | 235 |
| 3. Herman Bavinck       | 238 |
| 4. John Milbank         | 241 |
| 5. Bespreking           | 244 |
| <br>                    |     |
| <b>Bibliography</b>     | 250 |
| <br>                    |     |
| <b>Curriculum Vitae</b> | 263 |

## Samenvatting

### Participatie en mededeelbaarheid: Herman Bavinck en John Milbank over de relatie tussen God en de wereld

#### 1. Inleiding

De aanleiding om het over de relatie tussen God en de wereld te hebben is de recente agendering van het concept 'participatie' door de Britse theologische stroming *Radical Orthodoxy*. Theologen binnen deze stroming zijn van mening dat alleen een theologie die denkt in de lijn van het Platoons-Christelijke concept van de 'participatie van het geschapene in God' voorbij het seculiere denken kan komen. Participatie is volgens hen een onmisbare manier om alle dingen in relatie tot God te kunnen denken.

Verschillende gereformeerde theologen gingen in gesprek met *Radical Orthodoxy*, waarbij het centrale concept participatie zowel weerklank vond als tegenspraak opriep. De centrale vraag was steeds: doet het denken over de relatie tussen God en de wereld in termen van participatie wel recht aan het fundamentele onderscheid tussen schepper en schepsel? Kortom, is participatie een welkom concept in de gereformeerde theologische traditie of zou je daarmee iets gevaarlijks binnenhalen dat wezensvreemd is aan de gereformeerde voorzichtigheid met betrekking tot het spreken over God? Deze studie wil dit gesprek verder en dieper voeren. Daartoe worden twee representanten van beide 'tradities' gekozen: John Milbank als voorman van *Radical Orthodoxy* en Herman Bavinck als een geschikte representant van de gereformeerde, specifiek neo-calvinistische traditie. Ook wordt een apart hoofdstuk gewijd aan de vraag wat participatie precies betekent en hoe het functioneerde in de theologische traditie.

Daarmee stelt deze studie *ontologische* vragen. Het is de visie van deze studie dat ook de protestantse traditie, hoewel vaak wars van metafysica, impliciet of expliciet ontologische belangen heeft en ontologische concepten hanteert en dat het dus zinvol is deze vragen te stellen. Omdat veel van wat er in dit boek gebeurt neerkomt op een 'vergelijking' dan wel een 'gesprek' tussen Herman Bavinck en John Milbank, is het van belang om te beseffen dat dit hermeneutisch geen eenvoudige zaak is. Milbank is met een heel ander 'project' bezig dan Bavinck destijds. Zijn werk is een tamelijk chaotische,

postmoderne berg van essayistische fragmenten, terwijl Bavinck een nette geordende klassieke *Dogmatiek* schreef. De twintigste eeuw met al z'n historische en filosofische verschuivingen die tussen hen in ligt, creëert een zeer verschillende context van denken over 'God en de wereld'. In de lijn van met name Gadamer betoogt deze studie dat juist het verschil tussen beiden gemunt moet worden. De verschillen en de afstand moeten niet weggepoetst, maar juist voelbaar worden gemaakt. Tegelijk speelt het theologisch spreken van beiden zich af in een grotere en gedeelde verstaanshorizon, namelijk die van de klassieke christelijke theologische traditie. Er zullen genoeg momenten zijn waarop hun vragen én hun antwoorden met elkaar resoneren of dissoneren om een eerlijk en zinvol gesprek op te leveren.

## 2. Participatie

Om een zinvol gesprek over participatie te voeren aan de hand van Bavinck en Milbank geeft deze studie eerst een overzicht van de geschiedenis en implicaties van het concept. Het gaat daarbij om veel meer dan een helder afgebakende definitie. Waar dit hoofdstuk naar zoekt is vooral een weergave van de 'taalfamilie' waartoe participatie behoort.

De geschiedenis van het concept participatie begint bij Plato. Plato is vaak dualistisch geïnterpreteerd, als denker die een wig creëerde tussen de wereld van de Ideeën en de zichtbare, materiële wereld. Zijn denken kan echter heel goed geïnterpreteerd worden als een vorm van verlangen naar het hoogste. Aangezien alle dingen meer of minder participeren in de Ideeën, zetten ze ons op het spoor van hun meest zuivere en intense manifestatie. Plato is dan ook veelal niet zozeer gelezen als iemand die een afkeer van de gewone werkelijkheid verkondigde, maar als iemand die vanuit verliefdheid op het alledaagse de ziel op het spoor van het hoogste zet.

Belangrijke veranderingen onderging de receptie van Plato onder andere via het werk van Plotinus. Plato's ideeënleer wordt in zijn denken sterk gevat in de dynamiek van het 'uitgaan van' en 'terugkeren tot' het Ene. Het Ene kenmerkt zich vooral door ultieme productiviteit en is sterk gekleurd door de Aristotelische begrippen *energeia* en *energein*, die later weer in Thomas' opvatting van Gods zijn als *actus purus* zullen terugkeren. Belangrijk zowel voor Plotinus als voor latere christelijke interpreten is zijn onderscheid tussen *energeia tes ousias* en *energeia ek tes ousias*. Dit zorgde voor een beeld van het goddelijke dat bestaat uit één grote stroom aan productiviteit, maar waarin



tegelijk wel een onderscheid tussen het goddelijke en de wereld gecreëerd wordt. God is uitiem 'gevend', maar wel 'onveranderlijk'. Vanuit het neoplatonisme ontwikkelde zich een theurgisch Platonisme, dat met name in het Oosterse christendom invloedrijk werd. Het religieuze leven wordt hier beschouwd als participatie in de goddelijke *energeiai*, 'werkingen'. Deze *energeiai* zijn de noodzakelijke manifestaties van de goddelijke *ousia*, het wezen van God, dat onzegbaar en onkenbaar is en waaraan de gelovige geen deel heeft. Een belangrijk en invloedrijk onderscheid dat verder gemaakt werd in het neoplatonisme is het onderscheid tussen 'puur zijn' (*to einai*) en 'afgeleid zijn' (*to on*), dat ook terugkeerde in Thomas' denken over God en de wereld.

Dit participatorische denken vormde het vaarwater van de kerkvaders. Veel christelijke theologie sloot naadloos aan bij de Platoonse inzichten: de mens is als beeld van God gemaakt om God te zoeken en te vinden en deel te hebben aan zijn goddelijk leven. Er zijn echter verschillende punten te noemen waarin christelijke denkers radicaal verschilden van heidense Platonisten. In de eerste plaats zorgde de voorstelling dat deze wereld is 'geschapen uit niets' (*creatio ex nihilo*) voor een breuk met het Platoonse denken. De wereld is geen noodzakelijke emanatie van het goddelijke, maar een wereld die gegeven en gewild is door een Ander. Deze wereld bestaat bij de gratie van communicatie van goddelijk zijn, maar wie of wat communiceert en ook het waarom van de communicatie blijft een ondoordringbaar mysterie. In de tweede plaats was het de triniteit die zorgde voor een christelijke grammatica die fundamenteel verschilde van de Platoonse. Niet 'eenheid' is het ultieme woord voor God, maar iets 'voorbij eenheid' en daarmee 'onkenbaarheid'. Dit zorgde voor een sterk negatieve theologie: wil je God leren kennen, dan moet je ont-kennen. Tegelijk is het schepsel, via het geschapene, op het spoor van God gezet. 'Als je liefhebt, participeer je in God, want God is liefde'. Zonder de bron te kennen hebben we er wel deel aan. In de derde plaats wijst deze studie op de rol van de incarnatie. Met name via een kijkje in het werk van Augustinus wordt duidelijk hoezeer de incarnatie een breuklijn met het Platonisme betekende. In zijn denken functioneert een participatorische ontologie, waarin al het tijdelijke zich uitstrekt naar het eeuwige. De incarnatie is echter het punt dat de Platonisten missen: 'Ze zien het vaderland wel in de verte liggen, maar weten niet hoe het moet worden bereikt'. De noodzaak van de Middelaar, de noodzaak van Christus betekent voor Augustinus de noodzaak om hem te

volgen in de weg van de lichamelijkheid, de weg van nederigheid en lijden en via deze weg rust en stabiliteit voor de ziel te vinden. Deze studie volgt de analyse van Andrew Louth, die het denken van de kerkvaders in een spanning ziet staan tussen 'opklimming tot God via de ziel' en 'afdaling en nederigheid via de incarnatie'. Zo is ook de incarnatie zelf een teken met twee kanten: Gods weg om het probleem van de zonde te 'repareren' staat in de grotere context van de communicatie van zijn glorie, waartoe de mens van meet af aan bestemd was.

Bij Thomas van Aquino is participatie van het geschapene in het goddelijke zijn een belangrijk gegeven, al is er veel discussie over de precieze implicaties. Als Thomas verschillende vormen van participatie bespreekt, blijkt de belangrijkste vorm voor de relatie tussen schepper en schepsel de participatie van een effect in zijn oorzaak te zijn. Het effect ligt, op neo-platoonse wijze, dus niet buiten de oorzaak. Allerlei onderscheidingen en samenstellingen die voor het creatuurlijke zijn gelden, moeten bij Thomas worden doorgestreept om over goddelijk zijn te kunnen spreken. Geschapen wezens bestaan altijd uit een compositie van geactualiseerd zijn en zijn in potentie, *esse* en *essentia*, terwijl dat bij God samenvalt. Zijn zijn is volledig geactualiseerd: *actus purus*. Strikt genomen komt het zijn (*esse*) alleen God toe, en schepselen kunnen daar alleen maar nederig en op afgeleide wijze in delen. Thomas' denken in termen van participatie gaat gelijk op met zijn denken over God in termen van analogie. Als we een eigenschap aan God toekennen is het nog maar de vraag of we begrijpen wat we daarmee bedoelen. Als we God eigenschappen toekennen, benoemen we zijn volmaaktheden die slechts op beperkte wijze in de schepping uitvloeien. Godskennis is heel dubbel bij Thomas: je kent een bron die zozeer zichzelf communiceert dat hij daarmee tegelijk volstrekt voorbij onze mogelijkheden tot kennen reikt. God is zo kenbaar dat hij onkenbaar is.

Ook al wordt Thomas vaak als eindpunt van de Platoons-Christelijke participatorische traditie besproken, toch lopen de lijnen nog verder door, zij het marginaler en gefragmenteerder. In dit hoofdstuk worden twee figuren uit de Protestantse traditie voor het voetlicht gehaald, om te laten zien dat het participatie-denken ook daar niet definitief verdwenen is na de middeleeuwen. *Johannes Calvijn* gebruikt een sterk participatorisch gekleurde taal als hij spreekt over de eenheid tussen mensen en God in Christus. Met name wanneer hij het avondmaal bespreekt neigt hij naar een discours van

mystieke eenheid, geënt op de eucharistische theologie van de kerkvaders. Anders echter dan bijvoorbeeld bij Augustinus en Bernard van Clairvaux staat niet de *eros*, het actieve verlangen naar God centraal, maar Gods liefde voor ons en onze 'passiviteit' in dat proces. Een heel ander voorbeeld van participatiedenken in een Protestantse context is *Jonathan Edwards*. Bij hem wordt dit denken ingezet in een theologie die zich verweert tegen het rationalisme en atomisme van de Verlichting. Edwards' ontologie wordt gekenmerkt door schoonheid en harmonie, waarbij hij de relaties waaruit de geschapen werkelijkheid bestaat ziet als een afspiegeling van goddelijk zijn. Edwards' denken is ervan doortrokken dat de mysterieuze pracht van de schepping iets zegt over hoe God in zijn wezen is. 'Goddelijke communicatie' vormt het hart van alles wat Edwards wil zeggen over de schepping.

Door een - uiteraard beperkt - overzicht te geven hoopt deze studie in dit hoofdstuk meer helderheid te hebben gegeven over waar participatie in de traditie voor staat. Het concept heeft geen heldere afgebakende betekenis die overal hetzelfde is. Belangrijker is het te zien dat participatie tot een taalfamilie behoort. Participatie kan niet zonder zusterconcepten als deificatie als het gaat om het doel van de mens, *privatio boni* als het gaat om de aard van de zonde en analogie als het gaat om de relatie tussen het schepsel en God. De wereld wordt geplaatst in de dynamiek van een *exitus* uit en een *reditus* tot God. Favoriete beelden zijn die van de zon en haar stralen en God als een overvloeiende bron van goedheid en zijn. Als het gaat om kennisleer wordt de nadruk gelegd op het verlangen van het menselijk subject naar het gekende. Sterker nog: er moet een bepaalde afstemming zijn van de kenner op het gekende. De participatorische ontologie kan gerust 'theocentrisch' genoemd worden. Als je tot een beschrijving van geschapen zijnden wilt komen zul je altijd terecht komen bij de constatering dat in God hun eigenlijke zijn gelegen is. Participatie staat altijd in het teken van een nederig spreken over het schepsel en een groots spreken over God die er de bron en de gever van is.

### 3. Herman Bavinck

Om Bavincks visie op de relatie tussen God en de wereld te verhelderen benaderen we hem aan de hand van de volgorde van thema's zoals hij die geordend heeft in zijn Gereformeerde Dogmatiek. Om te beginnen bevatten Bavincks prolegomena, tegen de Kantiaanse trend van zijn tijd in, een pleidooi voor metafysica, waarin 'godskennis' en 'waarheid' centraal staan in de

theologie. Dit duidt direct op een Platoonse trek in zijn denken: theologie behelst het 'na-denken der gedachten Gods'. Ook 'eenheid' staat bij hem hoog in het vaandel. De pluraliteit in deze wereld is afkomstig van God en heeft in Hem haar doel. In God vinden de dingen hun harmonie en integratie.

Epistemologisch maakt Bavinck gebruik van drie theologische *principia*: het *principium essendi* (God), het *principium cognoscendi externum* (Christus, de Schrift) en het *principium cognoscendi internum* (de Geest, het geloof). Deze studie wijst erop dat deze onderscheidingen, die er helder uitzien, in de praktijk soms belangrijk genoeg door elkaar lopen. Hoewel Bavinck bijvoorbeeld helder wil onderscheiden tussen Gods zijn en onze kennis van God, blijken de manieren waarop godskennis tot ons komt toch vooral 'voorlopig' en 'incidenteel' te zijn. Wat voorop staat is de ontologische beweging 'van God tot God' waarin al ons kennen is opgenomen. Gods zijn omvat ook ons kennen.

De kennis van God, die Hij via zijn openbaring verspreidt, moet niet buiten de mens blijven staan, maar moet tot in alle vezels van de werkelijkheid doordringen. Zo investeert Bavinck veel energie in het werken met de verhouding tussen object en subject, tussen 'buiten' en 'binnen'. Het is voor hem een wonder dat innerlijk en het uiterlijk zo goed met elkaar corresponderen. Een wonder dat gelegen is in de *Logos* van God die beide 'werelden' schiep en zo de organische verbinding tussen beide garandeert. Bavinck gaat zover om onze rede te beschouwen als een goddelijk licht, dat weliswaar niet gelijk is aan de *Logos* van God, maar er wel in participeert. Net als bij het onderscheid tussen de drie *principia* wordt ook het onderscheid tussen subject en object voortdurend theologisch gedeconstrueerd: het verbindende principe van de *Logos* relativeert een te strikt onderscheid. Dat gaat Bavinck om de dieperliggende harmonie tussen beide. Ze moeten op elkaar betrokken zijn.

Ook in Bavincks opvatting van wat openbaring is laat hij verschillende benaderingen naast elkaar staan. Enerzijds is het heel belangrijk dat Gods openbaring van buitenaf krachtens Gods wil tot ons komt en dat het geen immanente kracht in de kosmos is, zoals de denkers van de Romantiek meenden. De grens tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke moet niet worden uitgewist en in een vorm van monisme eindigen. Anderzijds strijdt Bavinck tegen het dualisme dat natuurlijk en bovennatuurlijk te scherp scheidt. Het bovennatuurlijke is volgens Bavinck zelfs de essentie van alles

wat wij natuurlijk noemen. Zo deconstrueert hij, redenerend vanuit de alomtegenwoordigheid van God, wederom een onderscheid waar hij tegelijk wel mee werkt. Of het nu om 'natuurlijke' of 'bovennatuurlijke' openbaring, dan wel 'algemene' of 'bijzondere' openbaring gaat: altijd zoekt Bavinck de eenheid van Gods zijn die wordt gecommuniceerd in de onderscheidenheid der dingen.

Bavincks spreken over de Schrift lijkt soms een wereld op zichzelf te worden, een baken van autoriteit en zekerheid binnen de kaders van het *principium externum*. Toch worden ook daar de gestelde grenzen overschreden: ten eerste moet je als gelovige 'in de Schrift leven' om hem als autoriteit te kunnen aanvaarden. Ten tweede staat de Schrift principieel in de grotere stroom van de beweging 'van God, tot God' en vervult zo een rol in Gods mededeelbaarheid. Overal spoelt zo 'het zijn van God' over de grenzen van de gebruikte onderscheidingen.

Als Bavinck aan de godsleer begint, valt het al snel op dat hij een grote en constitutieve rol toekent aan de onkenbaarheid van God. Dit is voor hem geen lastig obstakel, maar juist een positief kenmerk dat alle godskennis bepaalt. Juist die onkenbare God is de bron van alles wat is. Ook al werkt Bavinck met het onderscheid tussen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen, toch legt hij zich niet neer bij een strikte scheiding van die twee categorieën. Volstrekt onmededeelbaar kan een eigenschap als 'eewigheid' toch niet zijn? Waar hebben we het anders over? En een mededeelbare eigenschap als 'goedheid' zal iets heel anders betekenen wanneer hij op God wordt toegepast dan wanneer we het over een schepsel zeggen. Ondanks de fundamentele kern van onkenbaarheid die ligt in al ons spreken over God is Hij toch 'zelf dat alles wat schepselen aan zijn en leven en geest, aan kennis, heiligheid en gerechtigheid deelachtig zijn.' Instemmend met de Platoons-Christelijke traditie meent Bavinck dat God zelf 'het zijn' is, de volheid van zijn en leven die dus ook niets nodig heeft of begeert of aan verandering onderhevig is.

De triniteit is misschien wel het meest wezenlijke onderdeel van heel Bavincks theologie. Daar komen vrijwel al zijn theologische belangen samen. De triniteit waarborgt het feit dat God niet tegenover de wereld staat als een compleet 'vreemde'. De generatie van de Zoon en de processie van de Geest zijn bron en voorwaarde voor Gods communicatie in de schepping. Bavinck wil niet zover gaan om te stellen dat de wereld met het idee 'God' gegeven is, maar de triniteit drukt wel uit dat God een overvloeiende bron van leven is,

productief, in staat om iets te creëren dat niet puur tegenover hem staat, maar ‘in zijn Geest blijft rusten’. Waarom er ‘God’ is én ‘de wereld’ (die immers strikt genomen niets toevoegt aan Gods zijn) is voor Bavinck een aanbiddelijk mysterie. Bij de vraag hoe en waarom eeuwigheid overgaat in tijd kunnen we alleen maar verwonderd stilstaan. En om zijn positie haarscherp te onderscheiden van elke notie van ‘emanatie uit Gods wezen’ benadrukt Bavinck dat schepping alles te maken heeft met de soevereine *wil* van God – als dan maar duidelijk blijft dat zijn wil alles te maken heeft met zijn ‘zijn’.

Theologisch gezien is voor Bavinck de mens het meest fascinerende wezen op aarde: volledig aards en volledig hemels tegelijk, een bemiddelend wezen en daarom op zichzelf al een vooruitwijzing naar de incarnatie. Niet zozeer Adam zelf, maar de mensheid in z’n complete ontvouwing in de geschiedenis vormt volgens hem het ‘beeld van God’. Adam wees vooruit en stond aan het begin van een pad dat nog gevolgd moest worden. De incarnatie van het Woord van God staat dan ook in de bredere verbanden: in de eerste plaats van de triniteit, die de mogelijkheid van een god-menselijke middelaar opent, in de tweede plaats is er dus de mens, die zelf al in zekere zin een ‘vleeswording van God’ betekent en in de derde plaats communiceerde God zichzelf in de loop van de geschiedenis van Israël voortdurend aan zijn volk.

Dat betekent niet dat de incarnatie er ook wel gekomen zou zijn ‘zonder zonde’. Bavinck legt zonde uit in de klassieke lijn van *privatio boni*, maar kent er wel een zekere constitutieve status aan toe voor de wereld zoals wij die kennen. God wilde de zonde en gebruikt haar om tot een uiteindelijk diepere glorie van zijn naam te komen. Al direct na de zondeval wordt de weg ‘door lijden tot heerlijkheid’, de weg van Christus, geopenbaard. Ook komt op dit moment in Bavincks theologie pas de notie van het verbond ter sprake. Met name het genadeverbond speelt een grote rol als het gaat om de relatie tussen God en de wereld na de zondeval.

#### 4. John Milbank

Deze studie vat Milbanks werk op als het vertellen van een verhaal van een alternatieve moderniteit, voorbij het seculiere. Een logische plek om te beginnen is dan zijn magnum opus, *Theology and Social Theory*. In dat boek valt Milbank ‘het seculiere’ aan dat volgens hem a) een ontologie van geweld predikt en b) werkt met de idee van een menselijke (‘seculiere’) ruimte, los

van het goddelijke. Dit is echter geen 'eeuwige waarheid', maar een actief verbeeld verhaal dat we graag over onszelf vertellen.

Met betrekking tot de eerste karakteristiek bespreekt Milbank tal van denkers die, hoewel ze veelal het beste met de mensheid voorhebben, in hun denken een primair domein van chaos en geweld aannemen dat uiteindelijk de enige ontologische basis van ons bestaan vormt. Wat zij daarmee doen is het vertellen en versterken van de kwaadaardige mythe dat oorlog de 'vader van alle dingen' is. Dit is wat Milbank de 'heidense' of ook wel 'gnostische' trek van de moderniteit noemt: zij verwacht de schepping met de zondeval. De christelijke traditie stelt zich daarentegen een wereld voor die gave is van de volheid van goddelijk zijn. Zonde en kwaad zijn niet 'iets' maar slechts beroving van het goede (*privatio boni*). Door het kwaad een ontologische status te geven ben je al op weg de zondeval keer op keer opnieuw uit te voeren.

De andere karakteristiek van het seculiere is dat het ten onrechte doet alsof je voor eens en voor altijd een volledige beschrijving van het eindige kunt geven. Het meent daarbij het oneindige niet nodig te hebben, en houdt zich daarmee aan de grenzen tussen eindig en oneindig die Immanuël Kant stelde. De genealogie van deze karaktertrek van het seculiere gaat echter verder terug. Het was volgens Milbank Duns Scotus die voor het eerst expliciet afstand nam van een participatorische relatie tussen goddelijk zijn en geschapen zijn. Volgens hem was het zijn op dezelfde wijze (univook) van toepassing op God en mens, dus beiden kunnen een plaats toebedeeld krijgen in één univoke 'ontologie'. Op deze manier creëerde hij ruimte voor een kenbaarheid van het eindige die zich liever niet meer wil laten storen door inmenging met het oneindige. De weg van het seculiere denken met zijn inherente essentialisme (dingen hebben een eeuwig vaststaande kenbare 'kern') werd zo geopend.

Over verscheidene lijnen werkt Milbank zijn alternatieve theologische visie uit. In de eerste plaats valt die te vinden in zijn opvattingen over *kennis*. Daarvoor werkt hij met een visie die een veel belangrijkere plek voor de creativiteit van taal inruimt dan in seculiere epistemologie gebruikelijk is. We kunnen dingen niet objectief kennen, los van de stroom, de context waarin zij zich geven en de constitutieve relaties en proporties waarin zij staan. Kennen is een proces van selecteren, verlangen en 'esthetisch geprefereerde patronen' construeren. Het kennende subject wordt bij Milbank van zijn centrale troon

gestoten en verwachtingsvol en nederig geopend naar steeds nieuwe openbaringen van 'betekenis'. In plaats van 'zeker weten' is kennen bij Milbank zo 'verwachtingsvol reizen'.

Verder ontwikkelt Milbank een visie op *handelen* die verder gaat dan dat we maar wat in onzekerheid aanmodderen. Er is volgens hem wel degelijk zoiets als waarheid, zekerheid, stabiliteit en eenheid, maar die is er alleen in God. En al onze aardse goedheden zijn er voor zover ze participeren in die gevende bron. Niet chaos en geweld, maar eeuwige goedheid, waarheid en schoonheid zijn daarom de context van ons handelen. Strikt genomen weten we niet wat wij zijn en wat wij doen. We moeten ons handelen echter niet laten bepalen door de zondige status quo, maar leven vanuit een visioen van volmaaktheid, vrede en harmonie dat ons voortdrijft: God.

Centraal staat in dit denken voor Milbank de *triniteit*: Met de drie-eenheid weet het christendom voorbij de (Platoonse) gedachte te komen dat God pure 'eenheid' voorbij de verscheidenheid van de wereld is en anderzijds voorbij de (heidense) gedachte dat chaos en versplintering de ontologische bron van de dingen is. Met de triniteit zijn we in staat iets 'buiten' God te denken dat toch in hem participeert. Een strikt, kraakhelder onderscheid tussen 'binnen' en 'buiten' God kan zodoende niet meer getrokken worden. 'Binnen' God vinden we in de trinitarische relaties immers al een 'buiten' en we hebben volgens Milbank dan ook strikt genomen niet een aparte 'oeconomische triniteit' nodig om over de wereld te spreken. Schepping bestaat niet uit enige vorm van 'onafhankelijkheid' van God, maar uit een voortdurende stroom van gegeven zijn van God.

Op deze manier probeert Milbank een 'midden' te denken dat in de praktijk lastig te verbeelden is. Een midden tussen theologie en filosofie, tussen natuur en genade dat toch geen water bij de wijn van een van beide 'polen' wil doen. Deze manier van denken noemt hij denken over God en de wereld in termen van 'analogie' of 'paradox'. In tegenstelling tot Hegels dialectiek, waarin voortdurend de twee polen in elkaar opgaan, wil Milbank blijven staan bij een paradox: datgene waarin deze wereld participeert is het 'onparticipeerbare', wat Thomas en Eckhart aanduiden met Gods *esse*. Juist omdat het onparticipeerbaar is (en niet een soort 'univoke' reuzentaart waar je een klein stukje van krijgt), is het een oneindige bron van leven, goedheid en zijn.



Het is begrijpelijk dat in Milbanks zoektocht naar een niet-seculiere taal om zowel over God als de mens te spreken grote aandacht uitgaat naar de incarnatie, waarin God en mens op ultieme wijze samenkomen. Voor Milbank betekent de incarnatie meer dan een 'remedie voor de zonde': ze 'overstijgt haar aanleiding'. De incarnatie brengt een goddelijke doorschijning van het natuurlijke op gang die ervoor zorgt dat al het geschapene sacramenteel geladen wordt. Het is duidelijk dat Milbanks christologische aandacht minder uitgaat naar de onderscheidenheid van de twee naturen van Christus dan naar de eenheid, immers, een scheiding tussen beide opent maar wat gauw de weg naar een seculiere opvatting van wat 'de mens' of wat 'het eindige' is, zonder fundamentele inmenging met het goddelijke. Milbanks belangrijkste motief om de christologie zo te benaderen is dat hij Christus wil benaderen vanuit de kerk, vanuit zijn lichaam, vanuit de nieuwe 'manier van zijn' die zijn komst in gang gezet heeft.

Milbanks werk is zo te beschouwen als een zoektocht naar theologische taal voorbij het seculiere en dus een taal die zowel over het goddelijke als het menselijke spreekt, zonder ze in elkaar over te laten lopen. Het belangrijkste woord waarin dat gebeurt is *verbum* of *logos*, waarin Milbank niet alleen de notie van spreken, maar ook van maken vindt (aangezien Gods 'spreken' het 'maken' van deze wereld betekent). Milbanks werk wil geen theologie zijn die *in abstracto* over God denkt, maar die een visie biedt op wat menselijke culturele productie is in het licht van het goddelijk zijn. Milbank neemt het heel serieus dat God zelf primair productief is, dat Gods zijn bepaald wordt door zijn 'maken' en dat dit niet pas iets is dat in latere instantie bij zijn 'essentie' gevoegd wordt. Zo is ook menselijk maken niet te scheiden van menselijk 'kennen' en 'zijn'. 'Maken is equiprimordiaal met zijn'. Op deze manier is ons maken en produceren dus een participeren in goddelijke creativiteit en zijn.

### 5. Bespreking

De vraag die in de discussie tussen gereformeerde theologen en RO in de lucht hing, was of het centrale begrip participatie pantheïstische dan wel panentheïstische implicaties heeft. Er was, kortom, zorg over de handhaving van het verschil tussen schepper en schepsel. Dit slothoofdstuk gaat in de eerste plaats in op deze vragen. Hoe gaan Bavinck en Milbank om met de

relatie tussen schepper en schepsel en hoe verhouden zij zich tot de historische implicaties van het begrip participatie?

Eerst wordt verduidelijkt wat doorgaans verstaan wordt onder de gebruikte termen 'pantheïsme' en 'panentheïsme'. *Pantheïsme* wenst geen onderscheid te maken tussen God en de wereld. Begrippen als 'vrijheid' en 'schepping' en een 'persoonlijke God' zijn in deze visie niet mogelijk. Hoewel een strikt pantheïsme, waarin God en de wereld volstrekt samenvallen, vrijwel nooit aangehangen wordt, zijn er verschillende theologen en filosofen geweest die er min of meer mee geassocieerd kunnen worden. Vooral de Hegeliaanse, dynamische variant vond bijval: God wordt zichzelf in het worden van deze wereld. Anderen muntten de meer genuanceerde term *panentheïsme*: een veel meer gerespecteerde (en loyale) positie binnen het christelijk theïsme. In deze visie ligt de wereld en de loop van haar geschiedenis uiteindelijk 'in God', maar is er wel meer ruimte voor Gods transcendentie. Een belangrijke notie is dat God en de wereld wederzijds van elkaar afhankelijk zijn. Ook wordt juist het 'persoonlijke' en 'relationele' van God doorgaans hoog gewaardeerd in panentheïstische voorstellingen.

In Bavincks werk valt het op dat hij steeds de uitersten van 'pantheïsme' enerzijds en 'deïsme' anderzijds probeert te vermijden. Voor deze studie is vooral zijn discussie met de 'pantheïserende' denkers van belang. Zij vertroebelen de grens tussen schepper en schepsel door het worden van deze wereld door te trekken tot een 'worden van God'. Voor Bavinck is de triniteit de kern van het christelijk geloof die de ontologische tussenweg tussen pantheïsme en deïsme waarborgt. De drie-eenheid verkondigt het mysterie dat God zichzelf volop meedeelt in de schepping en toch hetzelfde blijft. Maar is de wereld nu wel of niet iets 'buiten God'? Verschillende uitspraken van Bavinck leveren een ambivalent beeld, waarin wel degelijk gewerkt wordt met een onderscheid tussen 'binnen' en 'buiten' God. Uiteindelijk lijkt het er echter toch op neer te komen dat vanuit God geen strikte 'grens' gepasseerd wordt in zijn relatie tot de wereld. Deze 'grens' bestaat er alleen gezien vanuit de wereld ten opzichte van God.

Als het gaat om de formele aanwezigheid van het concept participatie in Bavincks werk, moet in de eerste plaats opgemerkt worden dat Bavinck er huiverig voor is, aangezien het voor hem teveel riekt naar emanatie en dus naar pantheïsme. In de tweede plaats blijkt Bavinck op enkele plaatsen echter wel degelijk in te stemmen met formuleringen die de relatie tussen God en de

wereld in termen van participatie aanduiden. Zolang het niet de idee impliceert van een letterlijke (univoke) uitvloeiing van Gods zijn in de schepping, is het voor Bavinck geen probleem om van participatie te spreken. Bavinck ziet God als *esse* en dat betekent aan de ene kant een diep ontologisch verschil met de wereld, maar aan de andere kant een doordringing van al wat is met het goddelijke als gevende en stuwende kracht. Bavinck blijft staan bij de ‘dubbele uitkomst’ van Thomas’ participatie- en analogie-denken: Gods zijn is zo overvloedig, excessief en alomvattend dat het onze vermogens Hem te bevatten volkomen overstijgt en tegelijk is Hij op die manier wel de bron van alles wat wij zelf zijn. God is zo mededeelbaar dat Hij onbegrijpelijk is. Belangrijker echter dan de expliciete aanwezigheid van het woord participatie is de impliciete aanwezigheid van het concept in Bavincks complete ontologie, waar deze studie talloze voorbeelden van geeft. Bovenal is het Bavincks voortdurende nadruk op Gods mededeelbaarheid die hem verbindt met de participatorische traditie: deze wereld ‘is’ omdat zij een en al trinitarische mededeelbaarheid van Gods zijn is.

Vervolgens wordt John Milbanks visie onder de loep gelegd. Deze studie is niet overtuigd door Amene Mirs betoog dat Milbanks denken over God en de wereld ‘panentheïstisch’ genoemd moet worden. Weliswaar zijn er vele zinnen in zijn werk te vinden die verklaren dat deze wereld ‘binnen’ het goddelijke, trinitarische zijn valt. Mir legt echter ten onrechte veel nadruk op het discours ‘binnen-buiten’ dat Milbank nu juist met zijn betoog over Gods trinitarische zijn probeert te overstijgen. Milbank, zowel als Bavinck, beweegt zich in een klassiek theologisch discours dat voor onze moderne oren zo nu en dan verrassend ‘panentheïstisch’ kan aandoen, als dan maar helder blijft dat de wereld ‘in God’ ligt, als in haar altijd overstijgende oorzaak, die dus elk ‘in’ of ‘buiten’ overstijgt. Nog minder kan Milbanks positie ‘pantheïstisch’ genoemd worden. Hoewel hij meegaat in de pantheïstisch klinkende uitspraak *esse est deus* van Eckhart, maakt hij goed duidelijk dat dit juist duidt op het ons oneindig overstijgende zijn van God waaraan wij tegelijk ons bestaan danken.

Toch zitten er ook wel enkele dubieuze kanten aan Milbanks voorstelling. Vooral in zijn radicale interpretatie van Gods zijn als ‘maken’ gaat hij ten opzichte van de traditie een eigen weg, die vooral ingegeven is door zijn post-seculiere agenda. Zijn visie dat menselijk maken participeert in goddelijk maken stempelde van meet af aan zijn denken en lijkt er soms voor te zorgen dat niet (zoals hij Duns Scotus verwijt) ‘zijn’, maar wel ‘maken’ iets wordt dat

groter is dan God zelf. Terwijl Bavinck met de traditie bij het aanbiddelijk mysterie blijft staan dat er 'God' is én 'de wereld', probeert Milbank het geheim vaak doorzichtig te maken.

Al met al stemmen Bavinck en Milbank overeen in hun analogische discours over de relatie tussen God en de wereld waardoor pantheïsme, maar ook panentheïsme nooit een goed label zal zijn om op hun spreken te plakken. Vooral de 'wederzijdse relatie van afhankelijkheid' die binnen het panentheïsme van belang is, wordt daarvoor te ernstig door beiden weersproken. Beider discours over de relatie tussen God en de wereld verloopt langs de lijnen van de participatorische traditie. Bavinck lijkt hier soms zelfs nog dichter bij te staan dan Milbank als we bedenken hoezeer de nederigheid van het kennende subject en het aanvaarden van het mysterie van de schepping, die kenmerkend is voor deze traditie, aanwezig is in zijn denken.

Het tweede deel van het slothoofdstuk gaat verder in op de precieze implicaties van participatie voor de soteriologie, de zondeleer en de incarnatie en onderzoekt of deze implicaties te verenigen zijn met de verschillende gevoeligheden en belangen van de gereformeerde traditie. Zo worden allereerst protestantse stemmen beluisterd die kritiek uitoefenen op (onderdelen van) het concept participatie. Een van de opvallendste dingen is dat zij participatie wel als een soteriologische categorie willen accepteren, maar niet als een ontologische. Door te werken met ontologische participatie zou de rol van Christus die het heil brengt *extra nos* vertroebeld worden en zou de mens met zijn capaciteit om genade te ontvangen teveel op de voorgrond komen te staan.

Allereerst moet de aandacht echter uitgaan naar de nadruk op 'kennen' in de participatorische denklijn. 'Op de juiste manier kennen' lijkt bijna hetzelfde te zijn als 'heil' en dat geldt voor Bavinck net zo zeer als voor Milbank. Deze studie heeft uitvoerig laten zien hoe belangrijk het voor beiden is, dat kennen in de bredere kring getrokken wordt van 'zijn' dat uiteindelijk 'Gods zijn' is. Milbank en Bavinck verzetten zich allebei hevig tegen een seculier kennen, waarin de kenner zijn wereld dichttimmerd en begrenst door zijn kennen. Het is voor beiden van het grootste belang dat juist ons menselijke kennen een weg opent naar transcendentie, naar 'kennis van God'. Het is kennen dat geen aardse zekerheid biedt, maar wel hoop, vertrouwen, geborgenheid, vrede en heil. Daarmee is duidelijk dat kennisleer voor hen meer is dan een

intellectueel spel. Het is geen theologische voorvraag, maar het vormt het hart van de theologische onderneming. Kennen is een vorm van mystiek 'schouwen' en daarmee is heel je bestaan en dus ook je gedrag in het geding. Kennen verwijst naar nederigheid en ontvankelijkheid.

Maar zijn we in een gevallen wereld wel in de positie om zoveel soteriologische waarde te hechten aan ons kennen? Zijn we daarvoor niet te fundamenteel verblind door de zonde? Bavinck en Milbank stemmen weer beide in met de traditionele opvatting van zonde als *privatio boni*. Het goede, het zijn van God staat altijd voorop en zonde zal nooit een eigen concurrerende substantie worden met eigen 'macht'. Milbank voert dit principe echter consequenter door dan Bavinck. Bavinck kent naast het ontologische discours ook een meer bijbels gekleurde, heilshistorische lijn waarin de zonde een daadwerkelijke 'plek' krijgt in het theologische plot. Zonde en dood vormen de markeringen op de weg van gebrokenheid die de mens te gaan heeft en die sinds de zondeval ook de weg van de Middelaar is. Deze studie is van mening dat Milbank een te grote, soteriologische taak toebedeelt aan de individuele theoloog die de zonde poëtisch 'weg kan verbeelden'.

Maar voor belangrijke interpreten staat de vraag nog steeds overeind - niet alleen aan Milbank, maar ook aan Bavinck: Hoe ernstig neem je de komst van Christus als de zonde zichzelf, vanwege haar eigen nietsheid, toch wel vernietigt? En maakt Bavinck de incarnatie niet veel te veel een gebeuren dat vrijwel al gegeven was met de schepping van de mens? Is zijn theologie nu een 'scheppings'- of een 'genade-theologie'? Deze studie ziet, mede op grond van het overzicht van het denken van de kerkvaders over incarnatie, geen heil in dit scherpe onderscheid. De incarnatie staat in het dubbele teken van verlossing en groei, van 'reparatie' en 'elevatie'. De reden hiervoor is dat Gods communicatieve zijn altijd de overhand heeft en niet het gegeven van de zonde. De incarnatie ook als elevatie opvatten is dus geen teken van een eenzijdig vooruitgangsgeloof dat de realiteit van de zonde niet serieus neemt. Het is een teken dat Gods communicatie van zijn 'zijn' de bepalende factor in de theologie is.

Ook al stemmen de christologische visies van Bavinck en Milbank op dit punt overeen, toch is 'Christus' voor hen uiteindelijk een antwoord op een heel verschillende vraag. Voor Milbank is Christus vooral aan antwoord op zijn theologische, post-seculiere vraag naar de mogelijkheid van bemiddeling

tussen God en de wereld. Christus wordt zo vooral een plaats van ontologische speculatie. Iets wat deze studie juist bij Bavinck waardeert is dat hij zich beweegt in de spanning die Andrew Louth analyseerde bij de kerkvaders: de lijn van 'verheffing' via de ziel en de lijn van 'nederdaling' via de incarnatie. Participeren in het leven van God betekent niet dat je een weg gaat die je uittilt boven de aardse weg van lichamelijke, nederigheid, strijd en dood maar die je daardoorheen voert. Dit alles ziet deze studie op overrompelende wijze geïllustreerd in het majestueuze altaarstuk van de gebroeders van Eyck, *De aanbidding van het lam Gods*, dat op de voorkant van dit boek is afgebeeld.