

Nederlandse samenvatting

Dit boek gaat over de werking van de heilige Geest in de West-Europese cultuur. Het christelijk geloof is een van de belangrijke pijlers van deze cultuur, zoals zelfs seculiere historici als Tom Holland laten zien. Tegelijkertijd neemt het godsgeloof af. Waar het nog wordt beoefend, verdwijnt het geloof achter de voordeur en de kennis ervan neemt zienderogen af. Dat leidt tot de paradox dat waar het christelijk geloof door de tijd heen een cultureel dominante factor is geworden, het zichzelf lijkt op te heffen, zoals de filosoof Marcel Gauchet opmerkt. Op de voedingsbodem van deze cultuur is het seculier humanisme tot bloei gekomen. Hierin komt een levensbeschouwing tot uitdrukking die uitgaat van de waardigheid van elk mens, van vrijheid, gelijkheid en solidariteit. Deze waarden worden verdedigd zonder een beroep te doen op godsgeloof. Voor christenen is dit verwarrend. De eerste reflex van de kerk, zowel in rooms-katholieke als protestantse vorm, bestond erin om de Franse revolutie met haar waarden af te doen als afval van God, als anti-kerk. De verwarring is dat christelijke gelovigen in de 21e eeuw veel van deze waarden herkennen vanuit hun eigen religieuze bronnen. Daar komt nog bij dat seculiere humanisten godsgeloof en religie eerder zien als een bedreiging voor deze moderne waarden. Bij hen gaan de alarmbellen af als deze waarden religieus worden gemotiveerd. Door seculieren wordt een dergelijke onderneming geïnterpreteerd als een poging van religieuzen om de oude dominante positie van het christelijk geloof als noodzakelijke voorwaarde voor een stabiele samenleving en staatsinrichting in ere te herstellen. Beide reflexen, zowel de kerkelijke reactie op de moderniteit, als de seculiere reactie op de christelijke wortels van die waarden zijn in het licht van de historie begrijpelijk. De Franse revolutie met de afwijzing van elke God als meester, moest bij gelovigen wel wantrouwen wekken. Tegelijkertijd blijkt het moeilijk vol te houden voor christenen om de beweging van de moderniteit als geheel als afval te beschouwen. Immers, ook niet-christelijk-gelovige humanisten worden vaak gedreven door een liefde voor het zwakke, met een geheiligde levenshouding waartegen christenen soms schril kunnen afsteken.

Voor christenen is dus de vraag hoe de opkomst van dat humanisme is te waarderen. Kan dit humanisme worden beschouwd als vrucht van de werking van de heilige Geest in de Europese cultuur?

Deze vraag wordt opgeroepen door het werk van de katholieke filosoof Charles Taylor. Hij heeft een historisch-genetische analyse gegeven van de moderne cultuur. Het eerste deel van dit proefschrift is hoofdzakelijk een interpretatie van zijn werk. Taylor ziet langs de weg van een verzelfstandiging van het deïsme ten opzichte van de christelijke wortels een seculier en exclusief humanisme opkomen. Dit humanisme is exclusief omdat het zich niet beroept op godsgeloof. Taylor wil dat wel honoreren, maar ziet ook dat waar deze wortels het hevigst ontkend worden er een immanente tegenpositie aan kracht wint. Taylor noemt dat anti-humanisme. Tegenover de harmonie, de universaliteit, de gelijkheid, de sympathie, plaatst het anti-humanisme *grosso modo*, de strijd, de particulariteit van natie en volk, de uitmuntendheid van enkelingen, en de afkeer van het zwakke. Kortom, de moderne cultuur is zonder de pijler van godsgeloof mogelijk catastrofaal instabiel. Het humanisme probeert hele hoge morele standaarden te handhaven, maar heeft onvoldoende morele bronnen om dit op de lange duur vol te houden. Zijn voorstel is dus om het seculier humanistische praktische primaat van dit leven hier en nu te waarderen, maar tegelijk ook de oorspronkelijk christelijk-religieuze bronnen

ervoor in ere te herstellen. Taylors verwachting is dat het voorzichtige evenwicht van de moderniteit kan worden gehandhaafd als de benodigde kracht ervoor gezocht wordt in de oorspronkelijke religieuze bronnen. Beide eerdergenoemde reflexen staan deze oplossing in de weg. De kerk zal haar argwaan ten opzichte van dit humanisme moeten laten varen. Tegelijkertijd zullen de seculieren moeten leren om de religieuze bronnen niet meer als vijand van de moderniteit op te vatten.

Ik bespreek Taylors analyse van de opkomst van dit humanisme in hoofdstuk 2. Om het werk van Taylor goed te kunnen plaatsen, schets ik in het eerste hoofdstuk een overzicht van het debat over de oorsprong van de moderniteit. Vriend en vijand lijken het erover eens dat dit te maken heeft met een ontwikkeling in de laatmiddeleeuwse theologie. De breuk ligt zo ongeveer rond het werk van de middeleeuwse theoloog Duns Scotus. Hij zou zo over God hebben gedacht dat het mogelijk werd om Hem als een binnen-wereldlijk zijnde op te vatten, die vervolgens met het scheermes van Ockham kon worden verwijderd als nodeloze ballast in allerlei natuurwetenschappelijke verklaringen van binnen-wereldlijke fenomenen. In hoofdstuk 1 geef ik een overzicht van de mogelijke posities die ten opzichte van deze kwestie in te nemen zijn. Tevens leg ik uit welke plaats Taylor in dit debat inneemt.

Taylors geschetste oplossing vraagt ook wat van de christelijke traditie en in het bijzonder van de gereformeerde. Hij zegt dat de moderniteit en de morele kernovertuiging die erin meekomt, namelijk die van het wederzijds eigenbelang, zich zeer moeilijk laat verdragen met hyper-Augustiniaanse momenten. Taylor zegt dus dat het christelijk geloof ook in moderne condities toekomst kan hebben, zolang het maar de hyper-Augustiniaanse veren van zich afschudt. Te denken valt dan aan de leer van de erfzonde, verzoening door voldoening, dubbele predestinatie en de hel. Taylor zegt niet dat deze elementen overboord moeten worden gegooid, maar dat ze sterk zullen moeten worden afgezwakt. Het sterkst is dat af te lezen aan de moderne waarde van universele solidariteit. Taylor argumenteert dat de geestelijke wortels hiervan liggen in de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. Hierin wordt duidelijk dat de solidariteit niet beperkt mag blijven tot eigen stam, eigen volk of eigen religie, maar dat die solidariteit boven de eigen groep uitgaat. Maar als God van ons vraagt om solidair te zijn met ieder mens, ja zelfs met onze vijand, hoe kan God dat dan zelf niet zijn met betrekking tot een gedeelte van het menselijk ras? De moeilijkheid van erfzonde, eeuwige verdoemenis en verwerping laat zich onmiddellijk gevoelen.

Als we geneigd zijn om het humanisme op te vatten als winst, dan zullen we volgens Taylor ook moeten accepteren dat een hyper-Augustiniaans christendom zich moeilijk zal weten te handhaven. Orthodox-gereformeerde theologen zijn echter geneigd om vanuit Augustiniaanse motieven Taylors analyse af te doen als historisme. Herman Paul bijvoorbeeld beargumenteert met Augustinus dat we niet moeten menen Gods wegen in de geschiedenis te kunnen naspeuren. Uiteindelijk gaat het in de christelijke religie om de verwachting van het hemelse koninkrijk. Wordt het verlangen gericht op het aardse koninkrijk dan kan dat volgens Paul niet anders dan ontaarden in een materialistische shoppingdrift. Maar geldt hetzelfde niet voor een levenslange inzet voor het ziekenhuis, of voor vluchtelingenwerk in Lampedusa? Is dat niet ook een ongeoorloofde fixatie op een aards koninkrijk? Pauls analyse heeft geen plaats voor deze vruchten van humanistische toewijding aan de aarde. Daarom zullen we Taylors uitdaging serieuzer moeten nemen dan Paul doet. De uitdaging van Taylor is dus om deze humanistische impuls te blijven voorzien van zijn religieuze aanvoerlijn. Zonder dit zal hij ontaarden

in een immanente opstand tegen ditzelfde humanisme. Maar dan is het inderdaad ook nodig dat het christelijk geloof zijn hyper-Augustiniaanse veren afschudt.

De vraag is echter, klopt deze analyse wel? En zo ja, heeft deze analyse dan ook de gevolgen die Taylor voor lief neemt? Met deze vragen in het achterhoofd onderzoek ik drie moderne theologen, van gereformeerde, lutherse en rooms-katholieke achtergrond. Ik stel de *theologische* vraag: kan dit humanisme beschouwd worden als werk van de Geest? En wat doet het thema van universele solidariteit met de hyper-Augustiniaanse elementen in de theologie? Daarnaast moeten dan theologisch zowel de vraag naar de verhouding tussen de Geest en Christus aan de orde komen, als de vraag naar de verhouding tussen de Geest en de kerk.

In hoofdstuk 3 bespreek ik Karl Barth. Hij staat toch meestal te boek als de theoloog die het conflict tussen cultuur en openbaring maximaal heeft opgeschroefd. Hij had gezien waar eeuwen van christelijke beschaving toe hadden geleid, namelijk, de Eerste Wereldoorlog. Zoveel vrucht bleek er aan de boom van de moderniteit toch niet te hangen. Barth legt in een vroege fase van zijn denken de aandacht bij het radicale anders-zijn van God. Toch neemt Barth in zijn verzoeningsleer nadrukkelijk een andere invalshoek. Daar komt hij te spreken over het humanisme van God. Ik beperk me tot een bespreking van Barths KD IV, 3. Barth blijft de verkondiging van de verzoening radicaal denken vanuit Gods openbaring in Christus. Daardoor schermt hij de christologie sterk af van de pneumatologie, die nauwelijks zelfstandige ruimte krijgt. De Geest is hier de kracht waarmee Jezus getuigt over zichzelf. Barth duidt de moderniteit als verzet tegen de verkondiging van de verzoening, als de theologische leugen. Barth zit dus wel in de hoek van een radicale duiding van de moderniteit als afval van God. Toch is ook Barths theologie weldegelijk beïnvloed door het moderne solidariteitsdenken en klinkt een impliciet positieve waardering ervan daarin door. Op allerlei punten gebruikt Barth solidariteitstaal. God is solidair met de wereld in de verzoening. De kerk zou solidair met de wereld moeten zijn door deze boodschap ruimschoots te verkondigen. Barth herinterpreteert de hyper-Augustiniaanse momenten dusdanig dat zij in overeenstemming zijn te brengen met een maximale nadruk op menselijke solidariteit. Barth wil echter de gang van God in de geschiedenis voornamelijk benaderen langs de weg van het oordeel. Maar logischerwijs blijft Barth zoveel mogelijk stil over Gods handelen in de geschiedenis, al erkent hij soms theoretisch de mogelijkheid ervan wel. Bij dit laatste gebrek stapt Pannenberg in, die ik in hoofdstuk 4 bespreek. Tegenover Barth probeert Pannenberg de gang van de Geest in de wereld aan de geschiedenis zelf af te lezen. Pannenberg verzet zich dan ook tegen Barths lezing van de moderniteit. De moderniteit was geen verzet tegen God, maar tegen de niet aflatende godsdienstoorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw. Pannenberg zelf ziet seculariteit als een direct gevolg van de verkondiging van Jezus' koninkrijk. Als de aardse werkelijkheid van de politiek zich altijd moet verantwoorden ten opzichte van het komende rijk van God, blijft een vergoddelijking van de staat uit. Die ontgoddelijkte seculiere sfeer is dus ook een gevolg van de christelijke verkondiging. Er moeten dus in dat humanisme elementen zijn die geworteld zijn in de christelijke traditie. Pannenberg wijst daarvoor naar de christelijke verantwoording van de waardigheid van elk menselijk leven, in welke vernederde vorm dan ook. Pannenberg wil dus ook die waarachtige menselijkheid die zich bewust is van de eigen eindigheid, positief waarderen als vrucht van het christendom. Hij waarschuwt er echter ook voor dat wanneer de christelijke wortels verdwijnen deze situatie ook ophoudt te bestaan.

Wat de verhouding tussen de Geest en Christus betreft, ontwikkelt Pannenberg een knappe christologie en triniteitstheologie waarin met behulp van het concept van de zelfonderscheiding zowel de geestelijke eenheid als de onderlinge onderscheidenheid van de goddelijke personen kan worden gehandhaafd. Veel beter dan Barth slaagt Pannenberg erin om de Geest een eigenstandige plaats te geven. De Geest onderscheidt zichzelf van de Zoon door Hem te verheerlijken, zoals de Zoon zich ook onderscheidt van de Vader door de Vader te verheerlijken. De Geest maakt dat de mens juist in de verheerlijking van Jezus verlost wordt van de oerzonde om zelf God te willen zijn. Langs deze weg van zelfonderscheiding kan de Geest ook in verbinding met Christus oproepen tot verheerlijking van Christus waar Hij maar wil. Pannenberg blijft echter net als Barth de geschiedenis voornamelijk langs de weg van het oordeel bekijken. De mogelijkheid van spirituele blindheid blijft een meer spontane lezing in de weg staan.

De katholieke theoloog Erik Borgman, besproken in hoofdstuk 5, doet dit anders. Veel meer dan de protestanten Barth en Pannenberg gaat Borgman uit van de onproblematische mogelijkheid om het werk van God te herkennen. Borgmans bevrijdings-theologische inzet lokaliseert het werk van God in de geschiedenis op die plek waar het marginale zich verzet in de klacht tegen de druk van wat voor systeem dan ook. Voor Borgman is de religie in de moderniteit radicaal veranderd. Niet langer kan het religieuze gezien worden als datgene wat het heersende denk- en leefsysteem garandeert. Het religieuze is juist aanwezig in datgene wat zich aan de moderne rationele beheersingsidealen onttrekt. In het kwaad en de ellende waarin wij als mensen ons telkens weer dreigen te storten wordt elke keer ook weer het goede geboren. Borgman beroept zich daarbij op de verkondiging van Jezus. In elke situatie komt de toekomst van Gods rijk op ons af. Dit is geen inspanning van mensen, maar een doorbraak van Gods toekomst in het heden. Borgman houdt nauwelijks rekening met de mogelijkheid van spirituele blindheid. Borgmans motief is ook om de radicaliteit van het kwaad tot op het bot serieus te nemen. Vanuit dit motief wenst hij ook niet een verzachtende positieve betekenis aan het lijden toe te kennen. Dit geldt ook voor een duiding van Jezus' lijden. Dat Jezus lijdt is het gevolg van Gods verlangen om ons tot in de diepste diepte nabij te zijn. Borgman verzet zich dan ook tegen een interpretatie van Jezus' kruislijden dat uitgaat van een verzoening van schuld. Borgmans theologische positie blijft dus ook het dichtst bij Taylors voorspellingen. Inderdaad verdwijnen de hyper-Augustiniaanse motieven bij Borgman buiten het blikveld. Ook al is Borgmans theologie op dit punt wat naïef, toch stelt hij terecht dat de voorsmaak van Gods rijk in het heden wel als zodanig kan worden herkend. Spirituele blindheid is niet de default-situatie.

In de conclusie probeer ik deze beide motieven te verbinden. Spirituele blindheid in de Bijbel leidt ertoe dat het overduidelijke goede van boven wordt gedemoniseerd. Waar gewone zonde het kwaad als goed voorstelt, gebeurt er in de zonde tegen de heilige Geest het omgekeerde. Daar wordt het goede van God als werk van de boze voorgesteld. Als Jezus een blinde man geneest is het voor de omstanders duidelijk dat het absurd is om deze genezing aan de duivel toe te schrijven. Juist hierin openbaart zich de spirituele blindheid van de geestelijke leiders.

Deze schetsen zijn welllicht bruikbaar om het werk van God in de geschiedenis, ook in dat van het humanisme geestelijk te duiden. De vraag is dan niet waar de afval van God zich openbaart in het humanisme, hoewel ook die vraag zijn recht heeft. Daartegenover moeten we de vraag stellen of onze eigen geestelijke blindheid zich misschien openbaart in de categorische duiding van het humanisme als afval van God.

De mogelijkheid van de zonde tegen de heilige Geest zou onszelf moeten verhinderen al te snel van afval van God te spreken. Natuurlijk hoeft deze benadering ons niet blind te maken voor de schadelijke kanten van de moderniteit en de instabiliteit ervan. Blijkbaar blijft het christelijk geloof als voedingsbodem voor deze cultuur nodig. Taylor heeft daarin gelijk. Toch betekent dit niet het einde van de gereformeerde traditie in de moderniteit. Taylor zelf doet uiteindelijk weinig met de anti-humanistische bezwaren tegen een humanistische lezing van het leven. Maar het zijn juist de gereformeerde noties die tegen deze anti-humanistische bezwaren in stelling kunnen worden gebracht. Erfzonde is een antigif tegen een al te rooskleurige lezing van menselijke individuele en gemeenschappelijke harmonie, filantropie, en wereldbetering. We kunnen onszelf niet aan de haren uit het kwaad trekken. Verzoening door voldoening doet ook recht aan de impuls van de wraak die zich bij de oefening van het recht telkens weer blijft voordoen. Sinds de oorlog in de Oekraïne is het zelfs weer en vogue om te dreigen met de hel. De gereformeerde traditie heeft nog een rol te spelen ook in een cultuur die door een hoog opgeschroefde solidariteit wordt gekenmerkt. De gereformeerde traditie kan juist de anti-humanistische bezwaren tegen dit humanisme enerzijds honoreren en anderzijds van hun beslissende kracht beroven. Taylor zelf thematiseert dit nauwelijks, en lijkt de mogelijkheid, c.q. noodzakelijkheid ervan niet te zien. Ook al zal de rol van de gereformeerde traditie in de moderniteit nauwelijks populair zijn, deze is nog niet uitgespeeld.