

Verum est factum

De theologische relevantie van John Milbanks interpretatie van Vico's waarheidsbegrip

Masterthesis voor het masterprogramma

Religion and the Public Domain

aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap

van de Rijksuniversiteit Groningen

Onder begeleiding van prof. dr. C. Jedan en prof. dr. W.H. Slob

J.M. Brink – 2416719

juni 2016

Inhoudsopgave

Inleiding.....	2
Hoofdstuk 1 – Waarheid in de filosofie en theologie.....	5
1.1 – De klassieke oudheid en de middeleeuwen	5
1.2 – Het moderne denken	8
1.3 – Theologie met een referentiële waarheidsopvatting?	12
Hoofdstuk 2 – Giambattista Vico	14
2.1 – Vico’s leven	14
2.2 – Vico’s denken	16
2.3 – De doorwerking van Vico’s denken	20
Hoofdstuk 3 – Milbank over Vico’s <i>verum est factum</i>	23
3.1 – De context van Vico’s <i>verum-factum</i>	24
3.2 – <i>Verum est factum</i> als metafysisch waarheidsbegrip	28
3.3 – Participatie: een omkering van het platoonse model.....	35
3.4 – <i>Verum-factum</i> en epistemologie.....	37
3.5 – Triniteit en taal.....	39
Hoofdstuk 4 – <i>Verum-factum</i> en de Radical Orthodoxy	42
4.1 – De Radical Orthodoxy	42
4.2 – Vico en de Radical Orthodoxy	43
4.3 – Van Vico naar Thomas, een stap terug?	47
4.4 – De Radical Orthodoxy onder vuur	50
4.5 – Radicaler dan de Radical Orthodoxy	54
Conclusie.....	57
Literatuur	61

Inleiding

In zijn essay *Spelen met heilig vuur: Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven* betoogt hoogleraar praktische theologie Ruard Ganzevoort dat wanneer de christelijke kerk meer in gesprek wil komen met de samenleving, zij haar claim op waarheid moet opgeven.¹ Zolang de theologie blijft spreken in termen van waarheden, wordt ze volgens Ganzevoort “volstrekt irrelevant” voor de samenleving en staat dat een vruchtbare dialoog in de weg.² In plaats van te spreken over waarheid zou de theologie genoeg moeten hebben aan de noties *geloof, hoop* en *liefde*. Als gelovigen, of ongelovigen puur inzoomen op waarheidsvragen als ‘Bestaat God?’, ‘Heeft Jezus bestaan?’ en ‘Is er een hemel en zo ja waar?’, dan ontstaat er volgens Ganzevoort een gesloten, rationalistisch systeem. “We moeten”, zegt Ganzevoort, “over het transcendente niet in gelijke termen willen praten als over wat immanent, in deze wereld, is.”³ Theologische waarheid gaat voor Ganzevoort niet om wetenschappelijke waarheid, maar om trouw, standvastigheid en betrouwbaarheid.⁴

Het voornaamste bezwaar dat doorklinkt in Ganzevoorts essay lijkt te zijn dat het begrip *waarheid* tegenwoordig niet meer de juiste lading dekt wanneer ze in een theologische context wordt ingezet. Theologie en waarheid hebben veel met elkaar te maken, maar tegelijkertijd is deze relatie kennelijk ook wat ingewikkeld. De vraag die daarom allereerst zou moeten worden gesteld in deze discussie is wat we nou eigenlijk precies bedoelen als we het over *waarheid* hebben binnen de theologie. Ook Ganzevoort geeft niet expliciet aan wat hij onder waarheid verstaat, maar hij hanteert tegelijkertijd wel een impliciete waarheidsopvatting. Waarheid is voor hem verbonden met wetenschap en rationaliteit, een waarheid die refereert naar hoe de zaken daadwerkelijk liggen, hoe het *is*. Hij constateert dat een dergelijke, referentiële waarheidsopvatting de theologie voor problemen stelt en het gesprek in de weg staat. Geloofswaarheden laten zich over het algemeen niet in rationele wetenschappelijke termen beschrijven die zijn te verifiëren of te falsificeren. Maar is Ganzevoorts oplossing om daarom überhaupt maar niet meer over waarheid te spreken niet wat te rigoureuus? Er zijn wellicht ook nog andere mogelijkheden om het begrip waarheid te beschouwen, maar daarvoor moeten we toe naar een herijking van wat waarheid precies kan betekenen.

Opvallend genoeg lijkt het erop dat het begrip waarheid in zowel de filosofie als de theologie veelal op een bepaalde intuïtieve manier als ‘bekend verondersteld’ wordt gebruikt, zonder dat deze als zodanig uitgebreid wordt bereflecteerd. In de theologie, waar ook noties als

¹ R. Ganzevoort, *Spelen met heilig vuur: Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven* (Utrecht: Ten Have, 2013).

² Idem, 5-6.

³ Idem, 33.

⁴ Idem, 32-34.

bijvoorbeeld het 'transcendente' een centrale rol spelen, wordt het heel belangrijk maar ook lastig om waarheid nader te omschrijven. Hoe ziet de waarheid er precies uit? Hoe krijgt deze vorm en hoe verhoudt de mens zich daartoe? Wat is de positie van deze waarheid tegenover de huidige wetenschappelijke en filosofische maatstaven? De beantwoording van deze probleemvragen heeft logischerwijs ook veel theologische consequenties en implicaties en is, zoals ook Ganzevoort duidelijk maakt, absoluut relevant voor de bedrijving van hedendaagse theologie.

Naast de referentiële waarheidsopvatting waartegen Ganzevoort zich afzet zijn er echter ook andere manieren waarop het begrip waarheid kan worden beschouwd. In dit onderzoek ga ik nader in op één van die alternatieven. De Napolitaanse denker Giambattista Vico (1668-1744) is van fundamentele invloed geweest op de filosofische doordenking van de begrippen waarheid en werkelijkheid. Hij beschouwde waarheid als iets dat met name vorm krijgt in het *maken* en *handelen*, in plaats van iets dat puur met de geest beredeneerd zou kunnen worden. Een dergelijk waarheidsbegrip heeft verregaande implicaties. De Anglicaanse theoloog John Milbank (1952) heeft, als één van de weinige Vico-commentatoren, de religieuze elementen in dit denken diepgaand bestudeerd en uitgewerkt.⁵ Deze uitwerking kan ons verder helpen bij het beantwoorden van de vraag in hoeverre het waarheidsdenken van Vico mogelijk iets te bieden heeft voor de hedendaagse theologie. Met behulp van Milbanks onderzoek kan namelijk worden gekeken of Vico's waarheidsopvatting een oplossing kan bieden voor het probleem dat Ganzevoort benoemt. Dat is wat ik in dit onderzoek doe. Daarbij analyseer ik niet alleen Milbanks Vico-interpretatie, maar wordt deze ook theologisch geëvalueerd. Vooral dan is het mogelijk om te beoordelen of dit de theologie verder helpt en wat het oplevert en/of kost. In dit onderzoek staat daarom de volgende onderzoeksvraag centraal: *Wat is de theologische aard van de waarheid bij Milbanks Vico-interpretatie en in hoeverre is deze waarheidsopvatting bruikbaar voor de hedendaagse theologie?*

Het woord 'bruikbaar' in deze vraagstelling komt op het eerste gezicht misschien wat vreemd over. Is waarheid nu niet bij uitstek een begrip waarbij je niet eclecticisch kúnt kiezen voor datgene wat het meest 'handig', of 'het beste' is? Ja en nee. Het idee dat je voor een *waarheid* zou kunnen kiezen, is inderdaad op zichzelf al problematisch en niet-passend. Tegelijkertijd kunnen we er ook weer niet omheen dat je wel voor een *waarheidsopvatting* kan kiezen. Deze is namelijk, zo zal blijken, door de geschiedenis heen aan verandering onderhevig geweest. Noodzakelijkerwijs kunnen waarheidsopvattingen ook onderdeel zijn van een debat,

⁵ J.A. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico, 1668-1744. Part 1, The Early Metaphysics* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991); J.A. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico, 1668-1744. Part 2, Language, Law and History* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992). In het vervolg van de tekst worden deze boeken aangeduid als respectievelijk RDV1 en RDV2.

want er zijn verschillende opvattingen mogelijk. Dat dat debat lange tijd niet is (en vaak niet wordt) gevoerd, zoals uit het eerste hoofdstuk duidelijk wordt, neemt niet weg dat verschillende opvattingen naast, of tegenover elkaar kunnen staan. Ook John Milbank benadert waarheid niet altijd op dezelfde manier. De vraag is of Vico ons, via Milbank, een zinnige benadering levert van het begrip waarheid en of deze voorziet het in de hierboven geschetste problematiek.

De impliciete aanname in deze vraagstelling is dat er een *alternatief* gezocht moet worden voor een referentiële waarheidsopvatting. Op zich is dat natuurlijk voor discussie vatbaar. Moet de oplossing voor het feit dat wij de waarheid niet kunnen kennen, een epistemologisch probleem, wel gezocht worden in de aard, de 'ontologie', van de waarheid? Toch is dat denk ik een goede weg. Ganzevoorts probleem komt eruit voort dat het begrip waarheid is verworpen tot iets dat gegrond is in het subject, datgene wat we rationeel kunnen kennen. Zo'n waarheidsopvatting past per definitie niet bij een God die niet is onderworpen aan de wetten van tijd en ruimte zoals wij die kennen. Om een zinnig theologisch debat te voeren over waarheid, is het daarom wenselijk om waarheid op een andere manier te benaderen.

In het eerste hoofdstuk wordt een beknopte geschiedenis geschetst van de waarheidsfilosofie, met daarin in het bijzonder aandacht voor de verhouding tussen waarheid die betrekking heeft op de natuurlijke wereld en waarheid die te maken heeft met een veronderstelde transcendente werkelijkheid. In het tweede hoofdstuk wordt Vico nader besproken. Wat was hij voor denker en waartegen zet hij zich precies af en op welke manier doet hij dat? Het omvangrijke derde hoofdstuk vervult vervolgens een belangrijke positie in dit onderzoek. Hier wordt gekeken naar Milbanks specifieke interpretatie van Vico's waarheidsbegrip en welke theologische thema's daarin een rol spelen. Om dan de stap te kunnen maken naar de theologische 'bruikbaarheid' van Milbanks interpretatie, kijken we in hoofdstuk vier naar en plaats binnen de hedendaagse theologie waar het voor de hand ligt dat Vico's waarheidsopvatting zoals geïnterpreteerd door Milbank, een plaats zou kunnen hebben: in het denken van John Milbank zelf en de Radical Orthodoxy. Een vergelijking hiermee geeft aanknopingspunten om Milbanks Vico-interpretatie te evalueren. Tot slot kunnen we dan, met behulp van al deze informatie in het concluderende hoofdstuk een antwoord geven op de vraag of Milbank ons, met behulp van Vico, een bruikbare waarheidsopvatting aanreikt en hoe deze verder vorm zou kunnen krijgen.

Hoofdstuk 1 – Waarheid in de filosofie en theologie

Het begrip waarheid is van meet af aan nauw verbonden geweest met de filosofie. Filosofen zoeken ten diepste naar kennis en wijsheid en proberen op die manier meer zicht te krijgen op de waarheid. Hoewel de filosofie zich dus met name heeft beziggehouden met wat *waar* (en onwaar) is, heeft de vraag wat *waarheid* is aanzienlijk minder aandacht gekregen.⁶ Waarheid werd meestal gewoon verondersteld als iets dat ‘bestaat’ en er gewoon is. Dit geldt voor de antieke filosofie, maar ook voor het moderne denken, hoewel daar de toegankelijkheid van de waarheid problematisch wordt. Het zal tot de negentiende eeuw duren voordat het begrip waarheid door Nietzsche systematisch doordacht, bevraagd en bekritiseerd wordt.

In dit hoofdstuk zal ik een kort overzicht geven van de ontwikkelingen in de filosofie en theologie die hiermee zijn verbonden. Door deze geschiedenis in grote lijnen schetsen, is te zien hoe het begrip waarheid steeds een centrale functie heeft vervuld en daarbij als een soort stabiele factor werd gedacht, maar tegelijkertijd ook aan verandering onderhevig is geweest. Het doel van dit hoofdstuk is puur het in kaart brengen van deze context, die daarmee ook de basis vormt voor de probleemstelling van dit onderzoek. Ik verricht hier geen onafhankelijk onderzoek naar de geschiedenis van de waarheidsfilosofie, maar baseer me met name op het overzichtswerk *Oriëntatie in de filosofie* van Gijs van den Brink.⁷ In dit onderzoek gaat het om zowel filosofische als theologische aspecten en zal in het bijzonder aandacht worden geschonken aan de relatie tussen waarheid, metafysica en het transcendente. De belangrijkste begrippen zullen hierdoor als vanzelf worden geïntroduceerd en gedefinieerd. Daarnaast zal deze context ook duidelijk maken waar precies de verschillende knel- en pijnpunten liggen wanneer het gaat om waarheid in de theologie.

1.1 – De klassieke oudheid en de middeleeuwen

De oorsprong van de filosofie wordt over het algemeen in het Griekenland van de zesde eeuw voor Christus geplaatst. De eerste filosofen kenmerkten zich doordat ze afstand namen van een primair mythische en bovennatuurlijke denkwijze en op een meer rationele wijze de wereld om zich heen probeerden te begrijpen en te verklaren. In de Griekse filosofie werd waarheid vooral benaderd als relatie tussen *zeggen* en *zijn*. Aristoteles (384-322 v.C.) definieerde waarheid als “van iets dat zo is, te zeggen dat het zo is, en van iets dat niet zo is, te zeggen dat het niet zo is.”⁸

⁶ G. Pitcher, “Introduction,” in *Truth*, ed. G. Pitcher (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964), 1.

⁷ G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie: Westerse wijsbegeerte in wisselwerking met geloof en theologie*, Derde druk (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007).

⁸ Aristoteles, *Metafysica* IV.7 1011B, in B. Allen, *Truth in Philosophy* (London: Harvard University Press, 1993), 9. De Nederlandse vertaling van Ben Schomakers (Budel: Damon, 2007), die in deze context iets

Volgens Aristoteles' leermeester Plato (427-347 v.C.) is de ware werkelijkheid niet zozeer te vinden in de veranderlijke, materiële werkelijkheid die onze zintuigen waarnemen, maar gaat daarachter een wereld van *ideeën* of *vormen* schuil. Deze ideeën zijn onveranderlijk en eeuwig en vormen daarmee de volmaakte werkelijkheid. Wat wij waarnemen met onze zintuigen is slechts een zwakke afschaduwing van deze waarheid. Plato kende hierbij een belangrijk rol toe aan een Demiurg, een soort schepper-God die de materiële wereld vervaardigd heeft naar het voorbeeld van deze eeuwige ideeën.⁹ Een dergelijke correspondentietheorie van de waarheid, waarbij de waarheid van iets afhangt van het al dan niet corresponderen met de werkelijkheid, is zeer dominant gebleven in de geschiedenis van de filosofie.¹⁰

Hoewel de term zelf nog niet als zodanig werd gebruikt door Plato en Aristoteles, speelt de *metafysica* een belangrijke rol in de antieke filosofie. Waar de natuurkunde, de fysica, zich richt op de natuurlijke werkelijkheid zoals die zich aan onze zintuigen voordoet, richt de metafysica zich op het wezen en de structuren van dat wat ons omgeeft. Het hart daarvan is de ontologie, de zijnsleer. Wanneer kunnen we van dingen zeggen dat ze 'zijn', en wat betekent het als iets 'is'? Aristoteles' metafysica mondt uit in een leer over God en het goddelijke, een soort (natuurlijke) theologie. De metafysica houdt zich bezig met wat er vanuit onze waarneembare werkelijkheid over deze hogere, transcendente goddelijke realiteit valt te zeggen.¹¹

Een belangrijk thema in de verdere ontwikkeling van de Griekse filosofie is hoe de twee verschillende werelden die Plato onderscheidde, de transcendente en de natuurlijke wereld, zich nu tot elkaar verhouden. Twee belangrijke stromingen met betrekking tot dit thema zijn het *stoïcisme* en het *neoplatonisme*. In de metafysica van het stoïcisme waren Plato's ideeën meer immanent in de materiële wereld, waardoor de metafysica vrijwel samenvalt met de fysica. Er ligt een ordenend beginsel ten grondslag aan alle materie, die *logos* wordt genoemd. De werkelijkheid is daarmee tegelijkertijd zowel redelijk als goddelijk, en is er voor het eerst sprake van een pantheïstische opvatting, waarin alles goddelijk is.¹²

De metafysica van het neoplatonisme kenmerkte zich daarentegen juist door een grote nadruk op de transcendentie van de goddelijke werkelijkheid. Het neoplatonisme was een stroming waarvan Plotinus (204-270) als de belangrijkste vertegenwoordiger kan worden beschouwd. Het goddelijke was bij Plotinus veel meer onpersoonlijk en totaal verheven boven de werkelijkheid. Op een indirecte manier, via verschillende tussenstadia staat het goddelijke in verbinding met de materiële wereld. Het neoplatonisme kende daarbij ook een sterke mystieke

minder helder is, luidt: "Zeggen dat zijnde niet is of dat niet zijnde is, is (...) onwaar, en zeggen dat zijnde is en niet zijnde niet is, waar."

⁹ Van den Brink, 49-55.

¹⁰ Allen, 177-182.

¹¹ Van den Brink, 22-23.

¹² Idem, 65-66.

component: door je als mens af te sluiten voor het materiële kan je je bewust worden van je goddelijke kern en meer in contact komen met het transcendente.¹³

Het neoplatonisme had tegelijkertijd ook een religieuze inslag en is daarmee van grote invloed geweest op het vroegchristelijke denken. Dit is goed te zien in de werken van kerkvader Augustinus (354-430) met betrekking tot waarheid. Voor Augustinus bevinden eeuwige waarheden, die onveranderlijk, noodzakelijk en universeel zijn zich in de menselijke ziel. Deze waarheden komen bij God vandaan, die de bron van alle waarheid en kennis is. Alle mensen worden door de Zoon, de *logos*, verlicht (geillumineerd) en krijgen zo deel aan de waarheid. In Augustinus' illuminatieleer fungeert Christus als een innerlijke leermeester die ieder mens inzicht geeft in de waarheid. Deze waarheid is te leren kennen door via je verstandelijke denkvermogen in je eigen ziel te keren, om vervolgens via je ziel op te stijgen tot God. Dan komen we tot de hoogste waarheid en dat is tegelijkertijd ook de ware bestemming van de mens. Met name in dat laatste zijn sterke overeenkomsten te zien met de opvattingen van Plotinus. Tegelijkertijd wekt het karakter van God als een persoonlijke God, verlosser en schepper *ex nihilo* bij Augustinus duidelijk af van het neoplatoonse concept.¹⁴

In de Middeleeuwse scholastiek bleven de klassieke opvattingen over waarheid en werkelijkheid in grote lijnen bestaan. Het hiervoor beschreven onderscheid tussen een ware werkelijkheid die meer transcendent dan wel immanent gedacht moet worden, werkte in de middeleeuwen door in de universalienstrijd. De (ultra-)realisten vormden binnen deze strijd de denkers die veronderstelden dat de universele begrippen wel degelijk écht bestaan. Daartegenover verdedigden de nominalisten aan de anderen kant juist dat de algemene begrippen niet als een afzonderlijke werkelijkheid bestaan, maar slechts namen zijn die door mensen worden gegeven aan overeenkomstige zijnden.¹⁵ De discussie over wat waarheid is, richtte zich vooralsnog dus vooral op hoe de waarheid van de werkelijkheid gedacht en bereikt kan worden. De inspanningen van de filosofie en theologie zijn er in deze periode met name op gericht om met het verstand deze waarheid te verhelferen en beter te leren kennen. Zo bestreed Anselmus (1033-1109) anti-intellectualistische stromingen met zijn *fides quarens intellectum*, 'het geloof is zoekend naar begrip'. Met ons verstand zijn we in staat om Gods waarheid te onderzoeken. Daarmee kunnen geloofswaarheden worden verhelderd en inzichtelijk gemaakt. Binnen dat kader moet ook bijvoorbeeld Anselmus' ontologisch godsargument worden bekeken. Niet zozeer om Gods bestaan te 'bewijzen', maar eerder om het bestaan van een *aliquid*, 'iets,

¹³ Idem, 72-77.

¹⁴ Idem, 93-95.

¹⁵ Idem, 104-113.

groter dan hetwelk niets gedacht kan worden', rationeel te ondersteunen en inzichtelijk te maken.¹⁶

Het denken van Thomas van Aquino (1224-1274) is daarnaast ook van groot belang geweest voor een verheldering en systematisering van het geloof. In tegenstelling tot bij Anselmus maakte Thomas een veel duidelijker onderscheid tussen geloof en rede. Het gebied van de *natuurlijke* waarheden is te beschrijven door middel van rede en empirische waarnemingen, terwijl men voor het domein van de *bovennatuurlijke* waarheden is aangewezen op het geloof, genade en Gods openbaring. Op grond van ons denkvermogen kan de mens met betrekking tot het bovennatuurlijke niet verder komen dan de vaststelling dat God bestaat als Eerste Oorzaak van alles wat is. Wanneer we het hebben over wat dat zijnde constitueert, het gebied van de metafysica, neemt de openbaring het over van de filosofie. Geloof en rede staan dus voor Thomas niet op gespannen voet met elkaar, maar hebben betrekking op hun eigen domeinen, die in elkaars verlengde liggen.¹⁷

Hoewel het noemen van slechts enkele invloedrijke klassieke en middeleeuwse denkers over waarheid geen recht doet aan alle filosofische ontwikkelingen in deze periode, is het belangrijk om te constateren dat in deze periode het begrip waarheid wordt beschouwd als iets dat de mens *omgeeft*. De waarheid bestond om de mens heen en stond als zodanig niet ter discussie. Het is wel de vraag hoe we daarover moeten denken, en hoe je daar toegang toe kunt krijgen. De waarheid hoefde niet gevonden te worden, maar kon door de filosofie vooral worden verhelderd, gesystematiseerd en verdedigd. Deze manier van kijken veranderde in de overgang naar het moderne denken.

1.2 - Het moderne denken

Vanaf de zeventiende eeuw vond er een belangrijke omslag plaats in het westerse denken, waarin de klassieke filosofie plaats maakte voor de moderne filosofie. Met betrekking tot de begrippen kennis en waarheid is het met name het denken van René Descartes (1596-1650) dat voor een revolutie zorgde. Het onderscheid dat Thomas al maakte tussen kennis door openbaring en door rede, groeide in de daaropvolgende eeuwen uit tot een grotere tegenstelling waarin wetenschap en theologie steeds meer los van elkaar kwamen te staan. De gangbare 'zekerheden' kwamen onder vuur te liggen. Dit proces werd ook gevoed door de Reformatie, waardoor de autoriteit van het kerkelijk leergezag werd aangetast. Zo ontstond in de loop van de zestiende eeuw meer belangstelling voor het scepticisme, waarbij men sterk twijfelde aan het vermogen om door middel van zintuigen en rede in staat was om tot betrouwbare kennis te

¹⁶ Ibidem. Er is een discussie gaande over wat Anselmus hier eigenlijk precies bewijst. Heeft hij het hier over God, of beschrijft hij eerder de grenzen van het menselijk kennen? Ik volg hier Van den Brink, die voor de eerste mogelijkheid gaat en Anselmus' *aliquid* beschouwt als een 'hoogste wezen'.

¹⁷ Idem, 114-128.

komen. Descartes zocht, zich baserend op de menselijke rede, naar een onbetwifelbare basis om vandaaruit naar kennis en waarheid te zoeken. Dat vond hij, bij gebrek aan een betrouwbare 'externe gezagsvorm', in het menselijk subject, in het menselijk denkende bewustzijn.¹⁸

Wiskunde was een wetenschapsvorm die Descartes aansprak. Daarin was alles zo volstrekt helder, duidelijk en onbetwifelbaar, een dergelijke methode zocht hij eigenlijk ook voor de andere wetenschappen. Hij realiseerde zich dat het niet mogelijk is om daarvoor bij een soort objectieve verankering uit te komen. Interpretaties van objecten zijn soms meerduidelig en verschillend, dus is het per definitie onduidelijk wat het object is. Descartes zoekt iets waarover het onmogelijk is om anders te denken, want pas dan kan je concluderen dat het ook zo *is*. Hij maakt daarbij gebruik van een methodische twijfel, waarbij hij twijfelt aan alles waaraan je kunt twijfelen, totdat je iets overhoudt, namelijk de twijfel zelf. Twijfelen is een vorm van denken, dus is er voor Descartes niet aan te twijfelen dat hij denkt. En als het waar is dat ik denk, is er dus kennelijk een bewustzijn, een soort 'ik'. Dus, en hieruit volgt Descartes' bekende formulering, ik denk, dus ik ben: *cogito ergo sum*.¹⁹

Dit uitgangspunt, het bewustzijn, was voor Descartes een onbetwifelbare waarheid van waaruit hij weer verder kon denken om tot andere waarheden te komen. Descartes maakt hier een belangrijke verschuiving naar het subject. Zijn waarheden zijn gegrond in de subjectiviteit van de mens en komen daaruit voort. Bij Descartes is het het subject dat waarheid vormgeeft en vaststelt. Waarheid is geen onvoorwaardelijke externe grootheid meer, maar wordt door de menselijke geest geconstrueerd.²⁰ Deze fundamentele omslag leidde onder andere tot een grote nadruk op de rede als functie van het menselijk bestaan. Het menselijk denken levert het vaste fundament waarop alle kennis is gebaseerd. Ook het geloof in God werd op die manier een functie van de rede. Het primaat lag voor Descartes bij de rede, daarna pas eventueel bij de openbaring of kerkelijke verkondiging.²¹ Een transcendente werkelijkheid is daarmee niet meer automatisch een gegeven, maar wordt pas 'geloofwaardig' wanneer het subject met de rede haar geloofwaardig kan maken.

De Verlichting kreeg in allerlei landen op allerlei verschillende manieren vorm, maar deze worden allemaal gekenmerkt doordat het rationalistische programma van Descartes wordt voortgezet. Het menselijk leven en denken dient puur te worden geleid door de rede, door de inzichten van het eigen verstand. De rede is uiteindelijk de enige gezagsdrager. Bij Immanuel Kant (1724-1804) werd de Verlichting dan ook getypeerd door een losmaking van de

¹⁸ Allen, 29-37.

¹⁹ Van den Brink, 168-175.

²⁰ Allen, 41.

²¹ Ibidem; Allen, 29-37; J. Stout, *The Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for Autonomy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 25-36.

'onmondigheid', en het hebben van de moed om gebruik te maken van je *eigen* verstand.²² Met name Kants zoektocht naar de grenzen van de menselijke kennis zijn hier van belang. Kant onderzoekt wat we met behulp van ons verstand nu eigenlijk wel en niet kunnen weten. Belangrijk hierin is Kants uitgangspunt dat de menselijke geest actief is betrokken bij de vorming van kennis. De menselijke geest geeft hier vorm aan en structureert dit binnen kaders die al in het bewustzijn aanwezig zijn. Het 'ding op zichzelf' richt zich naar ons kenvermogen, in plaats van omgekeerd. De menselijke waarneming is per definitie verbogen en gestructureerd. In de inleiding van zijn *Kritiek van de zuivere rede* stelt Kant dat "alle theoretische wetenschappen van de rede *a priori*-oordelen als principes [bevatten]."²³ De menselijke geest is actief betrokken bij de vorming van kennis. Met behulp van al aanwezige apriorische kaders is de geest in staat om vorm te geven aan deze ervaring. De aanwezigheid van die kaders betekent echter wel dat de mens altijd door een bepaalde bril waarneemt of, in Kants woorden, er is sprake van een transcendentiaal subject. Kants transcendentale filosofie is een filosofie "die zich niet zozeer met objecten, maar met onze kennis van objecten bezighoudt, voor zover deze *a priori* mogelijk is."²⁴

Hoewel Kant met zijn theorie een Copernicaanse revolutie voor ogen had, zien we in zijn opvatting over wat waarheid is nog wel de hoofdlijnen van de correspondentietheorie terug: waarheid correspondeert met iets externs, ook al is dat niet toegankelijk. Zo schrijft hij in deel 2 van de "Transcendentale basisleer" dat:

De nominale definitie van waarheid, namelijk dat ze de overeenkomst is van kennis met haar object, schenken en veronderstellen we hier; men wil echter weten wat het algemene en zekere criterium voor de waarheid van iedere kennis is. (...) Een algemeen criterium voor waarheid zou nu dat zijn, wat geldig is voor alle kennis, ongeacht haar objecten. Aangezien men in dat geval van alle inhoud van de kennis van de betrekking op haar object abstraheert, en waarheid juist die inhoud betreft, is het duidelijk dat het volkomen onmogelijk en ongerijmd is naar één kenmerk van de waarheid van die kennisinhoud te vragen, en dat een toereikende en tegelijk algemeen kenmerk van waarheid dus onmogelijk gegeven kan worden.²⁵

Hoewel het grote probleem zit in de kenbaarheid van die waarheid, blijft er bij Kant dus nog wel duidelijk sprake van een soort referentiële opvatting van waarheid. In zijn kritische periode neemt Kant afstand van de stelling dat het mogelijk is een rationalistische metafysica te bedrijven. Ideeën van God, de ziel en de wereld komt men niet in de zintuigelijke ervaring tegen. Deze ideeën berusten voor Kant niet op werkelijke kennis, maar op de drang van onze rede om deze ideeën te gebruiken. Metafysische standpunten zijn volgens Kant nooit empirisch te

²² Van den Brink, 218-225.

²³ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, vert. J. Veenbaas (Amsterdam, Boom: 2004), B14.

²⁴ Kant, B25.

²⁵ Kant, B82-83.

toetsen. Daarmee beweert Kant zeker niet dat God niet bestaat, maar dat dat niet empirisch is vast te stellen. De traditionele metafysica is er volgens Kant voor bezweken om deze ideeën te beschouwen als reëel bestaande dingen, waarmee er een soort boven-empirische wetenschap is ontstaan. Er is echter voor Kant niet zoiets mogelijk als een boven-empirische wetenschap, we kunnen het slechts geloven. Op basis van zijn ethische overwegingen komt Kant vervolgens ook tot de conclusie dat we moeten aannemen dat God bestaat.²⁶

Sinds de moderniteit lijkt de waarheid een soort van dubbelrol te spelen. Bij Kant is het iets geworden dat in feite *an sich* bestaat. Deze waarheid is echter via de rede niet (bijvoorbeeld in het geval van metafysica) of slechts gedeeltelijk en vervormd toegankelijk geworden. Daarmee is nog wel sprake van een soort platoonse, afspiegelende waarheidsconceptie. De basis is bij Kant wel nog steeds dat die waarheid er, in theorie, is. Kant had ook wel degelijk universele pretenties. Het hele transcendentale systeem is erop gericht dat alle weldenkende mensen tot dezelfde conclusies moeten kunnen komen. De werkelijkheid waarmee we in contact kunnen treden beperkt zich echter tot de fenomenale werkelijkheid.

Kants filosofie heeft een enorme doorwerking gehad in het filosofische denken, tot aan de dag van vandaag. Hoewel zowel Descartes als Kant geprobeerd hebben om een soort 'laatste woord' te kunnen spreken in de filosofie, zetten zij eerder een traditie van wijsgerige revoluties in gang waarbij diverse waarheids- en kennisparadigma's elkaar steeds afwisselen en ondermijnen. Ondanks het streven om juist dit te overkomen, lijken deze diverse stromingen vooral te hebben geleid tot een bepaalde fundamentele onzekerheid over wat nu precies *waar* is en wat niet.²⁷ In de eeuwen na Kant is zijn universele, transcendentale systeem al vrij snel in brokken uiteen gevallen. Hoewel Kant dat juist probeerde voorkomen, ontstonden er in de filosofische ontwikkelingen na hem sterk relativistische, taal- en persoonsafhankelijke waarheidsopvattingen. Waarheid is daar niet meer universeel en wordt 'slechts' gecreëerd door de mens zelf en krijgt dan vooral vorm binnen een bepaald taalspel, binnen een existentie of ervaring.²⁸

Het begrip waarheid is op zichzelf echter maar zelden een onderwerp van discussie geweest. Het is de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) die dit eigenlijk voor het eerst fundamenteel doet. Nietzsche stelt kritische vragen aan het begrip waarheid, wat dat nu precies is en waarom dat belangrijk is. Nietzsche groeide op in een theologenfamilie, maar raakte op latere leeftijd onverschillig tegenover het christelijk geloof en keert zich in zijn latere werken daarvan zelfs zeer sterk af. Hij verzet zich tegen de verheven idealen waar men zich in de westerse traditie altijd houvast in heeft gevonden. Uiteindelijk kan, aldus Nietzsche, alles verklaard worden uit aardse factoren. Dit geldt ook voor alle uitingen van de menselijke geest,

²⁶ Ibidem; Stout, 218-227.

²⁷ Zie Van den Brink, 353-355.

²⁸ Allen, 177-182.

zoals godsdienst, metafysica en moraal. Dit komt voort uit menselijke instincten en de behoefte om weg te vluchten van de aardse werkelijkheid. Deze werkelijkheid wordt daarmee gedegradeerd, terwijl het enige is dat we hebben! Nietzsches nihilisme gaat eigenlijk verder waar Kant wilde ophouden: hij ontmantelt het geloof en de metafysica. De bekende 'God is dood'-gedachte van Nietzsche werd mogelijk omdat God door Kant in feite geen bestaansrecht meer had. God was verworden tot een 'zijnde onder de zijnden', maar dan een zijnde dat niet kon worden aangetoond. Ook waarheid is voor Nietzsche zo'n metafysisch construct. De altijd veronderstelde 'zelfevidentie' van waarheid wordt door Nietzsche betwijfeld. Voor Nietzsche bestaan er helemaal geen absolute waarheden. We beschikken niet over feiten, maar altijd over interpretaties daarvan. Er zijn altijd meerdere perspectieven. Uiteindelijk is, zo betoogt Nietzsche, waarheid niet neutraal of waardenvrij. Er zitten altijd intenties aan vast.²⁹

1.3 – Theologie met een referentiële waarheidsopvatting?

Ook voor de theologie hebben deze ontwikkelingen grote gevolgen gehad. De platoonse, afspiegelende, referentiële waarheidsopvatting is blijven bestaan, maar de toegankelijkheid daarvan is, nu de menselijke geest een criterium is geworden, ernstig bemoeilijkt. Dit is uiteindelijk ook het probleem waar Ganzevoort tegenaan loopt. De theologie wordt nu in het defensief geplaatst en geloofswaarheden moeten worden verdedigd. Dit culmineert in het feit dat de vraag 'bestaat God?' rationeel moet worden beantwoord. Dergelijke vragen laten zich echter niet op die manier beantwoorden. Toch is een poging daartoe voor de christelijke kerk wel een intuïtieve reactie geweest op de religiekritiek die met het modernisme opkomt. Zo zijn er verschillende voorbeelden te noemen waarbij aangenomen geloofswaarheden met behulp van bijvoorbeeld natuurwetenschappelijke methoden nog moeten worden 'bevestigd'. Een stroming zoals het creationisme is hiervan een duidelijk voorbeeld. De impliciete aanname blijft dan dat datgene wat waar is, overeenstemt en refereert met een externe waarheid en dat dat rationeel dient te worden aangetoond. In die discussie blijft echter ook de theologie vasthouden aan die referentiële waarheidsopvatting, terwijl het debat dáároveň niet zozeer wordt gevoerd. Ook Ganzevoort stelt de referentiële waarheidsopvatting niet ter discussie, maar besluit liever om het, omdat het problemen oplevert, dan maar helemaal niet meer over waarheid te hebben. Een referentiële waarheidsopvatting kan inderdaad niet vruchtbaar zijn voor de theologie. Het maakt geloofsaannames op een bepaalde manier afhankelijk van wetenschappelijke bewijzen, die dan dus ook op dat speelveld zouden kunnen worden ontkracht. Nog afgezien van de methodologische bedenkingen die je kunt hebben wanneer een al vaststaande (geloofs)conclusie wetenschappelijk bewezen moet worden.

²⁹ Van den Brink, 262-271; Allen, 41-55.

Dat het debat óver die onderliggende referentiële waarheidsopvatting niet echt is gevoerd, heeft mogelijk te maken met het feit dat zich op dat vlak niet zo snel oplossingsmogelijkheden lijken aan te dienen. Bij een impliciete referentiële waarheidsopvatting is de neiging groot om oplossingen ook in die termen te blijven zoeken: God móet wel rationeel verdedigbaar bestaan, anders is het geloof zinloos. Ook alternatieve waarheidsopvattingen zijn voor de theologie vaak eerder afschrikwekkend dan aansprekend. Een meer postmoderne relativistische opvatting waarbij de waarheid meer betrekkelijk en persoonsafhankelijk wordt beschouwd heeft dan misschien minder last van de genoemde problemen, maar brengt ook grote kosten met zich mee. Een theologie die geen aanspraak meer meent te kunnen doen op een absolute en universele waarheid, levert sterk in aan zeggingskracht. Voor veel christenen strookt dit niet met het feit dat ze wel *gelooven* in het bestaan van een transcendente werkelijkheid, waar de kerk ook wel degelijk uitspraken over zou mogen en moeten doen.

Toch hoeft dit alles niet te betekenen dat we, met Ganzevoort, het begrip waarheid maar angstvallig vermijden. Een andere waarheidsopvatting, die niet-referentiëel van aard is, is mogelijk veel beter bruikbaar. Om bij het voorbeeld van Gods bestaan te blijven, God is misschien inderdaad niet rationeel wetenschappelijk verdedigbaar. Dat maakt vooral duidelijk dat deze geloofswaarheden zich simpelweg niet lenen voor een dergelijke benadering. Een mogelijk alternatief is het waarheidsbegrip van Giambattista Vico (1668-1744), die met zijn *verum est factum*-principe betoogde dat de waarheid wordt *gemaakt*. Binnen zijn denken krijgt waarheid vorm in het menselijk handelen en is het geen afspiegeling meer van een soort externe waarheid. Vico zet zich in zijn denken af tegen het moderne denken van met name Descartes. Daarmee zet hij zich in de kern ook af tegen Ganzevoorts probleem: het feit dat de menselijke ratio niet in staat is om álle waarheid aan te tonen. Een theologische uitwerking van dit denken van Vico wordt gegeven door John Milbank, in *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico*. In de volgende hoofdstukken zullen we achtereenvolgens kijken naar Vico en naar Milbanks theologische interpretatie van Vico's waarheidsbegrip. Op basis daarvan kunnen we dan meer zeggen over de bruikbaarheid van Vico's waarheidsbegrip voor de hedendaagse theologie.

Hoofdstuk 2 – Giambattista Vico

2.1 – Vico's leven

Giovanni Battista (Giambattista) Vico werd in 1668 in Napels geboren als zoon van een boekverkoper. Hoewel hij enkele jaren ergens anders in Italië heeft doorgebracht, is Vico verder zijn hele leven in Napels blijven wonen, waar hij in 1744 is overleden. Zijn levensloop, die grotendeels bekend is door zijn autobiografie, kenmerkt zich niet door geluk en voorspoed.³⁰ Een valpartij in zijn jeugd zorgde ervoor dat Vico zijn hele leven kreupel is geweest. Als zevenjarig kind viel Vico van een ladder, waaraan hij bijna is overleden en een schedelbreuk overhield. Hierdoor was Vico niet in staat om naar school te gaan. Wel heeft hij korte tijd onderwijs genoten bij de Jezuïeten. Verder heeft Vico voornamelijk zichzelf geschoold, onder andere door diverse boeken uit de boekwinkel van zijn vader te lezen.³¹

Vico ontwikkelde zich in eerste instantie als jurist. De negen jaren van zijn leven dat Vico niet in Napels woonde, onderwees hij de kinderen van een welgestelde familie. In deze periode had hij tijd en gelegenheid om zich verder te verdiepen op het gebied van filosofie, metafysica, geschiedenis, ethiek, recht en poëzie. Teruggekomen in Napels zocht Vico een aanstelling bij de universiteit. Gedurende zijn hele leven hoopte hij aangesteld te worden als hoogleraar jurisprudentie in Napels. In 1719 deed hij hiernaar een gooi met een oratie in het Latijn over universeel recht. De verkiezing was echter al lang van te voren besloten, en Vico werd het niet. Bitter schrijft hij later dat dit een verhulde zegen was, omdat hij zich nu meer kon toeleggen op het uitwerken van zijn filosofische ideeën.³² Aan de universiteit kwam hij niet verder dan een lagere aanstelling op het gebied van de retoriek, waarvoor slechts een bescheiden salaris werd betaald en waardoor hij en zijn gezin soms in armoede moesten leven. Ook zijn gezin was een bron van zorgen en verdriet. Vico en zijn (ongeleeterde) vrouw kregen samen acht kinderen. Drie daarvan overleden in de kindertijd, zijn oudste zoon werd crimineel en één dochter leed aan een ongeneeslijke ziekte. Alle hoop was gevestigd op de jongste zoon, voor wie Vico zijn opvolging had veiliggesteld.³³

Napels stond in de periode van Vico's leven onder de heerschappij van achtereenvolgens Spanje, Oostenrijk en Frankrijk. De lokale controle lag daarbij vooral in handen van de machtige Jezuïetenorde in Napels. Vico, die binnen deze klerikale context ook een traditionele opvoeding

³⁰ M.H. Fisch en T.G. Bergin, introduction to *The Autobiography of Giambattista Vico* (New York: Cornell University Press, 1975).

³¹ I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, H. Hardy, ed. (Londen: Pimlico, 2000), 21-24; D.P. Verene, *The New Art of Autobiography: An Essay on the Life of Giambattista Vico Written by Himself* (New York: Oxford University Press, 1991), 8.

³² Fisch en Bergin, 35-36.

³³ Berlin, 21-24; Verene, *The New Art of Autobiography*, 11.

en (gedeeltelijke) scholing had ontvangen, was zelf een vroom katholiek.³⁴ Verschillende opdrachten en ondersteuning ontving hij dan ook vanuit dit netwerk. Zo had zijn patroon kardinaal Corsini, de latere paus Clemens XII, toegezegd Vico te financieren voor de publicatie van zijn ideeën, een belofte die hij overigens uiteindelijk niet nakwam.³⁵ Het intellectuele klimaat in Napels kenmerkte zich in die tijd vooral door de opkomst van het Italiaans Cartesianisme. Hoewel Vico zich hier in eerste instantie toe aangetrokken voelt, is het grootste gedeelte van zijn publicaties gewijd aan het bestrijden van dit gedachtegoed. Dit alles vond uiteraard wel plaats binnen het toezicht van de kerkelijke Inquisitie. In zijn autobiografie zegt Vico niets over de Inquisitie, maar het is belangrijk om te vermelden dat het Napels in de tijd van Vico al gedurende langere tijd een centrum was van intellectuele strijd, waarbij de kerk ook een belangrijke en invloedrijke rol speelde. Het is geen toeval dat verschillende van Vico's stellingen vergezeld gaan met de mededeling dat deze volledig in overeenstemming zijn met de christelijke waarheid; deze context heeft noodzakelijkerwijs een sterke doorwerking in de publicaties van Vico.³⁶

Vico was zich er zelf sterk van bewust dat zijn werk, en dan met name de publicatie van zijn *Nieuwe Wetenschap*, revolutionaire, belangrijke en vernieuwende ideeën bevatte. Hij werd echter grotendeels genegeerd door zijn collega-wetenschappers en tijdgenoten.³⁷ Zijn sociaal-onhandige karakter zal hem daarbij ook in de weg hebben gestaan. Hij schreef in een brief aan een vriend dat hij het gevoel had dat hij zijn boek "de woestijn had ingezonden" en dat hij alle publieke gelegenheden vermeed "om maar niemand te ontmoeten aan wie hij het had verstuurd".³⁸ Vico sterft uiteindelijk verbitterd en onbekend, na een marginaal bestaan gekweld door armoede en depressies. Zijn revolutionaire ideeën had hij ondergebracht in veelal onleesbare publicaties, waarmee hij zijn tijd ver vooruit was. Na zijn dood is Vico lange tijd vergeten en duurde het tot de negentiende eeuw voordat hij zou worden erkend als een van de grootste denkers, waarbij hij vaak verkeerd is begrepen en geïnterpreteerd. Het is treffend hoe filosoof en Vico-kenner Isaiah Berlin hem omschrijft als een man met veel te weinig talent voor zijn genialiteit.³⁹

³⁴ K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1949), 122; Berlin, 29.

³⁵ Berlin, 25; Fisch en Bergin, 12.

³⁶ Verene, *The New Art of Autobiography*, 17.

³⁷ J. Mali, *The Rehabilitation of Myth: Vico's 'New Science'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 10; Berlin, 27.

³⁸ Löwith, *Meaning in History*, 116.

³⁹ Berlin, 23.

2.2 – Vico's denken

In zijn autobiografie beschrijft Vico hoe hij zich, na negen jaar uit Napels te zijn weggeweest, een vreemdeling voelt in zijn eigen stad omdat gedurende zijn afwezigheid het Cartesianisme was opgebloeid, ten koste van de metafysica en de geschiedenis.⁴⁰ Napels was in de tijd van Vico, nog geen eeuw na de revolutie van de Descartes, het centrum van het Italiaanse Cartesianisme geworden. Het Italiaans Cartesianisme was één van de varianten die zich uit het denken van Descartes had ontwikkeld. Deze werden allen door dezelfde, in het vorige hoofdstuk beschreven basis gekenmerkt: het *cogito* gold als het fundament en vertrekpunt voor kennis en waarheid. Ik ga hier nu niet uitvoerig in op de onderlinge verschillen tussen deze Cartesiaanse stromingen, want het zijn juist de fundamentele basiskenmerken waarvan Vico zich in zijn latere denken afkeert.

Vico's aanstelling bij de universiteit verplichtte hem er toe verschillende inaugurele lezingen te houden, waarin al een aantal van zijn originele ideeën zijn te bespeuren.⁴¹ Over het algemeen wordt er een epistemologische breuk in Vico's denken verondersteld rond 1710.⁴² Vanaf dat moment wordt Vico sterk anti-Cartesiaans. Hoewel Vico als gelovig katholiek mogelijk ook zijn ideologische bedenkingen had bij Descartes' positivistische benadering, gebruikt hij in zijn bestrijding geen puur subjectieve, theologische of retorische argumenten, maar werpt hij een nieuw wetenschapssysteem op. Zijn publicatie *Over de studiemethoden van onze tijd* uit 1708 wordt gezien als het eerste grote werk met originele ideeën. Hoewel hij hierin impliciet duidelijk het Cartesiaanse denken bestrijdt, gebeurt dat in de daaropvolgende werken meer expliciet en rechtstreeks. De verschillende versies van Vico's *Scienza Nuova*, waarin hij een *Nieuwe Wetenschap* uitwerkt, gelden over het algemeen als de meest fundamentele werken van Vico.⁴³ Toch is het geheel van Vico's denken een uit fragmenten samengesteld systeem, waarbij zijn alomvattende ontwerp voor een universele geschiedenis bij elkaar gezocht en geïnterpreteerd

⁴⁰ Fisch en Bergin, 35-36. Fisch merkt daarbij op dat deze opmerking wel wat overdreven van aard is. Gedurende zijn afwezigheid had Vico wel degelijk contact met de universiteit en het intellectuele klimaat in Napels. Ook zou Vico zich tot ongeveer zijn 40e zelf ook aangetrokken gevoeld hebben tot het Cartesianisme, terwijl hij op ongeveer zijn 28e terugkeerde.

⁴¹ Berlin, 23.

⁴² Berlin, 28. Overigens wordt deze breuk-hypothese niet door iedereen onderschreven. Zie bijvoorbeeld C. Miller, *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge* (New York: St. Martin's Press, 1993), 9-24.

⁴³ Vico schreef verschillende versies van zijn *Nieuwe Wetenschap*. De eerste versie werd nooit gepubliceerd en is later verloren gegaan. In 1725 verscheen een beknopte bewerking van deze eerste versie werk, in 1730 publiceerde Vico vervolgens een aanzienlijk aangepaste versie. In 1743 schreef Vico nog een (meestal aangeduid als tweede of derde) versie, die na zijn dood in 1744 werd gepubliceerd. T.G. Bergin en M.H. Fisch, introduction to *The New Science of Giambattista Vico* (London: Cornell University Press: 1968), xxi-xxii.

moet worden uit verschillende publicaties en versies daarvan, die bestaan uit herhalingen, duisterheden en soms tegenstrijdigheden.⁴⁴

De basis van Vico's denken is het uitgangspunt dat je alléén datgene kunt kennen wat je zelf hebt gemaakt of vervaardigd. Dit vormt ook de basis van het *verum-factum*-principe van Vico: de waarheid is inwisselbaar met het gemaakte.⁴⁵ Het idee dat oorzakelijke kennis superieur is aan andere kennisvormen, was al een idee dat in de scholastieke filosofie aanwezig was.⁴⁶ Ook bij Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) en bij René Descartes is er een verband tussen kennis en maken, maar vervult het 'maken' geen fundamentele rol met betrekking tot kennis en waarheid.⁴⁷ Vico's originaliteit zit echter in de fundamentele doorwerking van de implicatie van het omgekeerde: dat men *alleen* kan kennen wat men heeft gemaakt. Vico-commentatoren zijn het er niet over eens wat de precieze wortels zijn van dit principe. Vico zelf poneert zijn *verum-factum*-uitgangspunt zonder context en het is dan ook niet duidelijk waarom en hoe hij hiertoe komt. Dit onderstreept des te meer Vico's originaliteit: er lijken vóór Vico geen denkers geweest te zijn die dat op die manier zo diepgaand hebben uitgewerkt. Vico's *verum est factum* vormt daarmee een unieke basis, als paradigma voor waarheid, kennis en wetenschap.⁴⁸

Uit dit paradigma volgt ook het voornaamste bezwaar tegen de filosofie van Descartes, waarbij het menselijk zelfbewustzijn als uitgangspunt wordt genomen. Voor Vico kan het *cogito* misschien wel functioneren als een bewustwording van iemands eigen bestaan, maar is het absoluut onvoldoende om dat als bron te nemen voor kennis, want je hebt die geest niet zelf gemaakt. Een filosofie van de geest moet niet in de geest zelf beginnen, maar ergens anders. De natuur van de menselijke geest bestaat uit verschillende elementen en structuren die niet daaruit zijn af te leiden, omdat deze zich heeft gevormd gedurende de ontwikkelingsgeschiedenis van de mens. De geest is voor Vico geen statische factor, maar is constant object van een verandering die al plaatsvindt zolang de mens kan denken. Om dus meer zicht te krijgen op de mens, moet je kijken naar dát wat de geest heeft gevormd, zowel in actieve als in passieve zin. Het gaat dan om de oorzaken en de gevolgen van het menselijk handelen. Er zitten patronen en structuren in de menselijke cultuur, bijvoorbeeld in taal, rituelen, of gebruiken. Over dat soort fenomenen is het mogelijk om kennis op te doen, want uiteindelijk zijn

⁴⁴ Berlin, 21.

⁴⁵ *Verum* (waar), *facere* (maken of doen). Over het algemeen wordt *factum* als '(het) gemaakt(e)' vertaald, maar dat levert misschien een te eenzijdige opvatting op. *Factum* heeft niet puur betrekking op het vervaardigen van iets, maar op ál het menselijk handelen. Het gaat om menselijke activiteiten in de breedste zin van het woord.

⁴⁶ Berlin, 31-35.

⁴⁷ R. Miner, *Truth in the Making: Creative Knowledge in Theology and Philosophy* (New York: Routledge, 2004), xi-xvi.

⁴⁸ Berlin, 35-41; D.P. Verene, "Vico's Philosophical Originality," in *Vico: Past and Present*, ed. G. Tagliacozzo (New Jersey: Humanities Press, 1981), 127-143.

die door de mens vervaardigd. Die patronen vormen voor Vico het uitgangspunt om grip te krijgen op de mens en de werkelijkheid.⁴⁹

Vico's grote bezwaar tegen Descartes is dus het vertrekpunt. Het feit dat het *cogito* een basis zoekt in iets dat ze niet zelf heeft veroorzaakt: de fundamenteen binnen de mens zelf. Het probleem is niet dat het subjectivistisch van aard is, maar vooral dat er een algemene wetenschappelijke geldigheid wordt geclaimd, terwijl bijvoorbeeld de menselijke geschiedenis niet meer als serieuze kennisbron mag functioneren. Voor Vico is er niet zoiets als een universele waarheid die door redeneren bereikt zou kunnen worden. Vico's waarheid is altijd contextueel bepaald. Vico's alternatief is daarmee geen oplossing voor het probleem dat Descartes probeerde op te lossen door een punt te vinden waarover je niet anders *kunt* denken. Het interpreteren van deze structuren blijft ook bij Vico particuliere aangelegenheid en daarmee ook voor meerdere interpretaties vatbaar. Voor Vico is dat niet bezwaarlijk, meer fundering is gewoonweg niet te bereiken. De positie van de mens binnen de werkelijkheid geeft per definitie geen mogelijkheden om op dergelijke fundamenteen te bouwen. Hiermee biedt Vico niet alleen kritiek op het denken van Descartes of de Cartesianen, maar op een groot deel van de moderne filosofiegeschiedenis die daarop voortbouwt.⁵⁰

De grote lijnen van Vico's denken zijn het beste samen te vatten met een aantal filosofische uitgangspunten waarmee Vico zich duidelijk onderscheidde van het intellectuele klimaat van zijn tijd. Allereerst is dat, tegenover het denken van bijvoorbeeld Hume of Hobbes, de opvatting dat de mens niet statisch, onveranderbaar of onveranderd is. Er is voor Vico niet zoiets als een vaste kern of essentie die constant blijft in een ontwikkeling. De mens is altijd onderdeel van een constant proces van verandering en aanpassing van zichzelf, maar ook van de wereld om hem heen. Er zijn bij de mens dus geen altijd-geldende patronen en mechanismen. Het is dan voor Vico ook niet logisch om zoals bij Descartes, de menselijke geest die aan verandering onderhevig is en die je ook niet zelf hebt gemaakt, te gebruiken als uitgangspunt voor kennis.⁵¹

Daarnaast is voor Vico alle werkelijke kennis een kennis van oorzaken. Alleen degene die in staat is om iets zelf te maken of te creëren, die heeft *ware* kennis. Mensen die puur observeren, hebben geen beschikking over deze ware kennis. Omdat de mens op een bepaalde manier zijn eigen geschiedenis maakt, kunnen mensen de geschiedenis beter begrijpen dan, bijvoorbeeld, de natuurlijke wereld. De natuur wordt door de mens niet gemaakt, maar slechts geobserveerd en geïnterpreteerd. De wereld en de stoffelijke kosmos is niet door mensen

⁴⁹ R. Crease, "Vico and the 'Cogito'," in *Vico: Past and Present*, ed. G. Tagliacozzo (New Jersey: Humanities Press, 1981), 171-181.

⁵⁰ Idem, 178-181.

⁵¹ Berlin, 8-20.

voortgebracht, maar door God geschapen. Daarom is alleen God in staat om de natuurlijke werkelijkheid volledig, door en door te begrijpen.⁵²

De kennis die een mens kan hebben van de externe wereld, krijgt vorm door deze wereld te observeren, beschrijven en structuren daarin te ontdekken. Deze kennis verschilt, zoals uit het bovenstaande volgt, principieel van kennis van dingen die je zelf creëert. Wiskunde, of geometrie zijn bijvoorbeeld kennisvormen waarover de mens wel op een bepaalde manier volledige kennis kan krijgen. Die voorkeur deelt Vico dus wel met Descartes, maar dan vanuit het principe dat er bij die wetenschappen sprake is van een soort 'kennis van de maker'. Ook taal is een product van de mens; het komt niet voort uit natuurkrachten maar wordt gevormd door menselijke activiteit. Daarom kan er volgens Vico ook bij taal sprake zijn van *ware* kennis, omdat de mens taal zowel kan vormen, observeren als gebruiken. Dit principe geldt in feite voor alle menswetenschappen en maakt deze daarmee fundamenteel verschillend van de natuurwetenschappen. Bij het Cartesianisme werd geschiedenis gezien als een soort non-wetenschap, omdat er geen sprake zou zijn van een universele vorm van kennisverwerving. Voor Vico zijn de menswetenschappen juist wetenschapsvormen bij uitstek die kunnen leiden tot echte kennis, omdat er dan sprake is van een soort 'inside' perspectief. De fysische natuur is voor Vico slechts de ene helft van de werkelijkheid, en dan ook nog de minst belangrijke helft, waarvan we alleen de buitenkant kunnen zien.⁵³

Het zijn voor Vico de patronen en de structuren in de samenleving en cultuur die ons toegang verlenen tot kennis. Iedere cultuur bevat de principes van de mensheid in de vorm van taal, sociale instituties, gebruiken, wetten en instellingen. Voor Vico zijn deze principes reëler dan de geometrische lijnen en figuren die een belangrijke rol spelen in het Cartesiaanse ideaal. In de geschiedenis van een volk voltrekken zich processen die overeenkomsten of verschillen vertonen met andere culturen. Een bepaalde vorm van zelfbewustzijn is nodig om deze sociale processen te kunnen waarnemen en analyseren. De aanwezigheid van dat zelfbewustzijn blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat een mens kan beoordelen of iets anachronistisch is of niet, of iets thuishoort bij een bepaalde ontwikkelingsfase. De ontwikkeling van samenlevingen kent steeds drie verschillende fasen die elkaar opvolgen. Hoewel er voor Vico dus een bepaalde 'progressie' in de menselijke geschiedenis zit, hanteert hij een cyclische geschiedenisopvatting waarbij deze ontwikkelingen zich herhalend blijven voltrekken. De geschiedenis wordt daarbij wel geleid door een goddelijke Voorzienigheid, die de ontwikkelingen stuurt en die doorwerkt dóór de geschiedenis en de natuurlijke wereld heen. Het feit dat Vico fasen in de geschiedenis hanteert, betekent dus ook dat waarheid voor hem een contextueel gegeven is, die tussen tijden en plaatsen kan verschillen.

⁵² Berlin, 8-20.

⁵³ Berlin, 30-37, 44.

Voor Vico zijn de menselijke creaties in de vorm van bijvoorbeeld taal, wetten, instituties, religies, kunst, rituelen, etc. manieren van de mensheid de wereld te begrijpen en om met elkaar of met het transcendent te communiceren. In de oudheid vond dit bijvoorbeeld plaats bij de heidense culturen, maar ook in Vico's christelijke context zijn vormen van menselijke zelfexpressie op een soortgelijke manier te duiden. Deze verschillende vormen van zelfexpressie kunnen niet worden geïnterpreteerd en geëvalueerd aan de hand van tijdloze criteria die voor iedereen overal zouden moeten gelden, maar binnen de context van een bepaalde ontwikkelingsfase. De methode die Vico hiervoor inzet is die van de *reconstructieve verbeelding*. Met deze nieuwe vorm van kennis is het mogelijk om 'toe te treden' tot de mentale wereld van andere culturen.⁵⁴

2.3 – De doorwerking van Vico's denken

In "The Current State of Vico Scholarship" beschrijft David Marshall hoe de ambiguïteit van Vico's denken in het verleden maar ook tegenwoordig heeft gezorgd voor totaal uiteenlopende interpretaties.⁵⁵ Ook deze paragraaf, waarin een beknopt kort overzicht van de receptie-geschiedenis van Vico wordt geschetst, maakt duidelijk hoezeer Vico is en wordt gebruikt voor verschillende uitgangspunten. Het is goed om dat hier nu te laten zien, omdat ook het werk van Milbank uiteindelijk één van de vele interpretaties is binnen dit speelveld. Kennelijk lenen Vico's gedachten en zijn teksten zich voor veel verschillende interpretaties.

Na Vico's overlijden in 1744 gebeurde er lange tijd relatief weinig met zijn werken. Door de tijd heen zijn er verschillende groepen, zoals katholieken, romantici, fascisten, Italiaanse nationalistes, etc. geweest die Vico's denken ter inspiratie of legitimatie gebruikten.⁵⁶ Pas in de negentiende eeuw kwam Vico onder meer grootschalige aandacht. Dit gebeurde door de Franse historicus Jules Michelet (1798-1874), die ervoor zorgde dat Vico's ideeën werden vertaald en door Europa werden verspreid. Hoewel Michelet Vico beschouwde als één van zijn belangrijkste leermeesters, zijn er veel elementen uit Vico's denken die hij negeert of verdraait om ze in te passen in zijn eigen ideeën. In zijn Romantische interpretatie wordt bijvoorbeeld de natuurlijke status van de mens sterk geïdealiseerd. Ook kan Michelet niets met Vico's idee van een goddelijke Voorzienigheid.⁵⁷ Vico is ook uitvoerig geanalyseerd door de Italiaanse idealistische denkers Benedetto Croce (1866-1952). Met name bij Croce is er ook duidelijk sprake van een

⁵⁴ Berlin, 8-20; Miller, 7-8.

⁵⁵ D.L. Marshall, "The Current State of Vico Scholarship," *Journal of the History of Ideas* 71 no. 1 (2011): 141-160.

⁵⁶ Miller, 6. Zo bijvoorbeeld Vincenzo Cuoco (1770-1823), die moest vluchten ten tijde van de Napolitaanse revolutie in 1799. Ook Karl Marx verwijst (1818-1883) incidenteel naar Vico.

⁵⁷ Berlin, 12.

sturende, subjectieve interpretatie.⁵⁸ De eveneens idealistisch georiënteerde filosoof Robin George Collingwood (1889-1943) maakte met zijn vertalingen van Croce's werken zijn opvattingen toegankelijk voor de Engelstalige wereld. Daarnaast schreef Collingwood zelf ook over Vico en over Croce's Vico. Croce en Collingwood zijn zeer bepalend geweest voor de opvattingen over Vico, met name omdat hun werken eerder verschenen dan Engelse vertalingen van Vico's eigen teksten. Een fundamentele fout in Collingwoods interpretatie is bijvoorbeeld de aanname dat voor Vico de menselijke natuur onveranderlijk is in alle samenlevingen en tijden. Het werk van Fausto Nicolini (1879-1965), die Vico's werken heeft verzameld, geordend, bewerkt en becommentarieerd, is van groot belang geweest voor de toegankelijkheid van Vico's werk.⁵⁹

In de tweede helft van de twintigste eeuw is het werk van Isaiah Berlin (1909-1997) van invloed geweest. Berlin heeft met name grote nadruk gelegd op de wijze waarop Vico's geschiedfilosofie en epistemologie moet worden begrepen en welke rol culturen spelen in de geschiedenis.⁶⁰ Berlin zet zich daarbij af tegen de Romantische erfenis van Michelets interpretatie en de opvattingen die doorwerken in de Vico-studies van Croce en Collingwood. Ook Berlin wordt soms verweten een wat te eenzijdige presentatie van Vico te geven, waarin hij bijvoorbeeld in Vico's werk een te radicale breuk verondersteld met de platoonse tijdloze waarheden. Daarnaast zou hij te weinig aandacht besteden aan de doorwerking van het principe van *reconstructieve verbeelding*.⁶¹ Mede door het verschijnen van een aantal Engelse vertalingen is er met name in de jaren '70 en '80 nog een aantal belangrijke studies over Vico verschenen. Zo vertaalde Leon Pompa bijvoorbeeld, naast de al bestaande vertalingen van Fisch en Bergin, een aantal belangrijke werken van Vico en schreef hij een boek over de Vico's *Nieuwe Wetenschap*.⁶² Michael Mooney werkt uit welke inzichten een retorische interpretatie van Vico kan opleveren. Om goed te kunnen weten wát hij beargumenteert moet je, aldus Mooney, ook bestuderen hoe Vico argumenteert.⁶³ Begin jaren '90 verschenen verschillende promotiestudies naar Vico, waaronder die van John Milbank.⁶⁴ Toch lijkt, op diverse kleinere publicaties na, het Vico-onderzoek van af de jaren '90 geen grote ontwikkelingen meer te hebben gekend. Bovenstaand overzicht maakt, hoe beknopt ook, duidelijk dat het terrein van Vico-interpretaties zeer breed en veelzijdig is.

⁵⁸ K. Löwith, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämissen und deren säkulare Konsequenzen* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1968), 11-18; Miller, 6.

⁵⁹ Bergin en Fisch, xv.

⁶⁰ Vanwege het grote belang is een aantal fundamentele papers van Berlin in 2000 opnieuw gepubliceerd. Zie Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*.

⁶¹ Zie Miller, 139-142.

⁶² L. Pompa, *Vico: A Study of the 'New Science'* (London: Cambridge University Press, 1975); L. Pompa, *Vico: Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

⁶³ M. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

⁶⁴ Bijv. Miller, *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge*; Mali, *The Rehabilitation of Myth*.

John Milbanks tweedelige publicatie *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico* uit 1991 en 1992 lijkt net ná deze Vico-opleving te zijn verschenen. In deze boeken, die een uitwerking zijn van zijn dissertatie, geeft hij een theologische duiding van het denken van Vico.⁶⁵ Zijn interpretatie is, zoals uit de volgende hoofdstukken zal blijken, tamelijk uniek. Opvallend is dat zijn werk niet echt een plaats lijkt te hebben gekregen binnen het Vico-debat. Er zijn bijna geen Vico-commentatoren die iets doen met Milbanks onderzoek of deze bestrijden. Ook Milbank zoekt in zijn onderzoek weinig aansluiting bij de bestaande Vico-literatuur, omdat deze volgens hem grotendeels tot de verkeerde conclusies zijn gekomen.

Een van weinige recente publicaties waarin substantiële aandacht wordt besteed aan Vico is Jonathan Israels *Enlightenment Contested*.⁶⁶ Israels argumenten hier zijn interessant, omdat hij zich juist sterk keert tégen een interpretatie zoals Milbank die geeft. Opmerkelijk is daarbij wel dat hij zijn pijlen richt op een boek van Robert Miner – die een beknopte maar ongeveer zelfde interpretatie van Vico geeft als Milbank – maar dat Milbanks publicatie nergens wordt genoemd.⁶⁷ Ook een boek van Leon Pompa, Milbanks promotor, moet het ontgelden. Vico zelf geeft volgens Israel geen serieuze aanwijzingen om zijn Voorzienigheid (een onderwerp dat in hoofdstuk drie nader zal worden uitgewerkt) op een christelijke manier te interpreteren. De auteurs die zich tegen de seculiere uitleggers van Vico keren geven volgens Israel daarmee ook impliciet toe dat het moeilijk is om Vico's veronderstelde katholieke vroomheid en antimodernisme te rijmen met iets wat vaak lijkt op een seculiere en zelfs ketterse filosofie. Volgens Israel ontbreekt iedere aanwijzing dat Vico ooit heeft gewild dat zijn Voorzienigheid als goddelijk in de christelijke zin zou worden opgevat. Het is louter een retorisch middel om slinks een seculiere conceptie van het historische proces te introduceren. Het historische proces wordt daarmee een verschijnsel dat zichzelf voortbrengt en daarmee rationeel en immanent is. Uiteindelijk, zo concludeert Israel, is Vico's denken in essentie Spinozistisch van aard.⁶⁸

Hoewel, zoals uit het voorgaande is gebleken, Vico-interpretaties diverse, soms tegengestelde richtingen kunnen opgaan, is Israels interpretatie van Vico als de Spinozistische modernist zeer onconventioneel. Toch haakt Israel wel in op een belangrijk thema in het Vico-onderzoek, waarover de meningen uiteenlopen: of Vico al dan niet geïnterpreteerd dient te worden als een christelijke denker, en welke betekenis dit heeft voor zijn filosofische ideeën. Milbanks overtuiging is dat Vico alléén als een christelijke denker zinnig kan worden geïnterpreteerd. In hoofdstuk drie bespreken we wat voor interpretatie dat vervolgens oplevert.

⁶⁵ Milbank, *The Religious Dimension vol. 1*; Milbank, *The Religious Dimension vol. 2*. Milbanks dissertatie is niet afzonderlijk uitgegeven, maar komt praktisch overeen met deel één van *The Religious Dimension*. Deel twee is een nadere uitwerking daarvan.

⁶⁶ J.I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 519-540.

⁶⁷ Miner, *Truth in the Making*; Pompa, *Vico: A Study of the 'New Science'*.

⁶⁸ Idem, 528-540.

Hoofdstuk 3 – Milbank over Vico's *verum est factum*

Uit de korte inleiding op Vico's denken in het vorige hoofdstuk bleek dat het waarheidsprincipe *verum est factum* een fundamenteel uitgangspunt is voor de filosofie die Vico verder ontwikkelt. Dit waarheidsconcept hangt volledig samen met vrijwel alle andere aspecten van Vico's denken en vormt de basis voor het idee dat waarheid uiteindelijk wordt geconstrueerd door de mens. Volgens John Milbank is dit menselijk handelen, hoewel dat op het eerste gezicht misschien zo lijkt, niet *puur* menselijk, maar is dit een principe met diepere, transcendente lagen. Zo spelen verschillende thema's, zoals goddelijke creatie, voorzienigheid en de triniteit een belangrijke rol bij zijn interpretatie van Vico's *verum-factum*-principe. In dit hoofdstuk gaan we nader in op hoe Milbank Vico's waarheidsopvatting interpreteert en verwerkt.

Het overkoepelende argument in Milbanks *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico* is dat er tot nu onvoldoende aandacht is geweest voor Vico als een christelijke, katholieke denker, terwijl zijn denken vol zit met theologische en metafysische noties en uitgangspunten. Omdat Vico's denken is ingebed in een breed metafysisch systeem is het, zo schrijft Milbank, nodig om die christelijke aspecten te begrijpen en mee te nemen om tot een zinnige interpretatie van zijn denken te komen.⁶⁹ Een dergelijke interpretatie heeft verregaande consequenties, die Milbank in deze boeken uitwerkt en waar in dit hoofdstuk aandacht aan wordt besteed. Dit hoofdstuk is echter geen samenvatting van Milbanks boeken en pretendeert ook niet volledig te zijn. De belangrijkste fundamentele aspecten die te maken hebben met Milbanks interpretatie van Vico's waarheidsbegrip worden hier besproken. Deze komen met name aan bod in het eerste deel van *The Religious Dimension*, waar Milbank ingaat op de filosofische basisstructuren van Vico's denken.

Uit het voorgaande hoofdstuk bleek al dat het interpreteren van Vico het risico met zich meebrengt dat denkers meer in zijn werken lezen dan Vico er zelf heeft ingelegd. Sommigen hebben, in de woorden van Isaiah Berlin, de neiging "to transform Vico into a vehicle for their own ideas"⁷⁰. Omdat het mij in dit hoofdstuk met name gaat om het waarheidsbegrip zoals Milbank dat vindt in Vico's denken, besteed ik alleen secundaire aandacht aan de originele teksten van Vico. Ik zal hier niet altijd een duidelijk onderscheid kunnen maken tussen Vico's eigen teksten en Milbanks specifieke interpretaties daarvan. Hoewel dit mogelijk een wat meer 'vertekende' kijk op Vico's denken in de hand werkt, zijn er belangrijke redenen om dat zo te doen. Allereerst is Vico, die door David Marshall niet voor niets als een 'kameleonfiguur' wordt omschreven, intellectueel zo rijk en ambigu, dat hij wordt gebruikt voor de meest uiteenlopende

⁶⁹ RDV1, 2, 332; RDV2, 267-268.

⁷⁰ Berlin, 23.

standpunten en interpretaties.⁷¹ Het zou dus wat naïef zijn om hier dan te pretenderen een duidelijk onderscheid te kunnen maken tussen Vico 'zelf' en Milbanks interpretatie daarvan. Hoewel Vico door Milbank regelmatig wordt geciteerd, is dat onderscheid ook in *The Religious Dimension* zelf vaak afwezig. Dat heeft ook alles te maken met de tweede reden, namelijk de aforistische stijl waarin Vico schrijft. Zijn teksten bestaan veelal uit losse, onsamenvangende, soms tegenstrijdige aforismen.⁷² Het geven van een citaat van Vico dat ondersteunend is voor een bepaald standpunt, hoeft nog niet automatisch te betekenen dat Vico daarmee wordt rechtgedaan. De vraag is daarom in dit hoofdstuk vooral *hoe* Milbank Vico gebruikt als een voertuig voor zijn eigen ideeën, zodat we in de daaropvolgende hoofdstukken kunnen kijken naar de theologische implicaties daarvan.

3.1 – De context van Vico's *verum-factum*

De creatieve mens: *homo creator*, in de oudheid

Voordat Milbank overgaat tot een interpretatie van Vico's teksten, plaatst hij deze in een context. Het is goed om eerst aandacht te besteden aan deze context, omdat deze ons veel kan zeggen over de lijn waarin het denken van Vico wordt geplaatst. Het centrale begrip dat Milbank daarvoor gebruikt is dat van een *homo creator*, een scheppende of creatieve mens.⁷³ Milbank opent hiermee zonder expliciet te beargumenteren waarom *homo creator* een adequate context vormt. Het begrip *homo creator* lijkt als zodanig niet zozeer bij Vico of bij Vico-commentatoren voor te komen, maar is, zoals Milbank ook doet, gemakkelijk te verbinden met principe van de mens die zijn geschiedenis zelf maakt en vormt.

De uitwerking van het concept van *homo creator* wordt, aldus Milbank, over het algemeen gezien als een markering van de overgang tussen de middeleeuwen en de Renaissance.⁷⁴ In de klassieke oudheid speelt de *homo creator* nog geen belangrijke rol. In Plato's filosofie is menselijke creativiteit altijd ondergeschikt aan de al voorgegeven vormen en ideeën. Deze ideeën zijn tijdloos en perfect, en de verwerkelijking in de wereld is daarvan slechts een afspiegeling. Op die manier is de menselijke creativiteit dus nooit fundamenteel. Ook bij Aristoteles is dat niet het geval, omdat het gecreëerde feitelijk voorafgaat aan de handeling. Het creatieve vindt plaats in de geest van de artiest, voorafgaand en ook essentieel buiten het 'maken' zelf.⁷⁵

⁷¹ Marshall, 141.

⁷² RDV1, 2.

⁷³ RDV1, 9-68.

⁷⁴ RDV1, 9-10.

⁷⁵ RDV1, 11.

Milbank beschrijft hoe binnen het hermeticisme, een laat-antieke religiestroming, in een belangrijk werk, de *Asclepius*, de mens gezien wordt als de voltooiër van het goddelijke creatieve werk. Hiermee krijgt het principe van *homo creator* een fundamentele rol, omdat de menselijke creativiteit daarmee een goddelijk karakter krijgt. Ook binnen de gnostiek zijn dergelijke tendensen waar te nemen, hoewel deze sterk in karakter verschillen. Bij de Ierse denker Johannes Scotus (bijgenaamd Eriugena, 810-877) is de mens een soort medewerker van God. De mensheid participeert in de schepping en in het scheppen.⁷⁶ Het begrip *participeren*, dat in deze context voor het eerst wordt genoemd, zal verder bij Milbank een belangrijke rol vervullen.

Thomas van Aquino en Nicolaas van Cusa

Milbank vervolgt zijn schets van de *homo creator*-context met Thomas van Aquino, bij wie creatie en participatie op een andere manier een rol speelt. Bij Thomas is Zijn⁷⁷ in zichzelf het effect van een goddelijke creatieve daad. Creatie *ex nihilo* geldt als een absolute ponering zonder hulpmiddel of voorafgaande materie. Omdat al het geschapene *ex nihilo* is geschapen, is het voor een schepsel onmogelijk om in die creatie te participeren. Een schepsel is nooit in staat om iets zijndes te produceren, juist omdat hij zich al in de schepping bevindt. Thomas vergelijkt dat met het proces van een nageslacht. Een mens kan wel nakomelingen produceren, maar is nooit de oorzaak van een heel geslacht, dat is een realiteit die daaraan voorafgaat. Hoewel er niet is te participeren in een goddelijke creatie, is bij Thomas is wel een soort zijnsparticipatie (of letterlijker: zijns-analogie) mogelijk, de *analogia entis*. Tot op zekere hoogte ziet Milbank bij Thomas ook mogelijkheden tot participatie in goddelijke handelingen, maar wordt, aldus Milbank in *The Religious Dimension*, het principe van participatie in creatie beslist afgewezen. Er is, met betrekking tot goddelijke creatie geen instrumentele, mediërende rol voor de mens mogelijk. Wat de mens doet, is bij Thomas eerder een soort 'transformatie' van materie, waar de mens een vorm aan kan opleggen. Dat verschilt fundamenteel van Gods creatie *ex nihilo*.⁷⁸ Duidelijk is dus dat bij Thomas het handelende karakter van de mens niet de primaire wijze is waarop de mens als beeld van God begrepen moet worden.

Wat Thomas volgens Milbank echter niet overweegt is dat:

[T]he fact that the *uniqueness, and independent subsistence* of each newly emergent thing represents not only a modification of pre-existent finite reality (...), but also a *continuous* emergence *ex nihilo*. The *esse* of the new thing is not just 'from' what went before, but possesses also an 'original' and primary, creative causality, in an unmediated relation with the *nihilo* and primary, creative causality. Aquinas does not reflect upon the possibility that Creation *ex nihilo*

⁷⁶ RDV1, 12-15.

⁷⁷ Om verwarring binnen een zin te voorkomen zal ik Zijn (*esse*, als in 'het zijn') met een hoofdletter schrijven.

⁷⁸ RDV1, 22-26.

makes this continuing 'origination' the most basic ontological feature of created being. (...) [H]e fails to see that human intelligence may (...) produce new modes of being; not merely new forms, but new actualisations.⁷⁹

Milbank noemt dit een "twijfelachtige beperking" bij Thomas en maakt hier een belangrijke stap, waar hij, zo zal in het volgende hoofdstuk blijken, in andere publicaties weer wat op terugkomt. De aspecten die hij hier 'afkeurt' aan Thomas, bieden ons inzicht in die elementen die hij juist waardeert aan Vico. Het (goddelijke) *ex nihilo* kan bij Thomas (volgens Milbank hier ten onrechte) niet worden teruggevonden bij de mens. Daarmee verschuift, over beter gezegd verbreedt de betekenis van het begrip *ex nihilo*: van het creëren van materie die voorheen niet bestond, naar het actualiseren van goddelijke ideeën die voorheen nog niet waren geactualiseerd.

Voor deze redenering gebruikt Milbank de Renaissance-denker en mysticus Nicolaas van Cusa (1401-1464). In hem krijgt, aldus Milbank, het denken van Thomas een humanistische uitwerking waarin de *homo creator* een plek krijgt.⁸⁰ Voor Nicolaas moet alle menselijke activiteit die zorgt voor een nieuw *soort* van iets, uiteindelijk begrepen worden als een creatie *ex nihilo*, als een participatie in een goddelijke creatie. Hij gebruikt daarvoor Nicolaas' *Idiota de Mente*, waarin een gesprek tussen een retoricus, een filosoof en een leek plaatsvindt. In dit gesprek laat de leek zien hoe mensen authentiek creatief kunnen zijn. Dit wordt geïllustreerd aan de hand van een voorbeeld met een lepelmaker. De leek gaat er vanuit dat de complete werkelijkheid uiteindelijk een oorsprong heeft in een goddelijke creativiteit. Wanneer de lepelmaker (voor het eerst) een lepel vervaardigd, kan het dus niet anders zijn dan dat het idee van die lepel al op de één of andere manier bestaat in de goddelijke oneindigheid. Tegelijkertijd is er geen sprake van 'imitatie' of iets dergelijks, want er bestaat tot dat moment nog geen lepel buiten de geest. De lepelmaker maakt daarmee een goddelijke concept 'tastbaar' (*sensibilem*). Dit gebeurt op basis van de goddelijke creativiteit, maar tegelijkertijd is dit ook een creatie *ex nihilo*, want hij maakt het goddelijke concept voor het eerst in deze wereld tastbaar. Bij Nicolaas is de mens dus ook in staat om *ex nihilo* te creëren. De capaciteit om *ex nihilo* te creëren is nu niet meer exclusief toegeschreven aan God. Het onderscheid tussen God en mens is op dit vlak, vergeleken met de *analogia entis* van Thomas, wat vervaagd.⁸¹

De goddelijke creatieve 'doorwerking' in het menselijk handelen, zoals Nicolaas die beschrijft, moet hier echter niet referentiëel, of afspiegelend worden opgevat. Het is niet zo dat

⁷⁹ RDV1, 26-27.

⁸⁰ RDV1, 26-27. Een gelijksoortige, beknoptere maar duidelijke redenering op basis van dezelfde tekst van Nicolaas is te vinden in Miner, 19-31.

⁸¹ Milbank benadrukt dat er bij Nicolaas nog wel een onderscheid blijft bestaan tussen Gods *ex nihilo* als absolute ponering van materie uit het niets, en de menselijke variant, als modificatie van materie. RDV1, 27-40.

de menselijke creativiteit afspiegelingen zijn van een soort Platoonse, goddelijke concepten. Menselijke creativiteit, dus al het menselijk handelen, is daarentegen per definitie geworteld in een goddelijke creativiteit. In tegenstelling tot de filosoof en de orator, geeft de leek in Nicolaas' *Idiota* de complete werkelijkheid een theologische duiding. Alles in de werkelijkheid verwijst uiteindelijk naar goddelijke oneindige grootheden. De mens participeert daarin, als een soort niet volledige, maar wel goddelijke creativiteit: een creatie-analogie.⁸² Het is dit participatiedenken van Nicolaas dat centraal staat bij Milbanks interpretatie van Vico's denken.

De *homo creator*-context geëvalueerd

Deze vooraf door Milbank geschetste context van de *homo creator* speelt een belangrijke rol bij zijn interpretatie van Vico. In het denken van Nicolaas van Cusa heeft Milbank een belangrijke sleutel gevonden om Vico te interpreteren. De herkomst van het begrip *homo creator* kan dan ook worden gezocht bij Nicolaas. In de literatuur wordt een *homo creator* gedefinieerd als een "uitbreiding van God op aarde, door een creatieve mens".⁸³ Het goddelijke karakter van de menselijke creativiteit staat in dit begrip centraal. In zijn zoektocht naar anticipaties op Vico's *homo creator* kijkt Milbank dus vooral naar denkers waarbij de menselijke creativiteit op de een of andere manier in verbinding staat met de goddelijke creativiteit.

Opvallend is wel dat het begrip *homo creator* als zodanig bij Vico niet lijkt voor te komen en in elk geval geen belangrijke rol speelt. Daarnaast verwijst Vico ook nooit expliciet naar Nicolaas of zijn werken.⁸⁴ Dat Nicolaas in bepaalde opzichten gezien kan worden als een anticipatie op Vico, wordt ook door Isaiah Berlin opgemerkt. Berlin stelt dat de mens ook bij Nicolaas in staat is om *puur* vanuit zichzelf te creëren en dat Nicolaas daarmee afwijkt van platoonse denkbeelden.⁸⁵ Hoewel Berlin de term niet gebruikt heeft hij het daarmee indirect ook over Nicolaas' *homo creator*. De veronderstelling dat Vico binnen de context van de *homo creator* gelezen dient te worden is dus niet zelf-evident, maar voorziet het *verum-factum* wel van een passende context die Vico zelf niet geeft.⁸⁶ Milbank begint in *The Religious Dimension* vrij abrupt met het schetsen van de *homo creator*-context, zonder deze te bevragen:

⁸² RDV1, 27-40.

⁸³ R. Luigi, *Ecce Homo! A Lexicon of Man* (Amsterdam: Benjamins: 1979), 30; R. Abel, *Man is the Measure* (New York: The Free Press, 1976), 265.

⁸⁴ Miner, 38.

⁸⁵ Berlin, 40.

⁸⁶ De vraag waarom Vico niets doet met Nicolaas of de *homo creator* is slechts speculatief te beantwoorden. Het is namelijk bij Vico niet altijd duidelijk welke teksten hij tot zijn beschikking had en kon lezen. Uiteindelijk vervult slechts een beperkt aantal namen een belangrijke functie voor Vico, waarvan Plato, Tacitus, Bacon en Grotius als de vier belangrijkste gelden. Men veronderstelt dat de ontwikkeling van zijn filosofie plaatsvond in een soort (gedeeltelijk) 'intellectueel vacuüm'. Het is goed mogelijk dat Vico de werken van Nicolaas niet onder ogen heeft gehad; het volledig negeren van denkers lijkt mij niet te passen bij zijn stijl. Vgl. E. De Mas, "Vico's Four Authors," in *Giambattista Vico: An International Symposium*, eds. G. Tagliacozzo en H.V. White (Baltimore: The John Hopkins Press, 1969), 3-14; Miller, 9-25.

It has been apparent to many commentators that it is especially with respect to the notion of an analogy between divine and human creativity that connections may be made between Vico and his intellectual forebears and contemporaries. Earlier versions of *homo creator*, of an anthropology centred upon this theme, are found to include also 'anticipations' of the *verum-factum* thesis.⁸⁷

Bij Milbanks verwijzingen naar commentatoren die het over Vico hebben, lijkt echter nooit direct te gaan om een *homo creator* volgens de hierboven gegeven definitie. Dit is ook niet het geval bij Berlin die, zoals gezegd, als één van de weinigen wel een link legt tussen Nicolaas' denken en Vico's *verum-factum*. Het unieke aan Milbank is dat hij de implicaties van Nicolaas' *homo creator*, als 'uitbreiding van God op aarde' diepgaand doorvoert.⁸⁸ Hoewel Milbank het niet op die manier benadert, heeft deze keuze fundamentele implicaties. Op deze manier veronderstelt hij namelijk automatisch een goddelijk creatief karakter bij Vico's *verum est factum*. Juist omdat hij daarmee één van de weinigen is, zou hij meer aandacht aan die keuze kunnen besteden. Het gebruik van een *homo creator*-context lijkt echter gedeeltelijk los te staan van de discussie of Vico's filosofie al dan niet christelijk geïnterpreteerd moet worden. Ook volgens Karl Löwith, die wat betreft Vico-interpretatie verder redelijk op één (christelijke) lijn zit met Milbank, is de mens bij Vico niet meer dan een *homo faber* die heerst over de natuur en de geschiedenis.⁸⁹ Ook bij bijvoorbeeld (Milbanks promotor en Vico-autoriteit) Leon Pompa lijkt er geen sprake te zijn van een link met het *homo creator*-principe.⁹⁰

3.2 – *Verum est factum* als metafysisch waarheidsbegrip

Vico als verdediger van de *homo creator*

Milbank beschrijft *homo creator* als de 'master-context' van Vico's *verum-factum*-principe.⁹¹ Hoewel met de opkomst van het Cartesianisme ook een grote nadruk op het menselijk subject kwam te liggen, ziet Milbank het Cartesianisme juist als een stroming die uiteindelijk de essentie van een *homo creator* wil uitroeien. Het Cartesianisme beschrijft hij als een counter-Renaissance, waarin uiteindelijk geen plaats meer is voor de handelende, creatieve mens die participeert in een goddelijke schepping. Vico's kritiek op het Cartesianisme is volgens Milbank in de kern dan ook een verdediging van het *homo creator*-principe.⁹²

De epistemologische grond van Descartes is de mens zelf en is gefundeerd in het denken. We kunnen volgens Descartes niet verder terug dan ons eigen bestaan, het bestaan van het

⁸⁷ RDV1, 9.

⁸⁸ Vgl. Berlin, 40.

⁸⁹ Löwith, *Vicos Grundsatz*, 19.

⁹⁰ Pompa; *Vico: A study of the New Science*.

⁹¹ RDV1, 77.

⁹² RDV1, 48-62.

subject. In het vorige hoofdstuk werd duidelijk dat Vico's kritiek op het Cartesianisme met name te maken heeft met Descartes' veronderstelling dat de menselijke geest als fundament kan worden genomen voor kennis en waarheid. Omdat de mens, en dus ook de geest, door de geschiedenis heen aan verandering onderhevig is en je die niet zelf hebt gemaakt, kan het volgens Vico niet zo zijn dat diezelfde geest ook als epistemologisch fundament wordt gebruikt. Milbank werkt verder uit hoe er bij Vico nog wel ruimte is voor de participerende, goddelijk creatieve mens, terwijl deze bij Descartes wordt 'weggefilosofeerd'. In het denken van Descartes staat de mens centraal en ligt het primaat bij de menselijke rede, terwijl voor Vico juist de geschiedenis van de mensheid ons meer kan vertellen dan we op eigen kracht zouden kunnen beredeneren. Doordat het menselijk handelen bij Vico's *verum est factum* een centrale rol krijgt, is er, vanuit het participatieprincipe, ook weer ruimte voor Gods doorwerking in deze menselijke creativiteit. Descartes' waarheid laat geen ruimte voor een goddelijke doorwerking in hoe deze waarheid vorm krijgt.⁹³

Milbank vult dit aan met het onderscheid tussen de opvattingen over de goddelijke *creatio continua* bij Descartes en bij Vico. In Descartes' deïstische filosofie is de ordening van de schepping vanaf het begin een gegeven, en is Gods *creatio continua* (de continuerende, elk moment plaatsvindende en aanwezige scheppingsactiviteit) puur een kwestie van het in stand houden van deze krachten. De structuur van de schepping staat ondertussen op zichzelf en ondergaat geen directe invloed vanuit het transcendent. Bij Vico heeft de *creatio continua* echter juist het karakter van een relatie tussen de goddelijke activiteit en het particuliere. Hierdoor is er dus een opening naar het transcendent en kan er gesproken worden van een *homo creator*.⁹⁴ Daarom, zo concludeert Milbank, is Descartes voor Vico uiteindelijk een (impliciete) atheïst, omdat in zijn filosofie geen opening naar het transcendent is.⁹⁵

Het metafysische karakter van *verum est factum*

Voor Vico geldt het *verum-factum*-principe als uitgangspunt voor waarheid en kennis. Alleen datgene wat je zelf hebt gemaakt is echt kenbaar. Wanneer je iets zelf kunt veroorzaken of maken, pas dan kan je zeggen dat je beschikt over volledige en ware kennis. De waarheid en het gemaakte zijn inwisselbaar, *verum et factum convertuntur* en de waarheid is precies datgene wat is gemaakt, *verum esse ipsum factum*. In Vico's *Nieuwe Wetenschap* geldt dit uitgangspunt voornamelijk als de basis van waaruit de mensheid grip kan krijgen op de werkelijkheid om zich heen. Omdat de mens in zekere zin zijn eigen geschiedenis, samenleving en cultuur creëert, zijn dat de bronnen voor ware kennis. Milbank legt bij de verdere uitwerking van *verum-factum* de nadruk op het metafysische karakter daarvan, waarbij het primaat van de werkelijkheid bij God

⁹³ RDV1, 48-62.

⁹⁴ RDV1, 53.

⁹⁵ RDV1, 49

de schepper ligt. Omdat God de uiteindelijke maker is van de volledige realiteit, is hij daarmee ook de ultieme bron van waarheid. Alleen God beschikt over absolute kennis, want hij heeft alles gemaakt. Daarom is alleen in God de eerste waarheid, *primum verum*, en God gaat vooraf aan elk denken en spreken over de waarheid.

Vanuit zijn stelling dat Vico begrepen moet worden als een christelijke denker, verzet Milbank zich sterk tegen alle interpretaties die deze stelling ontkennen of negeren. Het is, zo schrijft Milbank, verleidelijk maar onjuist om Vico buiten zijn christelijke, metafysische en voor-kritische wereldbeeld te willen interpreteren. Wanneer Vico's denken puur filosofisch en niet theologisch wordt benaderd, worden belangrijke delen onderbelicht en in essentie niet goed begrepen. Kennis, waarheid en geschiedenis zijn bij Vico zo nauw verbonden met God en zijn openbaring, dat een interpretatie die daaraan voorbijgaat geen recht doet aan de basis van Vico's denken.⁹⁶

De centrale vraag in het debat over het al dan niet christelijk interpreteren van Vico, is of Vico dergelijke theologische aspecten in zijn denken opnam omdat ze een belangrijke functie vervulden, of dat hij dit slechts deed om zich in te dekken voor de kerkelijke inquisitie. De commentatoren waartegen Milbank zich afzet zullen over het algemeen voor dat laatste kiezen. Jonathan Israel is hiervan een recent voorbeeld.⁹⁷ Een meer gematigde variant daarop is de veronderstelling dat Vico vanuit zijn context mogelijk niet volledig kón denken buiten deze theologische kaders, maar dat zijn denken evenwel veel zeggingskracht heeft wanneer de theologische connotaties worden genegeerd en dat zijn werk vooral op die manier tegenwoordig op waarde geschat kan worden. Milbank daarentegen laat zien hoe dergelijke interpretaties in contrast staan met expliciete uitspraken van Vico zelf waarin God en het transcendente een centrale rol spelen. Het zijn met name verschillende delen uit Vico's *De Antiquissima Italorum Sapientia (Over de meest oude wijsheid van de Italianen)* die daarvoor worden gebruikt. Milbanks redenering is dat de theologische aspecten in Vico's denken alleen als irrelevant zouden kunnen worden aangemerkt wanneer ze niets substantieels toevoegen aan zijn filosofie. Het voegt volgens Milbank echter wel degelijk iets toe, en dat werkt hij uit in *The Religious Dimension*.

Op basis van onder andere Vico's uitspraak "Verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor"⁹⁸ concludeert Milbank dat God als uiteindelijke maker van alles, ook de uiteindelijke bron van waarheid is en dus een centrale rol vervult. De uitwerking van het *verum-factum*-principe bij Milbanks Vico heeft dus steeds alles te maken met het feit dat uiteindelijk God, als *primum verum* de complete werkelijkheid heeft gemaakt, bevat en volledig kent. Aangezien je alleen kunt kennen wat je zelf hebt gemaakt, is het logischerwijs

⁹⁶ Bijv. RDV1, 78-86.

⁹⁷ Israel, 519-540.

⁹⁸ In RDV1, 77. De waarheid is in zichzelf gemaakt, en zodoende is in God de eerste waarheid, want God is de eerste factor.

nooit mogelijk om het bestaan van God te bewijzen. Daarmee zou je jezelf automatisch als Gods 'maker' neerzetten en de scheppende, oneindige God die je zoekt, ontkennen.⁹⁹ Vico claimt dan ook niet dat het mogelijk is om het bestaan van God of andere transcendente realiteit te concluderen met behulp van onze rede. Binnen de context waarin Vico leefde en schreef was dat ook niet heel noodzakelijk; het was eerder gebruikelijk (en verstandig) om dat dat 'gewoon' te veronderstellen. Vico geeft zelf ook herhaaldelijk aan een filosofie te hebben geleverd voor de christelijke wereld. De spaarzame argumenten die Vico wel noemt voor het grondbeginsel dat er een scheppende God bestaat, lijken vooral gebaseerd op een combinatie van *common sense* en het resultaat van Vico's eigen filologische zoektochten. Het feit dat het zo is, wordt ondersteund door te kijken naar de geschiedenis en de ontwikkeling van de mensheid. Het fundament van alle ware kennis komt daarmee, in tegenstelling tot bij Descartes, niet voort uit reflectie van de mens zelf, maar juist uit een soort voortschrijdend gemiddelde van menselijke wijsheid en ervaring.¹⁰⁰

De goddelijke Voorzienigheid in de geschiedenis

Vico beoogde dus een wetenschapssysteem te introduceren waarin historische kennis de voorkeur verdient. Maar waarom heeft de geschiedenis van de mensheid, dat voortschrijdend gemiddelde van menselijke wijsheid, ons iets te zeggen? Naast het gegeven dat de mens de geschiedenis, samenleving en cultuur zelf heeft vormgegeven en dat deze daarom vanuit het *verum-factum*-principe kenbaar is, hanteert Vico de veronderstelling dat de geschiedenis niet lukraak plaatsvindt, maar dat daar een bepaalde lijn en ontwikkeling in zit. De mensheid wordt in haar ontwikkeling gestuurd door de Voorzienigheid (*providentia*). De menselijke natuur is voor Vico niet onveranderlijk en alle veranderingen die de mensheid doormaakt door de geschiedenis zijn toe te schrijven aan de Voorzienigheid, die als een soort goddelijke vonk de mensheid voortduwt richting meer beschaving en cultivering. Uiteindelijk vormt deze Voorzienigheid in feite de structuur die met zijn *Nieuwe Wetenschap* inzichtelijk is te maken, als de manier waarop de geschiedenis richting en ordening vindt.

⁹⁹ Vgl. Miner, 99; Berlin, 40.

¹⁰⁰ RDV1, 77-81.



Afb. 1. De allegorische gravure die in voorin Vico's *Nieuwe Wetenschap* was afgedrukt (Tagliacozzo ed., *Vico: Past and Present*, ii).

Afbeelding 1 is een weergave van de gravure die werd afgedrukt voorin Vico's *Nieuwe Wetenschap*. Deze afbeelding en Vico's toelichting daarbij maken duidelijk welke centrale rol de Voorzienigheid in de grondgedachten van zijn werk krijgt. In de linkerbovenhoek is het oog van (de drie-enige) God, de Voorzienigheid te zien. Rechts, iets lager, staat een vrouw (de metafysica) die God beschouwt, terwijl zij staat op de aarde, de stoffelijke wereld. Links staat een beeld van Homeros, als symbool voor de historische wereld van de heidenen. Een goddelijke straal van Voorzienigheid verbindt de Voorzienigheid en de metafysica, maar ook de metafysica en Homeros.¹⁰¹ Ook Homeros, de oude heidenen, hadden op een bepaalde manier zicht op God. In zijn toelichting benadrukt Vico ook dat de metafysica God beschouwt óver de orde van de natuurlijke dingen heen, waarin de filosofen God tot dan toe hadden gezien. Vico's *Nieuwe*

¹⁰¹ Löwith, *Meaning in History*, 121.

Wetenschap daarentegen ziet Gods Voorzienigheid in de menselijke wereld, en dan vooral in de historische wereld van de volken.¹⁰²

Wanneer Vico dus deze basisstructuur voor zijn denken neerlegt, lijkt het er sterk op dat het *verum est factum*-principe in de historische wereld niet gezien kan worden als puur het scheppende vermogen van de mens *zelf*. Waarom we dit onderwerp in dit hoofdstuk over Milbank behandelen en niet in het vorige hoofdstuk over Vico, heeft te maken met het feit dat de historiografische verschillen tussen de al dan niet christelijke interpretaties van Vico's filosofie duidelijk vorm krijgen rond de verwerking van deze Voorzienigheid. De vraag wat we daar nu mee kunnen en in hoeverre dat (tegenwoordig nog) een relevant onderdeel is dan Vico's filosofie, wordt heel verschillend beantwoord. Bij veel Vico-commentatoren is te zien dat de Voorzienigheid wel wordt benoemd, maar verder geen grote rol meer speelt en er meer nadruk wordt gelegd op, bijvoorbeeld, de methodologie van zijn denken.¹⁰³ In de inleiding op zijn vertaling van de *Nieuwe Wetenschap* schrijft Fisch dat het idee van een Voorzienigheid meer is dan alleen een theorie om het idee van een patroon in de geschiedenis van de mensheid mogelijk te maken. Hoewel het, aldus Fisch, een integraal onderdeel of zelfs een "principal aspect" is van zijn filosofie, kunnen we het tegenwoordig beter beschouwen als een hypothese dat mensen onbewust altijd hogere doelen bedienen. Hij vergelijkt dat bijvoorbeeld met Adam Smiths 'onzichtbare hand' en Hegels 'list van de rede'.¹⁰⁴ Dat Bergin en Fisch de relevantie van Vico's ideeën hierover van minimaal belang achten, blijkt uit het feit dat zowel de gravure als die delen uit Vico's introductie die de gravure toelichten zonder nadere argumentatie volledig achterwege worden gelaten in hun vertaalde uitgave.¹⁰⁵ Ook Isaiah Berlin benadert dit op een soortgelijke wijze en ziet dit als een onduidelijk aspect in Vico's denken, om het nog maar niet te hebben over de 'houdbaarheid' van dit uitgangspunt.¹⁰⁶ Berlin heeft het zelfs over een "platoonse spanning" in Vico's denken, met een link naar Hegeliaanse een pantheïstische ideeën.¹⁰⁷ Volgens Jonathan Israel is de Voorzienigheid zeker geen christelijk aspect, maar puur een retorisch instrument, een 'ironische metafoor' om een seculiere opvatting van het historische proces in zijn filosofie te smokkelen.¹⁰⁸ Op verschillende manieren wordt op die manier een oplossing gezocht voor het 'probleem' dat de Voorzienigheid in Vico's filosofie wordt beschreven als een actieve transcendentale realiteit.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Wanneer je bijvoorbeeld een blik werpt op de inhoudsopgave van de bundel *Vico: Past and Present* (ed. Tagliacozzo) of *Vico: An International Symposium* (eds. Tagliacozzo en White) valt op dat er weinig aandacht is voor de Voorzienigheid.

¹⁰⁴ Bergin en Fisch, xxxvii.

¹⁰⁵ Idem, 3.

¹⁰⁶ Berlin, 137.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Israel, 530-534.

Wanneer Vico's filosofie op een christelijke manier wordt verwerkt, is dat probleem logischerwijs kleiner of afwezig. Dat is bijvoorbeeld te zien in hoe Karl Löwith hierover schrijft. De Voorzienigheid blijft bij Löwith voluit dezelfde actieve functie vervullen blijven die Vico daaraan geeft.¹⁰⁹ In zijn poging om Vico als christelijke denker te rehabiliteren, lijkt deze Voorzienigheid ook voor Milbank allerm minst problematisch. De goddelijke Voorzienigheid bij Vico is volgens Milbank vooral Gods manier om zich aan de wereld te openbaren. Er bestaat niet zoiets als een op atheïsme gebaseerde historische wereld. Alle beschavingen, wetten en instellingen (zoals huwelijksluiting, begrafenis, akkerbouw, riten, offers, godsdiensten) getuigen daarvan. Dit is evident, omdat dergelijke structuren, ondanks alle 'dierlijke' en zelfzuchtige neigingen van de mens, toch zijn ontstaan. Daarnaast is er, ook bij de heidenen, op wat voor manier dan ook, altijd een bepaald godsdienstig bewustzijn geweest. Er moet dus wel een soort sturende kracht achter de ontwikkeling van de mensheid zitten: de Voorzienigheid.¹¹⁰

De Voorzienigheid wordt door Milbank vervolgens ook ingezet om nader vorm te geven aan het concept van participatie. Voorzienigheid kan worden geïdentificeerd met het *factum*, het gemaakte, want de goddelijke Voorzienigheid werkt door in alles wat er gebeurt. Daarmee wordt de Voorzienigheid volgens Milbank in feite Vico's vorm van de *creatio continua*: God werkt door in alle processen waarin mensen iets maken.¹¹¹ De complete werkelijkheid wordt, zo schrijft Milbank, bepaald door deze Voorzienigheid, maar is daarmee niet automatisch gedetermineerd, het gaat meer om een bepaalde richtinggevende kracht:

Vico's providence is not an 'intervening' providence, with a transcendent aspect distinct from immanence, nor yet a purely immanent process in which the element that escapes humanity's knowledge is an alien process determining humanity. Instead it is a simultaneously transcendent-immanent (orthodoxly Catholic) providence which works entirely through human thoughts and products, but creates and orders these things in view of its own higher end.¹¹²

Onder andere hieruit blijkt dat ook voor Milbank de Voorzienigheid van Vico niet altijd even gemakkelijk te duiden is. Wie *The Religious Thought* op dit onderwerp bestudeert, zal merken dat hij dit begrip nauw koppelt (zo niet praktisch vereenzelvigd) met participatie of een creatie-analogie en met openbaring. Deze begrippen gebruikt hij veel vaker en bieden waarschijnlijk meer ruimte om om te gaan met de (onduidelijke) verhouding tussen mensenwerk en gods-werk. Voorzienigheid is, zo uitgelegd, het goddelijke aandeel ('part') in participatie.

De door de Voorzienigheid gestuurde ontwikkeling die Vico in de historische wereld waarneemt, heeft bij hem ook duidelijk een cyclisch karakter, waarin steeds drie opeenvolgende

¹⁰⁹ Löwith, *Vicos Grundsatz*, 16; Löwith, *Meaning in History*, 120-124; RDV1, 324.

¹¹⁰ RDV1, 324.

¹¹¹ RDV1, 120-126; RDV2, 10.

¹¹² RDV2, 257-258.

fasen zijn te herkennen. Vico's *storia ideale eterna* (eeuwige ideale geschiedenis) bevat tijdperken waarin achtereenvolgens goden, helden en mensen centraal staan. De geschiedenis van Rome is Vico's belangrijkste model voor de historische verandering van de menselijke samenleving. Het Joodse volk, dat via Mozes en de profeten een directe openbaring van God had gekregen, voldeed overigens niet aan dit patroon, de *storia ideale eterna* is een geschiedenis van de 'heideneen'. Omdat veel wetenschappers met deze theorie in Vico een christelijke, teleologische denker zien, is het opvallend dat Milbank geen aandacht besteedt aan deze cyclische structuur.¹¹³ Berlin beschrijft hoe het idee van een cyclische geschiedenis teruggevoerd kan worden op (onder andere) Plato. Deze cyclische structuur functioneert daarom als een soort platoonse patroon, zoals Berlin dat ook bij het idee van de, hiermee nauw verbonden, Voorzienigheid terugzag.¹¹⁴ Wellicht dat Milbank daarom deze *storia ideale eterna* niet diepgaand weet te integreren in zijn Vico-interpretatie. Het doel in de geschiedenis, het *telos*, is voor Milbank altijd verbonden met *factum*, met wat mensen doen. In een participatiecontext kenmerkt dit doel zich echter juist doordat het niet gedetermineerd of afspiegelend van aard is. Milbanks participatie geldt als een radicaal alternatief voor het platoonse model.

3.3 – Participatie: een omkering van het platoonse model

Meer dan de goddelijke Voorzienigheid, of de *storia ideale eterna*, speelt het begrip *participatie* een fundamentele rol bij Milbanks interpretatie van Vico. Eerder dit hoofdstuk werd al duidelijk hoe Vico – in wiens teksten het begrip participatie overigens geen expliciete functie vervult – door Milbank met behulp van met name Nicolaas van Cusa in een traditie van de *homo creator* wordt geplaatst. Bij Vico maakt de mens de waarheid zelf, maar komt tegelijkertijd de ultieme waarheid bij God vandaan. Daartussen is een brug nodig en daarvoor grijpt Milbank terug op de opvatting dat de mens participeert in het scheppend handelen van God. Deze participatiecontext vormt vervolgens voor Milbank het uitgangspunt voor hoe Vico's *verum-factum*-principe begrepen dient te worden. In God, die alles gemaakt heeft en dus alles volledig kan begrijpen, is de ultieme waarheid. Het handelen (*factum*) van de mens, vindt plaats binnen die waarheid en is ook een creatie van waarheid. Daarbij is ook sprake van een *creatio continua*, een doorgaande actieve scheppingsactiviteit van God die de werkelijkheid vormt. Participatie in deze *creatio continua*, is dus participeren in een goddelijke waarheid, en is equivalent aan het ontvangen van goddelijke openbaring.¹¹⁵ De metafysische context, datgene wat de werkelijkheid bepaalt, die Milbank hier voor Vico neerlegt, is daarmee dus voluit theologisch van aard.

¹¹³ Berlin, 84-87; Miller, 32-34.

¹¹⁴ Berlin, 86; vgl. Berlin, 137.

¹¹⁵ RDV1, 80.

Vico adopteert, zo schrijft Milbank, Thomas' *analogia entis*, zijn idee van een zijnsparticipatie en vermaakt het tot een creatie-analogie om *verum est factum* een goddelijk karakter te kunnen geven. Tussen Thomas en Vico bestaat een fundamenteel ontologisch verschil:

However, it is less clear that Vico grounds the ontological difference between God and creatures in the same fashion as Aquinas, who considered that there was a 'real difference' in every finite entity between essence and *esse*. Aquinas thought that essence belonged properly to finite creatures and was 'in potency to' being, belonging properly to God, whose essence was 'to be'. Being alone had the capacity to 'actualise', to make real, the natures of things, by which they were what they were. (...) Vico denies that essence is any more proper to humanity than being is. (...) [Vico] is putting forward a mediating metaphysics that is more explicitly theological in that *Creation* itself, or *Factum* or *Verbum*, is the central term, rather than either *esse* or *unum*.¹¹⁶

Omdat schepsels zich bij Thomas bevinden in een 'potentiële' zijnstoestand en niet in een 'daadwerkelijke' zijnstoestand, is er geen creatie-analogie mogelijk, er is een fundamenteel verschil tussen het Zijn van een schepper en dat van een schepsel; dus ook in de creatieve mogelijkheden. Bij Vico is echter wel een creatie-analogie mogelijk, omdat bij hem dat verschil niet zo bestaat. Waarom we – en misschien Milbank zelf ook – substantiële aandacht besteden aan dit verschil tussen Thomas en Vico, heeft te maken met een theologische gevolg van dit verschil: het vervagende onderscheid tussen schepper en schepping. In de volgende hoofdstukken komen we daar nog op terug.¹¹⁷

Milbank beschrijft hoe het participeren in een goddelijke waarheid een bepaalde omkering is van het platoonse begripsmodel. Bij dit model zijn alle onderdelen van de waarneembare werkelijkheid uiteindelijk is gebaseerd op een antecedent, op *eeuwige ongemaakte ideeën*. De waarheid is 'ergens'. Ook bij de christelijke variant van dit model, zo schrijft Milbank, gaat Gods waarheid altijd aan alles vooraf, en is de aardse werkelijkheid een soort imitatie daarvan.¹¹⁸ Dit is juist niet het geval bij *verum est factum*, omdat *factum*, wanneer je het benadert vanuit het principe van participatie, ook iets transcendent meekrijgt. Er is niet iets *secundairs* aan het gemaakte. Wel iets beperkts, omdat al het menselijk handelen een eindig karakter heeft. De waarheid is daarmee niet een afspiegeling van een objectieve externe waarheid, maar het *is* wat er wordt *gemaakt*. Gods scheppende werkelijkheid krijgt vorm door de participatie van de mens in de wereld. *Factum* verwijst niet naar (nog) niet gemaakte ideeën,

¹¹⁶ RDV1, 127-128.

¹¹⁷ In andere, latere publicaties nuanceert Milbank het contrast dat hij hier maakt tussen Thomas en Nicolaas. In *The Religious Dimension* is hij echter heel stellig: bij Thomas is geen creatie-analogie mogelijk en bij Nicolaas wel.

¹¹⁸ RDV1, 113.

maar is transcendent in zichzelf. Participatie bestaat juist daarin dat de waarheid makend (en dus praktisch) wordt vormgegeven:

Participation is therefore not the backwards ascent from images up towards the original, but through the historical path of making towards the telos of the infinite *factum*. Once human images imitated divine ideas, now human ideas tend towards divine images; once understanding was memory, now it is anticipation.¹¹⁹

Hoewel Milbank dus op een opvallende manier afwijkt van de mainstream opvattingen binnen het Vico-discours en het goed is om dat voor ogen te hebben, is het in dit onderzoek niet zozeer de vraag of Milbank met deze interpretatie recht doet aan Vico. Uiteindelijk kijken we naar wat Vico ons, via Milbank (of misschien juist: Milbank, met behulp van Vico) voor waarheidsopvatting verschaft. We richten ons daarom hier vooral op de theologische implicaties van deze *homo creator*-context die, zoals gezegd, diepgaand doorwerken in zijn verdere Vico-interpretatie. Er is in ieder geval een drietal belangrijke theologische aspecten te benoemen die direct voortkomen uit Milbanks gebruik van de *homo creator*-context en de notie van *participatie* in Gods *creatio*. Ten eerste impliceert participeren in een goddelijke creatie dat de mens mag *meedoen* aan iets groots, iets goddelijks en oneindigs. Menselijk handelen is daarmee niet meer puur menselijk handelen, maar krijgt een goddelijk en transcendent karakter. Door te participeren wordt de mens ook een beetje goddelijk. Ten tweede betekent participeren tegelijkertijd ook dat de mens slechts een onderdeel is van een groter geheel, wat de mens niet kan overzien en waar hij zeker niet boven staat. Participatie maakt de mens dus tegelijkertijd zowel een goddelijk als een ondergeschikt schepsel. Tot slot wordt vanuit het idee van participatie de gehele werkelijkheid waarin de mens zich bevindt, waaraan hij mag 'meedoen', als goddelijk verondersteld. Het complete mens-zijn is een kwestie van participatie in iets goddelijks, wat dus betekent dat werkelijkheid vanuit de mens ook niet anders dan goddelijk gedacht kan worden. Wat Milbank vooral lijkt aan te spreken in Nicolaas' *Idiota* is het feit dat het wereldbeeld van de leek volledig theologisch is, zonder dat er een terrein is waarop de mens 'autonoom' is. Deze opvatting speelt vervolgens een belangrijke rol in zijn Vico-interpretatie.¹²⁰

3.4 – *Verum-factum* en epistemologie

Het participeren in de waarheid wordt, naast het menselijk handelen, ook expliciet wanneer het gaat om waarheidsvinding, kennis. Er is dan per definitie sprake van openbaring, omdat het gaat om kennis die je niet (volledig) zelf veroorzaakt. De mens heeft 'slechts' een aandeel in deze waarheid, in plaats van dat men er (zoals bijvoorbeeld bij Descartes' ratio) volledig meester over

¹¹⁹ RDV1, 113.

¹²⁰ RDV1, 32.

is.¹²¹ Maar hoe gaat dat precies in zijn werk, op welke manieren is deze waarheid toegankelijk? Duidelijk is dat de kenbaarheid van de waarheid bij Milbanks Vico sterk theologisch is bepaald. Het is alleen God die een perfect en volledig begrip heeft van de *elementa rerum*, de ‘onderdelen van de dingen’. Het ‘grijpen’ van *alle* verschillende, afzonderlijke elementen, is alleen weggelegd voor God. Er is niets buiten God dat deze ultieme waarheid in God op de één of andere manier beperkt, anders zou God niet het meest perfecte idee zijn. Er is zelfs niets buiten God dat überhaupt in staat is om God een kwalificatie op te leggen. De ultieme waarheid komt dus voort uit God en daarmee heeft God en theologie dus alles te maken met hoe wij die waarheid al dan niet kunnen kennen en dienen te begrijpen.¹²²

Op het eerste gezicht levert het *verum est factum*-principe wel bepaalde methodologische moeilijkheden op wanneer het gaat om het verkrijgen van kennis. Wanneer het alleen mogelijk is om zaken te kennen die je zelf hebt gemaakt, zijn de meeste dingen in de geschapen werkelijkheid voor schepsels onkenbaar. Wanneer de mens (of: een schepsel) participeert in creatie, dan is dat per definitie eindig van aard, omdat het plaatsvindt binnen de schepping. Dat hoeft echter niet alleen een beperking te betekenen. Het is tegelijkertijd ook een soort opening naar de oneindige werkelijkheid. Het levert de maker de bewustwording op dat er sprake is van een groter geheel. Het functioneert, zoals Vico ook in zijn *Nieuwe Wetenschap* betoogt, als een springplank om nieuwe kennis op te doen. Dat grotere geheel kan vanaf deze grenzen stukje bij beetje verder in kaart worden gebracht. Omdat mensen zelf niet de schepper zijn, is er nooit sprake van zelfverworven kennis van iets, maar is men voor de waarheid altijd afhankelijk van een participatie in de goddelijke openbaring.¹²³

Milbank beschrijft het onderscheid dat Vico maakt tussen *scientia* en *conscientia*.¹²⁴ Wanneer de condities van *verum-factum* voorhanden zijn, zijn we in staat om *scientia*, volledige kennis te bereiken. Deze zekere kennis is beschikbaar wanneer we het zelf hebben gemaakt en kunnen maken. Dit geldt bijvoorbeeld duidelijk voor geometrie en wiskunde, gebieden waarbij sprake is van *scientia*, een soort goddelijke kennis-modus. Tegelijkertijd is er altijd een tekortkoming en is er geen sprake van pure *scientia*. Je hebt namelijk nooit zelf de elementen gecreëerd waaruit het universum bestaat, dus deze kennis blijft, vergeleken met God, altijd incompleet. Dat is dus de kloof die altijd zal blijven bestaan tussen God en mens. Ook wiskunde en geometrie hebben uiteindelijk een metafysische oorsprong.¹²⁵

Wanneer, zoals dus in eigenlijk alle gevallen, volledige *scientia* niet mogelijk is zullen we het moeten doen met *conscientia*, dat is kennis van dingen die we niet hebben gemaakt en niet

¹²¹ RDV1, 78.

¹²² RDV1, 117-120.

¹²³ RDV1, 81-86.

¹²⁴ Er worden ook andere woorden gebruikt voor dit onderscheid, bijvoorbeeld respectievelijk *intelligere* en *cogitare*. Omwille van de helderheid gebruik ik hier steeds *scientia* en *conscientia*.

¹²⁵ RDV1, 100-108.

kunnen maken. Het startpunt daarvan is dat het kennisobject al als compleet is gegeven en waarbij men nooit in staat zal zijn om 'terug te werken' tot achter de bron. Hiervan is de mens alleen in staat om de uiterlijke *elementa*, de 'buitenranden' te zien. Dit betekent echter niet dat kennis onmogelijk is. Deze buitenranden hebben voor Vico namelijk een bepaalde waarde van getuigenis en geven daarmee een soort signaal, verwijzing naar de oorzaak. Het bestaan van het ding verwijst naar het feit dat het gemaakt is. Net zoals bijvoorbeeld gedachten *verwijzen* naar het bestaan van een geest, maar daarvan niet de oorzaak zijn. Het signaal-karakter is voor Vico juist indicatief voor de waarheid en maakt *conscientia* mogelijk. Milbank beargumenteert dat, in tegenstelling tot veel andere Vico-interpretaties, Vico hiermee een nieuwe vorm van 'kennis van de maker' – toch een soort *scientia* – introduceert die voor hem centraal staat bij alle vormen van begrip. De goddelijke *scientia*, of transcendentale én transcendentale *verum-factum* is voor Vico de metafysische basis voor de imperfecte menselijke waarheid van *conscientia*.¹²⁶

Het op die manier benaderen van de waarheid is, zo schrijft Milbank, zowel een deconstructief proces als een creatief proces. Enerzijds is menselijke *conscientia* een ontleding van de werkelijkheid. Door een fragment te bestuderen, wordt onvermijdelijk het geheel vernietigd. Er wordt geabstraheerd uit het geheel. Dingen worden uit de aanwezige context gehaald, terwijl de context volgens Vico ook weer noodzakelijk is voor een goed begrip. De kennis blijft daarmee altijd onvolledig, maar tegelijkertijd is deze abstractie ook weer creatief, omdat er ook nieuwe kennis ontstaat: elementen worden gesynthetiseerd en gecreëerd. De grenzen van de *conscientia* gelden dus voor Milbank ook als een springplank voor het synthetiseren van nieuwe kennis, die daarmee wordt geopenbaard.¹²⁷

3.5 – Triniteit en taal

In de introductie van *The Religious Dimension* schrijft Milbank hoe hij binnen de 'master-context' van *homo creator*, de trinitarische basis van *verum-factum* als 'sub-context' moet worden meegenomen.¹²⁸ De basis van *verum est factum* is de ultieme goddelijke waarheid en deze is, zo betoogt Milbank, sociaal geconstrueerd. Dat heeft alles te maken met het wezen van God: de drie-eenheid. God, als ultieme waarheid, bestaat uiteindelijk als een eenheid van drie personen die zich sociaal tot elkaar verhouden. Het wezen van de drie-enige God is namelijk creatief in zichzelf. Dat blijkt uit het gegeven dat de Zoon voortkomt uit de Vader. Er is, zo schrijft Milbank, dus binnen de drie-eenheid sprake van een 'interne creatie'.¹²⁹ God is niet alleen creatief ten opzichte van een 'externe' creatie, maar is dat in zichzelf, waaruit volgt dat ook de waarheid creatief is. Voor Vico is daarom de drie-eenheid de meest perfecte vorm van het *verum-factum*

¹²⁶ RDV1, 96-105.

¹²⁷ RDV1, 106-114.

¹²⁸ RDV1, 6; RDV2, 272.

¹²⁹ RDV1, 83-84.

principe en is daarom ook het metafysische fundament voor de waarheid.¹³⁰ De waarheid die de oude heidenen al in beperkte mate hadden ontdekt, kreeg dan vorm als een soort ‘verstoord’ zicht op de drie-eenheid, waarbij het ware karakter van het goddelijke nog onvoldoende zichtbaar werd.¹³¹ De openbaring van het idee van de drie-eenheid is volgens Milbanks Vico ook tegelijkertijd de openbaring van het *verum-factum*-principe. Alleen binnen de christelijke theologie krijgt men daarom het meest volledige zicht op deze goddelijke waarheid.¹³²

Hoe deze trinitarische waarheid dan precies vorm krijgt, werkt Milbank uit aan de hand van de tweede persoon van de triniteit, die daarmee ook een belangrijke positie inneemt in het denken van Vico: de uit de Vader voortgekomen Zoon, de *logos*, of meer in Vico’s terminologie: *verbum*. Men zou kunnen denken dat het trinitarische karakter van *verum-factum* door Vico wordt ingezet om zich te beschermen tegen het verwijt van heterodoxie. Dit is echter volgens Milbank geen houdbaar uitgangspunt, omdat bij Vico met name de *logos* zelf een primaire bron is voor het *verum-factum*-principe.¹³³ Het Woord is de meest ultieme vorm van waarheid, omdat het alle werkelijke en mogelijke waarheid bevat. Het Woord is daarom het meest perfecte paradigma voor *verum-factum*.¹³⁴

Voor deze redenering maakt Milbank gebruik van Vico’s ideeën met betrekking tot het woord *verbum* en daarmee dus ook zijn ideeën over taal. Taal is in Vico’s denken typisch zo’n menselijk construct dat waarheid bevat die kenbaar is met behulp van zijn *verum est factum*-methode. Net zoals mensen een sociale wereld creëren met culturele gebruiken, instituten, religie, rituelen, etc., zo creëert de mens ook zijn eigen taal. Onderzoek naar de inhoud en onderdelen van die taal kunnen ons iets leren, bieden toegang tot waarheid. Milbank benadrukt vervolgens de participerende analogie tussen de menselijke creativiteit in de vorm van het creëren van taal en de creativiteit in de drie-eenheid, in het voortkomen van de *logos*.¹³⁵ Ook in het denken speelt taal een rol, dus ook daar is er sprake van participatie. De mate van participatie heeft daarbij te maken met de manier waarop taal wordt gebruikt. Wanneer taal op een gelovige manier wordt gebruikt, is er sprake van ‘meer’ participatie en wordt Gods ultieme waarheid meer benaderd.¹³⁶ Er is hier, aldus Milbank, duidelijk geen sprake van een platoonse visie op taal, waarbij taal is gereduceerd tot een instrument, een set verwijzers die staan voor de ideeën. De gecreëerde taal is waarheid, in zichzelf. Vico breekt hier met een instrumentalistische visie op taal, en maakt er een *factum* van. Er is een permanente analogie tussen Gods

¹³⁰ RDV1, 114,117.

¹³¹ RDV2, 269.

¹³² RDV1, 114, 117.

¹³³ RDV1, 82-83.

¹³⁴ RDV1, 84, 117.

¹³⁵ RDV2, 21-30.

¹³⁶ RDV2, 21-30.

scheppende waarheid en het gebruik van menselijke taal, als één van de onderdelen van de sociale wereld.¹³⁷

Bij Milbanks grote nadruk op een trinitarische interpretatie van Vico, zou je verwachten dat ook de derde persoon van de drie-eenheid, de heilige Geest, een rol toebedeeld heeft gekregen. Opmerkelijk genoeg spreekt Milbank erg weinig over de Geest in directe relatie tot Vico's denken. Heel incidenteel komt de Geest tussen de regels door aan bod, bijvoorbeeld in een juridische context, als een afspiegeling van 'juridische vrijheid' bij Vico.¹³⁸ Wanneer de Geest verder voorkomt, is het in relatie tot andere denkers. Bij bijvoorbeeld Nicolaas wordt de Geest beschreven als de vereniging van de verschillende eigenschappen van de Vader en de Zoon.¹³⁹ Het gegeven dat Milbank het wel heel consequent heeft over een 'trinitarische' interpretatie van Vico, geeft tegelijkertijd wel aan dat hij belang aan hecht aan de complete drie-eenheid. Het creatieve karakter van God lijkt alleen met dat woord recht gedaan te worden. Ook Löwith, zo schrijft Milbank, is één van de weinige commentatoren die "de trinitarische dimensie in Vico's werk serieus heeft genomen."¹⁴⁰ Kijkend naar wat Löwith schrijft, is er inderdaad sprake van een christelijke interpretatie van Vico's denken, maar speelt de drie-eenheid geen rol en trekt hij zeker niet dezelfde conclusies met betrekking tot God en de triniteit als Milbank.¹⁴¹

De vereenzelviging van het Woord met taal is, hoewel de link tussen de tweede persoon van de triniteit en het Woord gemakkelijk is gelegd, wat opmerkelijk. Uit de citaten van Vico die Milbank hiervoor gebruikt, blijkt namelijk helemaal niet zozeer dat Vico het hier heeft over de tweede persoon van de triniteit.¹⁴² Hij zou het net zo goed 'gewoon' over taal, als ultieme manifestatie van *verum est factum* kunnen hebben. Kijkend naar de argumenten die Milbank opvoert, lijkt zijn interpretatie in *The Religious Dimension* wat ver te gaan. Daarbij is het trinitarische karakter van *verum-factum* een heel centraal punt in zijn hoofdargument. De incarnatie van God in Christus, als het vleesgeworden Woord in de werkelijkheid, krijgt in deze context ook geen duidelijke rol. Milbank lijkt dus in zijn 'trinitarische interpretatie' van *verum est factum*, die een centrale rol speelt, niet de voor de hand liggende aspecten Geest en incarnatie volledig te integreren. Wellicht vindt Milbank bij Vico hiervoor onvoldoende aanknopingspunten.

¹³⁷ RDV2, 21-30. Milbank besteedt vrij veel aandacht aan taal en poëzie, gebaseerd op deze hoofdgedachte. We gaan er hier niet verder op in, omdat het in dit verband voldoende is om duidelijk te krijgen wat de veronderstelde relatie tussen de drie-eenheid, taal, creativiteit en waarheid is.

¹³⁸ RDV2, 137.

¹³⁹ RDV1, 29.

¹⁴⁰ RDV1, 131.

¹⁴¹ Vgl. Löwith, *Vicos Grundsatz*.

¹⁴² Bijv. RDV1, 83-84.

Hoofdstuk 4 – *Verum-factum* en de Radical Orthodoxy

Nu we zicht hebben op Milbanks interpretatie van Vico's waarheidsbegrip en de theologische implicaties daarvan, is er nog één tussenstap behulpzaam voordat we concluderend kunnen vaststellen of dit waarheidsbegrip iets op zou kunnen leveren voor de hedendaagse theologie. In dit hoofdstuk zal Milbanks Vico-interpretatie worden geëvalueerd met behulp van een vergelijking. We kijken in hoeverre Vico's waarheidsbegrip past bij een postmoderne theologie die zich al in dezelfde richting lijkt te begeven, namelijk de ideeën van John Milbank zelf en de latere, uit onder andere zijn denken voortvloeiende stroming van de *Radical Orthodoxy*. Door Milbanks interpretatie te vergelijken met zijn andere werken en de *Radical Orthodoxy*, zal duidelijk worden hoe Milbanks Vico-interpretatie daarvan afwijkt. Deze onderscheidende aspecten bieden vervolgens aanknopingspunten om door te denken over de onderliggende theologische keuzes en consequenties die verbonden zijn met Vico's *verum est factum*.

4.1 – De Radical Orthodoxy

John Milbank wordt gezien als de belangrijkste voortrekker van de *Radical Orthodoxy*, een postmoderne theologische stroming die in de loop van de jaren '90 – dus in feite na Milbanks publicatie van *The Religious Dimension* – is ontstaan en wordt gevormd door theologen met voornamelijk een anglicaanse of rooms-katholieke achtergrond.¹⁴³ De denkers die zich met de *Radical Orthodoxy* identificeren, delen een aantal gezamenlijke uitgangspunten, die voortkomen uit kritiek op de gangbare, seculiere wetenschappelijke vooronderstellingen. De *Radical Orthodoxy* noemt zichzelf 'post-seculier' en dat kenmerkt direct één van haar belangrijkste uitgangspunten: de afwijzing van de moderne tendens om het religieuze en het wereldse van elkaar te scheiden. De *Radical Orthodoxy* wil een theologie bieden die voorbij gaat aan deze scheiding, in plaats van een theologie die zich hierop aanpast. Het seculiere moderne denken is, hoewel ze vaak het tegenovergestelde suggereert, in zichzelf niet neutraal, objectief en onbevooroordeeld. In feite worden er ook in het seculiere denken, aldus de *Radical Orthodoxy*, theologische claims gemaakt over de werkelijkheid, oorsprong, doel en het transcendente, maar dan in de vorm van een *perverse* theologie.¹⁴⁴ De *Radical Orthodoxy* wil deze *perverse* theologie vervangen door een christelijke theologie.¹⁴⁵

¹⁴³ J.A. Milbank, C. Pickstock en G. Ward, introduction to *Radical Orthodoxy: A New Theology*, eds. J.A. Milbank, C. Pickstock en G. Ward (London: Routledge, 1999), xi.

¹⁴⁴ Milbank, Pickstock en Ward, introduction to *Radical Orthodoxy*, 1-20; S. Oliver "Introducing Radical Orthodoxy: From Participation to Late Modernity," in *The Radical Orthodoxy Reader*, eds. J.A. Milbank en S. Oliver (London: Routledge, 2006), 6.

¹⁴⁵ Milbank, Pickstock en Ward, introduction to *Radical Orthodoxy*, 1-20; Hetteema, T.L. "Delen in Gods wijsheid: John Milbank en de *Radical Orthodoxy* als nieuwe oriëntatie in de theologie," *Theologisch debat* 3, no. 4 (2006): 4-5.

Op deze basis voortbouwend, is er nog een aantal kenmerken typerend voor de Radical Orthodoxy. Zo verzet men zich tegen de aanname dat openbaring tegenover de rede kan worden gesteld en beschouwt men het denken van de wereld zonder God als uitiem nihilistisch. Het primaat ligt bij de Radical Orthodoxy *volledig* bij de theologie, als alomvattende wetenschap die bij geen enkel wetenschapsgebied buiten beschouwing kan worden gelaten en al helemaal niet hoeft te voldoen aan, bijvoorbeeld, seculiere of filosofische maatstaven. Hiermee samen hangt de centrale opvatting van de Radical Orthodoxy dat de aardse werkelijkheid alleen tot haar recht komt wanneer ze wordt benaderd als *participierend* in het goddelijke en transcendente. De niet-gescheiden werkelijkheid participeert in God en God participeert in de werkelijkheid; er is niets in de werkelijkheid onafhankelijk of losstaand van God. Voor deze participatiegedachte richt de Radical Orthodoxy zich vooral op een christelijke uitwerking van het neoplatonisme. De gehele natuurlijke wereld bevat in de kern al een tendens tot iets hogers, als een soort transcendente beweging, maar die tendens kan pas tot haar recht komen door een genadeschenking van God.¹⁴⁶

De Radical Orthodoxy noemt zichzelf orthodox in de zin dat ze zich schaart achter de klassieke christelijke geloofsopvattingen, waarbij men de oecumenische geloofsbelijdenissen als basis hanteert. Het radicale aspect ziet men vooral in de terugkeer naar de wortels (*radices*) van het christendom. Grote nadruk ligt daarbij op de kerkvaders en de middeleeuwen, waarbij bijvoorbeeld Augustinus en Thomas een belangrijke rol spelen. Deze wortels zijn belangrijk, aldus de Radical Orthodoxy, omdat er inspiratie opgedaan kan worden uit het rijkere en meer coherente christendom dat vanaf de late middeleeuwen is verdwenen. Dit heeft vooral te maken heeft met het feit dat in die periode nog geen sprake was van een duidelijk onderscheid tussen het wereldse en het seculiere en de werkelijkheid *voluit* theologisch kon worden benaderd. Tegelijkertijd behelst het radicale aspect ook het systematisch willen bekritisieren van de wetenschap, cultuur en de maatschappij, naast het diepgaand willen doordenken van de christelijke traditie.¹⁴⁷ Hoewel haar uitwerking in Nederland beperkt is gebleven, heeft de Radical Orthodoxy internationaal veel stof doen opwaaien en zorgt zij nog regelmatig voor publicaties en debat. Verderop in dit hoofdstuk zal aandacht worden besteed aan de thema's die een rol spelen binnen dit debat.

4.2 – Vico en de Radical Orthodoxy

Het centrale theologische concept van participatie, een afzetting tegen het moderne denken en een wereldbeeld waarin de volledige werkelijkheid theologisch wordt benaderd; deze aspecten komen ons ook uit de voorgaande hoofdstukken bekend voor. Het lijkt erop dat een aantal

¹⁴⁶ Milbank, Pickstock en Ward, introduction to *Radical Orthodoxy*, 3; Hettema, 6. De zaken liggen minder simplistisch dan ik hier nu schets, maar het voert wat ver om dit nu volledig uit te werken.

¹⁴⁷ Milbank, Pickstock en Ward, introduction to *Radical Orthodoxy*, 2.

belangrijke thema's uit *The Religious Dimension* ook een rol speelt bij de Radical Orthodoxy. Op het eerste gezicht lijkt Milbanks Vico-interpretatie daarom wel aan te sluiten bij het denken van de Radical Orthodoxy. Het is echter wel opvallend dat de filosofie van Vico slechts een zeer beperkte rol speelt in de overige publicaties van Milbank en de Radical Orthodoxy. Zo wordt er zelden naar Vico of naar Milbanks *The Religious Dimension* verwezen en ook speelt Vico's filosofie of het *verum-factum*-principe geen belangrijke rol. Dit geeft aanleiding om te veronderstellen dat Vico misschien toch onvoldoende past bij Milbanks theologische opvattingen.

Wanneer we zicht willen krijgen op de plaats die Vico's waarheidsbegrip zou kunnen innemen binnen de hedendaagse theologie, doen we er goed aan om te beginnen dáár waar het voor de hand ligt dat Vico zou worden gebruikt: bij John Milbank zelf en de Radical Orthodoxy. Vico of het *verum-factum*-principe komt zoals gezegd daarbinnen weinig voor, maar uiteraard speelt het begrip waarheid regelmatig een belangrijke rol. In het vervolg van dit hoofdstuk zullen we daarom nader kijken naar de waarheidsopvattingen zoals die bij Milbanks andere publicaties en de Radical Orthodoxy naar voren komen, om vervolgens te analyseren of deze al dan niet overeenstemmen met het waarheidsbegrip zoals Milbank dat bij Vico interpreteert. Omwille van de eenduidigheid zullen we ons daarbij voornamelijk richten op de publicaties van Milbank zelf. De geschetste contouren van de Radical Orthodoxy, die grotendeels door Milbank zijn bepaald, zijn daarbij echter wel behulpzaam om dit denken duidelijker in te kaderen en te plaatsen.

Een zijns-analogie of een creatie-analogie?

Milbanks in 1990 voor het eerst verschenen *Theology and Social Theory* heeft in grote mate de richting aangegeven voor wat nadien de Radical Orthodoxy is gaan heten. Dit werk moet ongeveer in dezelfde periode vorm hebben gekregen als *The Religious Dimension* (1991). In het denken van Milbank zijn verschillende belangrijke thema's terug te vinden die zowel in *The Religious Dimension* als in Milbanks Radical Orthodoxy-publicaties een rol spelen. De openingszin van *Theology and Social Theory*, "Once, there was no 'secular'.", geeft bijvoorbeeld aan hoe, net als bij Milbanks Vico, centraal de afwijzing van elke vorm van seculier denken staat.¹⁴⁸ Een nadere bestudering maakt echter duidelijk dat er met betrekking tot het waarheidsbegrip toch een fundamenteel verschil is met *The Religious Dimension*, hoewel de meer 'oppervlakkige' overeenkomsten, zoals participatiedenken, dat niet suggereren. Het is daarom denk ik geen toeval dat *The Religious Dimension* geen plek heeft gekregen bij de latere Milbank en de Radical Orthodoxy. We zullen hier nader onderzoeken waaruit deze afwijking precies bestaat.

¹⁴⁸ Milbank, J.A. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), 9.

Dat *The Religious Dimension* een afwijkende positie inneemt, wordt mijns inziens onvoldoende onderkend door Peter Samuel Kucer, die in zijn dissertatie *Truth and Politics: A Theological Comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank* op basis van Vico een vergelijking maakt tussen de waarheidsopvattingen van Milbank en Ratzinger.¹⁴⁹ Dit is ongeveer het enige werk waarin *The Religious Dimension* diepgaand wordt geanalyseerd. Kucer geeft een zorgvuldige analyse van Milbanks opvatting van Vico's waarheidsbegrip, die in essentie niet afwijkt van de analyse die in het vorige hoofdstuk is beschreven.¹⁵⁰ Het problematische is dat Kucer dit vervolgens gaat uitdiepen met behulp van andere werken van Milbank, waarbij hij Milbanks Vico-interpretatie 'terugleest' in zijn andere werken.¹⁵¹ Ook in *Theology and Social Theory* is, aldus Kucer, sprake van een creatie-analogie, die Milbank daarin 'verfijnt'.¹⁵² Nu geeft Milbank inderdaad (pas) bijna helemaal aan het einde van *Theology and Social Theory* een zeer beknopt betoog in hoofdlijnen gelijk aan het eerste hoofdstuk van *The Religious Dimension*, waarin de creatie-analogie wordt beschreven.¹⁵³ Vico speelt daarin echter geen enkele rol en de passage waarnaar Kucer verwijst staat zeker niet centraal in het boek. Kucer verwijst ter aanvulling ook naar passages meer uit het hart van *Theology and Social Theory*.¹⁵⁴ In die genoemde stukken van Milbank gaat het echter grotendeels om een 'zijns-analogie' en slechts in beperkte mate óók om een 'creatie-analogie'. De mens participeert, aldus Milbank daar, in een goddelijk 'zijn'. Nu is er een zekere overeenkomst tussen deze twee analogieën en is daarom Kucers analyse ook niet betekenisloos, maar het is wel belangrijk om een duidelijk onderscheid te maken. De essentie van Vico's *verum est factum* vindt Milbank in een creatie-analogie en juist niet in een zijns-analogie. De centrale analogie in *Theology and Social Theory* is daarentegen een zijns-analogie. Kucer maakt dit onderscheid niet en beschouwt daarom onterecht Milbanks oeuvre als 'voortbouwend' op de ideeën uit *The Religious Dimension*. Ik denk daarentegen dat Milbank en de Radical Orthodoxy juist *niet* voortbouwen op een creatie-analogie. Dat maakt *The Religious Dimension* afwijkend binnen het oeuvre van Milbank, en biedt een mogelijke verklaring voor de afwezigheid van Vico in het denken van de Radical Orthodoxy.

Het is geen onbelangrijk gegeven dat juist Thomas van Aquino en niet Vico, Johannes Scotus Eriugena of Nicolaas van Cusa één van de centrale figuren binnen het denken van de Radical Orthodoxy is geworden. Hét werk dat onder Radical Orthodoxy-vlag is gepubliceerd en binnen deze beweging bepalend is voor de opvatting van waarheid en het participatiebegrip is

¹⁴⁹ Kucer, "Truth and Politics". Kucer 'leest' Milbanks Vico-interpretatie terug in veel andere teksten van Milbank. Ik denk echter dat *The Religious Dimension* een afwijkende positie inneemt binnen Milbanks oeuvre.

¹⁵⁰ Kucer, 107-145.

¹⁵¹ Kucer, 146-180.

¹⁵² Kucer, 133.

¹⁵³ Milbank, *Theology and Social Theory*, 422-427.

¹⁵⁴ Kucer, 133-143. Hij verwijst daarbij ook naar Milbank, *Theology and Social Theory*, 302-306.

Truth in Aquinas, geschreven door John Milbank en Catherine Pickstock.¹⁵⁵ Dit boek beoogt expliciet voor die thema's een radicaal orthodox standpunt uit te werken op basis van een interpretatie van Thomas.¹⁵⁶ Wanneer we kijken naar het waarheidsbegrip in *Truth in Aquinas*, zien we dat ook hierin een zijns-analogie de basis vormt voor het participatiedenken.¹⁵⁷ Thomas ziet waarheid, aldus Milbank, als een bepaalde 'zijnsmodus'. Waarheid is inwisselbaar met Zijn en beide zijn tegelijkertijd ook transcendent.¹⁵⁸ Niets in de schepping bestaat op zichzelf en God bestaat los van de schepping. De creatie bestaat niet autonoom, maar bestaat continu uit Gods genadegave van Zijn. Daarmee participeert alles in de schepping in God en in zijn waarheid. Waarheid en Zijn worden daarmee inwisselbaar.¹⁵⁹ Milbank zegt hiermee een niet-dualistische interpretatie van het platoonse model te geven: de werkelijkheid wordt wel gewaarborgd door iets groters, goddelijks en transcendent, maar er is geen sprake van een afspiegeling.¹⁶⁰

Betekent de afwezigheid van een creatie-analogie dan dat er binnen de Radical Orthodoxy geen serieuze plaats is voor Vico, en maar een zeer beperkte rol is weggelegd voor de participatie in creatie? Het lijkt er wel op, maar dat is niet helemaal waar. In 2004 is een Radical Orthodoxy-boekje *Truth in the making* uitgekomen van Robert Miner.¹⁶¹ Hierin wordt de relatie tussen waarheid en creatie bij Thomas, Nicolaas, Bacon, Descartes, Hobbes, en uiteindelijk Vico beknopt besproken. De redenering met betrekking tot Vico is grofweg hetzelfde als in *The Religious Dimension*. Duidelijk is wel dat Milbank zelf zich verder niet lijkt uitgesproken te hebben vóór een creatie-analogie zoals hij die bij Vico vindt. Ook hebben zijn ideeën uit *The Religious Dimension* geen prominente plaats binnen de Radical Orthodoxy gekregen. Van een expliciete afwijzing is geen sprake, maar een creatie-analogie lijkt geen vaste voet aan de grond te kunnen krijgen en vormt zeker geen fundamenteel onderdeel van het participatiedenken bij de Radical Orthodoxy.

¹⁵⁵ Milbank, J.A. en C. Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001).

¹⁵⁶ Milbank en Pickstock, *Truth in Aquinas*, 21.

¹⁵⁷ Kucer stelt ook met betrekking tot *Truth in Aquinas* ten onrechte in een voetnoot dat Milbank Thomas' ideeën met betrekking tot waarheid plaatst binnen een creatie-analogie. Kijkend naar de verwijzingen die hij geeft, baseert hij zich daarbij op passages waarin het woord 'creation' een rol speelt. Het lijkt in de genoemde passages echter duidelijk te gaan om een zijns-analogie, waarbij *creation* moet worden opgevat als 'het geschapene' en niet als 'het creëren'. Vgl. Kucer, 142-143.

¹⁵⁸ Milbank en Pickstock, *Truth in Aquinas*, 6.

¹⁵⁹ Oliver, 17-19; Milbank en Pickstock, *Truth in Aquinas*, 5-11.

¹⁶⁰ Oliver, 17.

¹⁶¹ R. Miner, *Truth in the making: Creative Knowledge in Theology and Philosophy*. Robert Miner publiceerde eerder buiten het kader van de Radical Orthodoxy: *Vico: Genealogist of Modernity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002). In dit boek verwijst hij incidenteel wel naar Milbank en *The Religious Dimension*, maar lijken er geen duidelijke raakvlakken te zijn met het radicaal orthodoxe denken en het hier besproken onderscheid tussen een zijns-analogie of een creatie-analogie.

4.3 – Van Vico naar Thomas, een stap terug?

Zoals uit paragraaf 3.1 bleek, is Milbank in *The Religious Dimension* tamelijk stellig wanneer hij het onderscheid tussen Thomas en Nicolaas beschrijft. Bij Thomas kan de mens niet *ex nihilo* creëren en is een participatie in creatie en dus een creatie-analogie niet mogelijk. Milbank beschrijft dit ook echt als een tekortkoming bij Thomas. Nicolaas biedt die mogelijkheid wel en daarom vormt zijn *homo creator* een geschikte context om Vico's *verum est factum* te interpreteren vanuit een creatie-analogie. Uit de voorgaande paragraaf werd duidelijk hoe Milbank in zijn andere Radical Orthodoxy-teksten juist Thomas en zijn zijns-analogie een centrale rol geeft. De participatie in creatie heeft plaatsgemaakt voor een zijnsparticipatie, waarin de creatie-analogie geen centrale rol vervult. Milbank lijkt dus weer wat terug te komen op de stap van Thomas naar Nicolaas die hij in *The Religious Dimension* zet. Maar wat betekent deze verschuiving en kunnen we daarmee ook spreken van een figuurlijke 'stap terug'?

Tussen de regels door is de creatie-analogie bij de Radical Orthodoxy niet helemaal verdwenen. Zo beschrijft Milbank in *Truth in Aquinas* dat de perfectie van de drie-eenheid vaag te zien is en zwak doorklinkt in onze menselijke creativiteit. Hoewel de mens nooit in staat is om *ex nihilo* iets zijndes te creëren, is hij wel in staat om iets nieuws 'in iets' aan te brengen.¹⁶² Hij noemt daarbij in een noot dat hij terugkomt op zijn positie in *The Religious Dimension*, waar hij zegt dat bij Thomas geen participatie in creatie mogelijk is.¹⁶³ Overigens is dat de enige keer dat *The Religious Dimension* wordt genoemd in *Truth in Aquinas*. De creatie-analogie mag dus blijven bestaan, maar krijgt verder nog maar een zeer beperkte plaats binnen de context van Thomas' zijnsparticipatie en is zeker geen centraal paradigma.

Maar waarom zou het centraal stellen van die participatie in creatie mogelijk bezwaarlijk kunnen zijn voor Milbank? Waarom zouden niet juist Nicolaas' *homo creator* en Vico's *verum-factum* dé geschikte uitwerking vormen voor het participatiedenken van de Radical Orthodoxy? De publicaties van de Radical Orthodoxy geven geen expliciete antwoorden op deze vragen. We kunnen slechts uit de nadruk op Thomas en het zwijgen over Vico's *verum-factum* concluderen dat het participatiedenken van de Radical Orthodoxy een andere kant op gaat. Hoewel daarom een verklaring al snel enigszins speculatief van aard is, kan daarover wel het een en ander gezegd worden. De tegenstelling tussen Vico en Thomas kan, zoals Milbank zelf ook doet in *The Religious Dimension*, teruggevoerd worden op een andere waarheidsopvatting.¹⁶⁴ Bij een creatie-analogie is er sprake van een waarheid die vorm krijgt in het *maken*, en bij een zijns-analogie verwijst de waarheid naar Gods alles omvattende, overkoepelende, vooraf geschonken genadegave van het Zijn.

¹⁶² Milbank en Pickstock, *Truth in Aquinas*, 57-58.

¹⁶³ Milbank en Pickstock, *Truth in Aquinas*, 129; RDV1, 23-26.

¹⁶⁴ RDV1, 23-26.

Uit paragraaf 3.3 werd duidelijk hoe Milbank participatie vanuit Vico's *factum* beschrijft als een anticipatie óp het goddelijke, in plaats van een imitatie daarvan.¹⁶⁵ Een nadere bestudering van de verschuiving die het begrip *ex nihilo* daarin meemaakt maakt dit duidelijker. De mogelijkheid om *ex nihilo* te creëren is een eigenschap die over het algemeen uitsluitend aan God is toegeschreven, net zoals Thomas dat doet. Hoewel Milbank zich inspannt om duidelijk te maken dat bij Nicolaas het onderscheid tussen schepper en schepping blijft bestaan, vervaagt deze grens onvermijdelijk wanneer ook de mens in staat is om *ex nihilo* te creëren. Het menselijk handelen in de creatie-analogie is van een ander niveau dan, maar wel analoog aan de creatie van God. De creatieve macht ligt dan niet meer exclusief bij God, maar (ook) bij de mens.

Hiermee nauw samenhangend is de vraag wat dan uiteindelijk de werkelijkheid maakt, vormt of waarborgt. Vanuit een creatie-analogie en *verum est factum* is dat, gedeeltelijk of volledig, het menselijk handelen. Gods waarheid krijgt vorm dóór het *factum*. Gods waarheid is dan gebonden aan, wordt beïnvloed door, of wordt zelfs gevormd door het menselijk handelen. De almacht van God zou daarmee voor de Radical Orthodoxy in het gedrang kunnen komen. Menselijk handelen is namelijk (ieder moment) contingent, en Zijn is dat niet. Gods waarheid is in het *verum-factum* niet een stabiel gegeven, maar krijgt vorm door de mens. Dat is waar Milbanks Vico-interpretatie uiteindelijk naartoe leidt. Een dergelijke 'contingente', vloeibare waarheidsopvatting zou problematisch kunnen zijn voor Milbank. De asymmetrie tussen schepper en schepping is dan minder duidelijk, de creatieve almacht ligt niet meer exclusief bij God en de waarheid is contingent.

Het *verum-factum*-principe met een participatie in creatie leidt dus tot een fundamenteel andere opvatting over Gods waarheid dan de zijns-analogie van Thomas in de Radical Orthodoxy. In zijn dissertatie en de daaruit voortkomende *Religious Dimension* heeft Milbank een sociaal geconstrueerde, participerende waarheidsopvatting diepgaand doordacht. Toch gebruikt hij deze verder niet. Uit de afwezigheid daarvan in zijn andere publicaties en in het denken van de Radical Orthodoxy, kunnen we concluderen dat de stap die Milbank in *The Religious Dimension* maakt van Thomas naar Nicolaas, illustratief is voor een theologische verschuiving die hij uiteindelijk níet lijkt te willen maken met zijn participatiebegrip. De nadruk die de Radical Orthodoxy daarnaast legt op het waarheidsbegrip in het denken van Thomas, terwijl Milbank in *The Religious Dimension* beschrijft hoe Thomas de notie van participatie in de gecreëerde werkelijkheid vernietigt, onderstreept dit.¹⁶⁶ Het onderscheid in waarheidsopvattingen heeft alles te maken met de neoplatonische (christelijke) traditie waarop de Radical Orthodoxy terugvalt. Gods waarheid gaat overal aan vooraf, als een overkoepelend,

¹⁶⁵ RDV1, 113.

¹⁶⁶ RDV1, 26-27.

metafysisch gegeven. Waarheid, en daarmee ook God, is een ontologische voorwaarde in plaats van dat ze door mensen wordt gevormd.

Hoewel Milbank in *Truth in Aquinas* duidelijk maakt dat het niet op die manier begrepen dient te worden, krijgt deze waarheid platoonse, referentiële karaktertrekken.¹⁶⁷ De Radical Orthodoxy laat daarmee zien dat ze zich tussen verschillende vuren bevindt: vanuit het streven om een postmoderne theologie vorm te geven zoeken ze naar een sociaal constructivistische waarheidsopvatting en komen ze uit op het centrale concept van participatie. Filosofisch lijkt Milbank daarmee uit te willen komen op een positie waarin de mens een cruciale rol speelt. Tegelijkertijd wil hij daar theologisch niet aan, omdat dan Gods waarheid niet meer een metafysische, ontologische onvoorwaardelijke factor is.

Het participatiebegrip zoals dat met Thomas' zijns-analogie bij de Radical Orthodoxy een plek krijgt, heeft echt andere kenmerken dan Nicolaas' participatie in creatie en de uitwerking daarvan bij Vico. Wanneer participatie wordt gezien als de radicale omkering van het platoonse model, zoals Milbank in *The Religious Dimension* doet, wordt het menselijke handelen een *anticipatie* op goddelijke ideeën, in plaats van een benadering daarvan.¹⁶⁸ Participatie is bij Thomas passief, en bij Vico (via Nicolaas) actief. In *The Religious Dimension* wordt door Milbank gesuggereerd dat Thomas' passieve participatie eigenlijk een soort 'gedeeltelijke' participatie is.¹⁶⁹ Ik denk dat hij daarmee gelijk heeft, omdat een zijnsparticipatie te weinig ruimte laat voor de actieve mens en daarmee soort 'schijn-participatie' wordt. Een participatie waarin de mens actief kan 'mee-doen' heeft meer betekenis dan een participatie van passief 'mee-Zijn'.

Het probleem dat Milbank in *The Religious Dimension* bij Thomas constateert blijft daarom, hoewel hij dit in andere teksten nuanceert, mijns inziens wel bestaan: Thomas' zijns-analogie biedt onvoldoende ruimte voor een creatie-analogie, waarmee de mens dus automatisch een passieve positie krijgt tegenover de waarheid. Daarmee houdt deze waarheidsopvatting toch onvermijdelijk een platoons, referentiële karakter. Uiteindelijk zal dit, zoals ook in het eerste hoofdstuk is duidelijk geworden, voor de theologie een dood spoor blijken. Wanneer participatie echter gebaseerd is op een creatie analogie, zoals bij Vico's *verum est factum*, biedt het een radicaal alternatief voor het platoonse model. Voor de Radical Orthodoxy zijn de theologische kosten van het opgeven van een referentiële waarheidsbegrip te hoog. Daarmee doet de radicaal orthodoxe theologie echter eerder een stap terug, richting het premodernisme, dan dat ze ondanks haar poging daartoe, mogelijkheden biedt voor de theologie binnen de hedendaagse tijdsgeest en cultuur.

¹⁶⁷ Vgl. Milbank en Pickstock, *Truth in Aquinas*, 19-59.

¹⁶⁸ RDV1, 86-91; 113. Zie ook paragraaf 3.3 van dit onderzoek.

¹⁶⁹ RDV1, 26-27.

4.4 – De Radical Orthodoxy onder vuur

De afgelopen decennia heeft de Radical Orthodoxy grote impact gehad in met name de academische theologie en filosofie van het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten.¹⁷⁰ De verschillende reacties lijken zich vooral duidelijk te onderscheiden in enerzijds goedkeurende instemming, of anderzijds een felle afwijzing.¹⁷¹ De belangrijkste kritiek op de Radical Orthodoxy heeft te maken met het feit dat de radicaal-orthodoxe theologische denkkaders teveel zouden worden opgelegd aan en gelezen in de verschillende bronnen, zonder dat daarmee wordt voortgebouwd op bestaande wetenschappelijke kennis en conventies.¹⁷² Andere fundamentele theologische kritiek op de Radical Orthodoxy heeft betrekking op het participatiedenken. Volgens verschillende theologen verdwijnt met dit principe het onderscheid tussen God en mens. Wanneer de wereld niet los van God gedacht kan worden, verdwijnt het onderscheid tussen schepper en schepping wordt God te ‘grijpbaar’ in deze werkelijkheid en daarmee te klein of beperkt.¹⁷³ In veel gevallen is er sprake van een diepgaand en beargumenteerd debat, zeker wanneer het gaat om bijvoorbeeld de interpretaties van belangrijke filosofische bronnen, waarin de Radical Orthodoxy vaak niet conventioneel is.¹⁷⁴ Vooral de radicaal orthodoxe keuze om een allesomvattend systeem te construeren waarin de theologie (weer) als koningin der wetenschap wordt gezien en veel gangbare wetenschappelijke uitgangspunten en conventies worden genegeerd, stuit op veel kritiek. Zo wordt de Radical Orthodoxy in de inleiding van de bundel *Deconstructing Radical Orthodoxy* beschreven als een beweging met een “orakelachtige en ondoorzichtige stijl [en] een strijdlustige retoriek, die de dialoog niet aangaat.”¹⁷⁵ De auteurs van deze bundel zijn veelal theologen en filosofen en de verschillende bijdragen daarin gaan vooral over de onjuiste interpretatie van verschillende denkers die bij de Radical Orthodoxy een rol krijgen. In *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eveneens een bundel uit theologisch-filosofische hoek, wordt ingegaan op de theologische (on)wenselijkheid van diverse uitgangspunten van de Radical Orthodoxy.¹⁷⁶ Het is niet mijn doel om hier het wetenschappelijke debat rondom de Radical Orthodoxy volledig in kaart te brengen, maar uit de genoemde publicaties blijkt wel dat

¹⁷⁰ S. Shakespeare, *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction* (Londen: SPCK, 2007), 3.

¹⁷¹ Hettema, 4.

¹⁷² Zie bijvoorbeeld Hankey, W.J. en D. Hedley (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth* (Farnham: Ashgate, 2005) en Isherwood, L. en M. Zlomislić (eds.), *The Poverty of Radical Orthodoxy* (Eugene: Pickwick Publications, 2012).

¹⁷³ Zie bijv. M. Wisse, “God is in de hemel en wij zijn op aarde: radicaler dan Radical Orthodoxy,” *Theologisch debat* 3, no. 4 (2006), 4-12.

¹⁷⁴ Bijvoorbeeld met betrekking tot o.a. Plato, het (neo)platonisme, Thomas, Duns Scotus, Suarez, Hegel, Hamann, Kierkegaard en Derrida. Zie Hankey en Hedley, *Deconstructing*; Isherwood en Zlomislić, *The Poverty*.

¹⁷⁵ Zie Hankey en Hedley, 10, 67.

¹⁷⁶ Isherwood en Zlomislić, *The Poverty*. Het bezwaarlijke aspect voor deze auteurs is ook de ‘waarheidsclaim’ die de Radical Orthodoxy ‘als een rigide, gegeven systeem’ poneert. Zie de inleiding op deze bundel, xi-xiii.

de poging van de Radical Orthodoxy om de theologie weer “terug te brengen in het centrum van het hedendaagse kritische debat” in ieder geval enigszins is geslaagd.¹⁷⁷ Duidelijk is dat ze daarmee veel heftige reacties en kritiek oproepen.

De radicaal orthodoxe waarheid bekritiseerd

In de wetenschappelijke literatuur over Milbank of de Radical Orthodoxy komt het begrip waarheid regelmatig ter sprake, maar wordt de waarheidsopvatting die daarachter schuil gaat zelden expliciet besproken. Ook hier blijkt dat het begrip waarheid op een soort intuïtieve manier wordt gehanteerd, zonder dat deze als zodanig wordt bereflecteerd. Voor veel theologen roept het impliciete principe van een goddelijke, ontologisch gegeven waarheid geen vragen op en wordt dit ook niet verder geproblematiseerd.¹⁷⁸ Er zijn slechts enkele publicaties waarin Milbanks waarheidsopvatting duidelijk wordt gethematiseerd. Ook blijkt dat in diverse andere kritische analyses van de Radical Orthodoxy het waarheidsbegrip impliciet een belangrijke rol speelt.

In de al eerder genoemde dissertatie van Kucer komt Milbanks waarheidsbegrip intensief aan bod.¹⁷⁹ Hij vergelijkt daarin de waarheidsopvattingen van John Milbank en Joseph Ratzinger met elkaar. Ten onrechte, zoals eerder dit hoofdstuk bleek, leest Kucer Milbanks opvatting in *The Religious Dimension* terug in zijn verdere oeuvre. Kucers vergelijking tussen Milbank en Ratzinger is desalniettemin zeer bruikbaar, want de door hem geschetste positie van Ratzinger komt in grote lijnen overeen met de radicaal orthodoxe Milbank.¹⁸⁰ De tegenstelling die uit Kucers vergelijking naar voren komt, is in de kern het besproken onderscheid tussen een zijns-analogie en een creatie-analogie. Ratzinger ontkent een creatie-analogie, zo schrijft Kucer, omdat dan het onderscheid tussen schepper en schepping teveel vervaagt. Voor Ratzinger kunnen schepsels nooit *ex nihilo* creëren, dat kan alleen God. Ratzingers waarheid krijgt vorm in het Zijn. Menselijke waarheid is bij Ratzinger altijd secundair aan Gods stabiele, universele waarheid. Bij Milbank, krijgt de waarheid juist *ex nihilo* vorm in de menselijke creatie en is deze per definitie niet stabiel.¹⁸¹

Ook in andere literatuur over Milbank of de Radical Orthodoxy speelt het waarheidsbegrip een rol, maar dan meer tussen de regels door. Zo beschrijft de Amerikaanse Kant-deskundige Mike Michalson hoe Milbank probeert om weer een middeleeuws idee van een

¹⁷⁷ Milbank, Pickstock en Ward, introduction to *Radical Orthodoxy*, i.

¹⁷⁸ Zie bijvoorbeeld Wisse, *God is in de hemel* en Shakespeare, *Radical Orthodoxy*.

¹⁷⁹ Kucer, *Truth and Politics*.

¹⁸⁰ Dit maakt het des te opvallender dat Kucer Milbanks latere positie verkeerd interpreteert, waardoor de tegenstelling die hij tussen Ratzinger en Milbank creëert grotendeels onterecht is. Er moet wel gezegd worden dat Kucer regelmatig constateert dat Milbanks positie sinds *The Religious Dimension* meer ‘richting Ratzingers positie is verschoven’. Vgl. Kucer, 193.

¹⁸¹ Kucer, 182-187.

christelijke waarheid als iets 'externs' op te werpen.¹⁸² Hij wijst daarbij Milbanks poging om 'voorbij' Nietzsches nihilisme te gaan af. Volgens Michalson is Milbanks alternatief op het seculiere denken uiteindelijk een aanspraak op een transcendente, externe, waarheid.¹⁸³ Daarmee laat Milbank, zo schrijft Michalson, te weinig ruimte voor zijn seculiere tegenstanders of voor iedereen die dat wil bekritisieren.¹⁸⁴

In de genoemde bundel *The Poverty of Radical Orthodoxy* is veel van de kritiek op de Radical Orthodoxy uiteindelijk te herleiden tot kritiek op de referentiële, ontologisch voorwaardelijke, waarheidsopvatting van de Radical Orthodoxy. De bezwaren daartegen lijken twee belangrijke kanten te hebben. Enerzijds is dat, zoals we net ook bij Michalson zagen, de 'autoriteitsclaim' die wordt gemaakt waardoor het debat lastig is te voeren. Daarnaast, maar dat gebeurt in mindere mate, maken critici impliciet of expliciet duidelijk dat het problematisch is om te veronderstellen dat een dergelijke waarheid bestaat en daarnaast ook nog kenbaar is. Zlomislić beschrijft hoe het radicaal orthodoxe participatiebegrip in feite een terugkeer is naar het christelijke neoplatonisme waartegen Nietzsche zich afzet.¹⁸⁵ Het is juist die dominante opvatting waar het existentialisme ons van heeft willen bevrijden. "In short," zo schrijft Zlomislić, "Milbank's theology is a repeat of Plato's noble lie. It is a falsity that has buried the real religion." De 'real religion' wordt juist gekenmerkt door menselijk handelen, door het *uitleven* van geloof. Bij de Radical Orthodoxy is de mens en de schepping gefixeerd en 'dehumanized'.¹⁸⁶

Michael Todd werkt uit hoe *Evidential Theology* zou kunnen gelden als een 'tegengif' voor de Radical Orthodoxy. Daarin noemt hij hoe de veronderstelling dat we de waarheid al 'hebben' getuigt van een bepaalde arrogantie, net zoals die in het verhaal van de toren van Babel naar voren komt.¹⁸⁷ Incarnatie is, zo schrijft Todd, juist een voortdurend proces, waarin God een relatie met de schepping heeft als iets dat leeft en groeit. Daarbinnen moet de mens wel zijn plek kennen en zijn eigen mogelijkheden om iets over God of de werkelijkheid te zeggen niet overschatten.¹⁸⁸ De kritiek van Katie Terezakis op Milbanks gebruik van Hamann is hier ook nauw mee verbonden. Hoewel Hamann zich duidelijk uitlaat over de epistemologische beperkingen van de mens, gebruikt Milbank dit ten onrechte om met zekerheid stellingen in te nemen over het 'absolute'. Milbanks redenering is daarmee puur een bijzondere vorm van het 'argument van onwetendheid'. Een goede opvatting van Hamanns metakritische positie zou

¹⁸² G.E. Michalson Jr., "Re-Reading the Post-Kantian Tradition with Milbank," *The Journal of Religious Ethics* 32, no. 2 (2009): 361.

¹⁸³ Idem, 374-378.

¹⁸⁴ Idem, 379-381.

¹⁸⁵ M. Zlomislić, "Paper Cut-outs of Christ in Plato's Cave: Casting Aside Radical Orthodoxy," in *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en M. Zlomislić (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 203.

¹⁸⁶ Idem, 207-208.

¹⁸⁷ M. Todd, "Evidential Theology, an Antidote to Orthodoxy: An Example," in *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en M. Zlomislić (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 15-16.

¹⁸⁸ Ibidem.

echter volgens Terezakis iets anders hebben opgeleverd. Milbank doet precies wat Hamann wil voorkomen: hij claimt toegang tot Gods Geest. Bij Hamann kan God niet meer zijn dan een projectie of een ideaal, juist omdat anders de vrije wil van de mens totaal betekenis zou worden.¹⁸⁹ Terezakis verwijst in dit kader ook naar de rol van Kierkegaard bij Milbank, waarover ook verschillende andere critici zich uitlaten.¹⁹⁰ Daarin klinkt door hoe Milbank het belang van een subjectieve keuze en de vrije wil bij Kierkegaard onvoldoende recht doet. Waarheid raakt bij Kierkegaard volledig aan het bestaan, de existentie van het mens. Religieuze waarheid is niet abstract en afstandelijk, het brengt iets teweeg bij het subject en heeft alles te maken met de keuzes en het handelen van het subject. Kierkegaard-kenner Steven Shakespeare laat zien hoe Milbank ten onrechte Kierkegaard inzet om zich weer op de kerkvaders te beroepen. Kierkegaard laat, aldus Shakespeare, meer ruimte voor een dialoog met de eigentijdse cultuur dan het speculatieve metanarratief van de Radical Orthodoxy-theologen, die menen te weten dat ze het allemaal al hebben. Juist bij Kierkegaard is de werkelijkheid een open verhaal, men maakte keuze van het aannemen van het geloof zonder dat het eind van het verhaal bekend is. Die openheid van de werkelijkheid neemt de Radical Orthodoxy niet over.¹⁹¹

In de bijdrages van de Engelse theologen Jenny Dagers en Paul Hedges in *The Poverty*, wordt ingegaan op de ruimte die de Radical Orthodoxy biedt voor interculturele theologie.¹⁹² Het is interessant om te zien hoe ook achter deze analyse een kritiek op de radicaal orthodoxe waarheidsopvatting verscholen zit. Bij interculturele theologie gaat het bij uitstek om de contextualiteit en gesitueerdheid van theologische waarheden. Theologie vindt altijd plaats in een context en wordt door mensen gevormd. Het gefixeerde systeem van de Radical Orthodoxy biedt hier echter onvoldoende ruimte voor. Daarnaast ziet Milbank, aldus Dagers, ook de contextualiteit van zijn eigen theologie over het hoofd. De Radical Orthodoxy is heel westers in bronnen, oorsprong en karakter en weet daarmee niet aan te sluiten bij andere richtingen.¹⁹³ Hedges ziet daarin juist weer iets terug van Nietzsches wil-tot-macht. Vanuit interreligieus perspectief berust Milbanks theology volgens Hedges op “extremely shaky foundations.”¹⁹⁴

¹⁸⁹ K. Terezakis, “J.G. Hamann and the Self-Refutation of Radical Orthodoxy,” in *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en M. Zlomislić (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 46-53.

¹⁹⁰ L. Stan, “The Less Sublime Allure of the Paradox: Some Kierkegaardian Provocations to John Milbank,” in *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en M. Zlomislić (Eugene: Pickwick Publications, 2012); S. Shakespeare, “Better Will Hanged Than Ill-Wed? Kierkegaard and Radical Orthodoxy,” in *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, eds. W.J. Hankey en D. Hedley (Hants: Aldershot, 2005).

¹⁹¹ Shakespeare, “Better Will Hanged,” 140-157.

¹⁹² J. Dagers, “Girls and Boys Come Out to Play: Feminist Theology and Radical Orthodoxy in Ludic Encounter,” in *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en M. Zlomislić (Eugene: Pickwick Publications, 2012); P. Hedges, “Radical Orthodoxy and the Closed Western Theological Mind: The Poverty of Radical Orthodoxy in Intercultural and Interreligious Perspective,” in *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en M. Zlomislić (Eugene: Pickwick Publications, 2012).

¹⁹³ Dagers, 106-118.

¹⁹⁴ Hedges, 136-138.

Hoewel de bovenstaande uitwerking maar een beperkt beeld geeft van alles wat er over de Radical Orthodoxy wordt geschreven, komt er met betrekking tot de waarheidsopvatting een aantal punten naar voren. Allereerst is de constatering dat de radicaal-orthodoxe suggestie dat men de waarheid in pacht heeft voor veel kritiek zorg en ook het debat ernstig in de weg staat. Uit Kucers vergelijking tussen Milbank en Ratzinger komt duidelijk het eerder geconstateerde onderscheid tussen een creatie-analogie en een zijns-analogie naar voren. Impliciet blijkt uit veel andere kritiek ook de afwijzing van een gefixeerde waarheid, ten gunste van een sociaal geconstrueerde waarheidsopvatting. Een gefixeerde waarheid wordt gezien als een soort illusie, die de vrije wil beperkt en geen mogelijkheden biedt tot relativering en contextualisering. Hoewel Milbanks waarheidsopvatting hierin fundamenteel is, wordt deze nog maar zelden expliciet gethematiseerd. Het debat rondom de Radical Orthodoxy zou kunnen worden aangescherpt en verhelderd wanneer dat zou gebeuren.

4.5 – Radicaler dan de Radical Orthodoxy

In *The Religious Dimension* blijkt Milbank met een sociaal geconstrueerde werkelijkheid eigenlijk radicaler dan hij later met de Radical Orthodoxy is. Met zijn focus op Thomas doet Milbank weer een stap terug vergeleken met wat hij in *The Religious Dimension* doet. De angst voor een vervaagd onderscheid tussen schepper en schepping, naast het principe dat Gods waarheid dan door mensen gemaakt en gevormd wordt, speelt hierin waarschijnlijk een centrale rol. Daarmee biedt de Radical Orthodoxy een minder duidelijke aansluiting op de hedendaagse cultuur dan ze zelf suggereert. In de premoderniteit, waar de Radical Orthodoxy op terug lijkt te grijpen, was dit wel het geval. Een dergelijke waarheidsopvatting functioneerde, omdat dat een vanzelfsprekendheid was en niemand dat in twijfel trok. De Radical Orthodoxy werpt een soort premoderne waarheidsopvatting op, door die vanzelfsprekendheid als uitgangspunt te nemen. Het probleem voor de (post)moderne theologie is juist dat waarheid níet vanzelfsprekend is. Daarmee dreigt het gevaar van een isolatie van de cultuur en ontstaat een theologie die alleen werkt binnen de 'bubbel' van mensen die dezelfde aannames hanteren. Het is de vraag of dat theologisch wenselijk is. Het probleem van Ganzevoort is daarmee eerder opnieuw geïllustreerd dan opgelost.

Milbanks Vico-interpretatie kan daarentegen gezien worden als een stap vóórder dan de Radical Orthodoxy, in de goede richting. Het *verum est factum* biedt juist doordat waarheid een sociale constructie is een goede handreiking voor een postmoderne theologie. De waarheid krijgt in het hier en nu vorm door het menselijk handelen. God, de waarheid, ontvouwt zich in de werkelijkheid dóór wat mensen doen. Waarheid wordt daarmee heel praktisch en bereikbaar en Gods openbaring aan en betrokkenheid met de schepping krijgt veel concreter vorm. Het dynamische en relationele karakter van God, bijvoorbeeld in termen van een verbondsrelatie,

krijgt dan veel meer betekenis. Het gaat bij een dergelijke waarheid niet meer om feiten. Het bestaan van God zelf is niet langer het punt, het gaat juist om het vormgeven van Gods waarheid. Zo'n waarheidsopvatting zal voor velen wat contra-intuïtief voelen, maar biedt mogelijk wel een antwoord op het probleem dat uit het eerste hoofdstuk naar voren is gekomen. Het is daarom goed om Vico's *verum-factum* als waarheidsopvatting voor de theologie serieus te overwegen en, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen doen, op een aantal vlakken nog verder door te denken dan Milbank op basis van Vico doet.

Eerst is het nog wel belangrijk om oog te hebben voor de beperkingen van Vico en Milbanks interpretatie daarvan. Op een aantal punten zou Milbanks Vico-interpretatie enige aanvulling zou kunnen gebruiken. Allereerst is dat de marginale rol die de Geest, als onderdeel van de drie-eenheid krijgt. Milbank lijkt het begrip 'triniteit' vooral nodig te hebben om Gods creatieve karakter duidelijk te maken, maar vervolgens krijgen alleen de Vader en de Zoon een serieuze plek. Juist in de context van een participatie in creatie is het goed denkbaar om Gods Geest als 'Geest van waarheid' een centrale rol te geven. In het volgende hoofdstuk zullen we de mogelijke inhoud van deze rol verder doordenken.

Vico's idee van een goddelijke Voorzienigheid sluit niet helemaal aan bij een postmoderne theologie. Het idee van een gegeven progressie in de menselijke geschiedenis, zouden wij tegenwoordig eerder als een soort *grand narrative* beschouwen. Milbank beschrijft de Voorzienigheid als een vorm van Gods openbaring. De Voorzienigheid zou ook goed in verband kunnen worden gebracht met Gods heilsplan en uiteindelijke 'doel' in de geschiedenis. Ieder *factum* heeft bij Vico een bepaald *telos* in zich. Dat mensen met hun handelen dus kunnen bijdragen aan Gods doel, voegt daaraan een waardevol aspect toe. De lastige verhouding tussen het immanente en transcendente karakter van dat doel, kan juist zijn weg vinden in het idee van een participatie in creatie. Het is Gods doel, maar de mens heeft daarin zeker geen passieve rol. Het idee dat Gods waarheid niet al vaststaat, maar gevormd wordt door de mens, onderstreept de urgentie en het belang van het menselijk handelen. De geschiedenis en de waarheid is nog open en de mens kan bijvoorbeeld participeren in de vormgeving van Gods koninkrijk op aarde.

Milbank besteedt ook geen duidelijk aandacht aan de rol van de incarnatie in de geschiedenis. De tweede persoon van de triniteit krijgt vooral een plek als Woord en als Taal, maar niet als Jezus, Gods vleesgeworden Zoon in de aardse werkelijkheid. De incarnatie zou mogelijk ook beschreven kunnen worden als ultieme manifestatie van *factum* (zoals Milbank de *logos* ook benadert), als soort volmaakte participatievorm. Christus' handelen kan worden gezien als *volledige* participatie in Gods waarheid. Het begrip participatie, dat ook een soort mogelijkheid biedt tot verschillende gradaties, zou in de incarnatie als 'volmaakt participierend' kunnen worden beschouwd. Het navolgen van Christus kan daarmee als richtinggevend worden beschouwd, als ultiem voorbeeld van het participeren in Gods waarheid.

Met deze laatstgenoemde aspecten als aanvulling op Milbanks interpretatie, biedt Vico's *verum est factum* mijns inziens een zeer bruikbare waarheidsopvatting voor de hedendaagse theologie. Een waarheid die vorm krijgt in de werkelijkheid, past veel beter bij Gods dynamische relatie en contact met de werkelijkheid en doet recht aan de actieve rol die er voor de mens is weggelegd. In het volgende concluderende hoofdstuk zal kort worden samengevat hoe we in dit onderzoek tot een theologische waardering van Milbanks Vico-interpretatie zijn gekomen en wat een verdere doordenking van *verum est factum* als uitgangspunt voor de theologie zou kunnen betekenen.

Conclusie

Samenvatting

De hoofdvraag van dit onderzoek was: *Wat is de theologische aard van de waarheid bij Milbanks Vico-interpretatie en in hoeverre is deze waarheidsopvatting bruikbaar voor de hedendaagse theologie?* Uit de inleiding werd, met behulp van Ganzevoorts stelling dat de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven, duidelijk hoe waarheid en theologie zich wat gecompliceerd tot elkaar kunnen verhouden. Waarheid is tegenwoordig, als gevolg van het moderne denken, vooral een predicaat geworden voor dingen die logisch, rationeel en wetenschappelijk verdedigbaar zijn. Veel theologische uitgangspunten en geloofswaarheden zijn echter niet op die manier te vatten. Ze zijn, aldus Ganzevoort, niet 'waar' in die – gebruikelijke – zin van het woord en daarom staat een waarheidsclaim de theologie vooral in de weg bij het gesprek met de samenleving. Dit probleem vormt het kader voor dit onderzoek. De korte geschiedenis van de waarheidsfilosofie uit het eerste hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt hoe waarheid altijd voornamelijk referentiëel en afspiegelend is opgevat. In de moderniteit is waarheid ondergeschikt geworden aan de ratio. Daarmee is de relatie tussen waarheid en theologie problematisch geworden, want geloofswaarheden, zo maakt ook Ganzevoort duidelijk, zijn niet op die manier te verdedigen. Een niet-referentiële waarheidsopvatting geeft de theologie ook mogelijkheden om waarheid theologisch te kunnen benaderen.

Een alternatief waarheidsbegrip is dat van Vico, waarvan Milbank een theologische uitwerking geeft. Het centrale theologische begrip dat Milbank gebruikt in deze uitwerking is het idee van een *homo creator*, een participerende mens in Gods creativiteit. De participatiecontext die Milbank met Vico introduceert, staat tegenover een referentiële waarheidsopvatting. Door te participeren in de waarheid is deze niet meer volledig extern en afspiegelend, maar is de mens daar een onderdeel van. Bij Milbanks Vico is er sprake van een creatie-analogie: de mens participeert in de creatieve scheppingsactiviteit van God. Op die manier krijgt de waarheid, Gods waarheid, vorm dóór het menselijk handelen. Binnen de context van de Radical Orthodoxy en veel andere werken van Milbank krijgt deze creatie-analogie echter niet de centrale plaats die ze in Vico's denken krijgt maar wordt participatie uitgelegd als een zijnsparticipatie, op basis van een zijns-analogie. Met deze zijnsparticipatie houdt Milbank ook vast aan een ontologisch voorwaardelijke, referentiële waarheid. Daardoor is er in feite sprake van een schijnparticipatie, waarin de mens slechts een passieve rol heeft. Milbanks Vico-interpretatie biedt echter de mogelijkheid om voorbij die referentiële waarheidsopvatting te gaan. De aard van Vico's waarheidsbegrip is sociaal constructivistisch en daarmee is ze zeer bruikbaar voor een postmoderne theologie, omdat de mens daarin soevereiniteit en zelfstandigheid krijgt en ook de verantwoordelijkheid heeft om Gods waarheid te ontvouwen.

Verder dan Vico: het *factum* als manifestatie van Gods waarheid

De reden waarom Milbank uiteindelijk niet voor een waarheidsopvatting zoals het *verum-factum* gaat, is enerzijds geworteld in de vrees om de asymmetrie tussen schepper en schepping te verliezen. Anderzijds zou een doortrekking van Vico's *verum-factum* uiteindelijk ook betekenen dat Gods waarheid en uiteindelijk God zelf wordt vormgegeven door de mens zelf. Dat is natuurlijk een spannende theologische stap. Milbanks terughoudendheid tegenover Vico's *verum-factum* lijkt voort te komen uit een kramp dat God altijd groter moet blijven aan de mens en daaraan vooraf moet gaan. Gods waarheid blijft daarmee een soort neoplatoons, overkoepelend construct. Terecht wil Milbank dat God altijd meer moet blijven dan wij zijn. Anders wordt, zoals ook Vico aangeeft, God in zichzelf betekenisloos en is het puur een resultaat op onze eigen voorkeuren. Het willen vermijden van die situatie lijkt me gerechtvaardigd, maar is het enige alternatief automatisch een ontologische prioriteit van de waarheid? Voor Milbank wel, maar ik denk dat er ook andere manieren zijn om de asymmetrie tussen God en mens vast te houden zonder te belanden op het dode spoor van een referentiële waarheidsopvatting.

De radicaal orthodoxe keuze om zowel mee te willen gaan met de hedendaagse cultuur, als vast te houden aan een in feite premodern waarheidsbegrip, is een soort halve maatregel die de theologie niet verder helpt in het gesprek met de cultuur. Wanneer we een dergelijk waarheidsbegrip durven los te laten, dienen zich ook andere mogelijkheden aan. In zijn boek *God is zo groot dat hij niet hoeft te bestaan* verkent emeritus hoogleraar ethiek Gerrit Maneschijn één van die mogelijkheden. De achterliggende gedachte van zijn boek, die ook duidelijk doorklinkt in zijn titel, is dat er met de rede uiteindelijk niets zinnigs over geloofswaarheden valt te melden.¹⁹⁵ Voor Maneschijn zijn het de taal en de symbolen die vervolgens de geloofswerkelijkheid construeren:

Ik zoek het in *taal*. Dus in het menselijke verhaal *over* God, niet *van* God. In het verhaal over God wordt verteld dat God spreekt, hoort, antwoordt, of zwijgt, maar dat is niet het verhaal van God zelf. (...) In onze verhalen laten we Hem bestaan. Meer kan niet. Meer hoeft niet. (...) Theologische metaforen en symbolen [construeren] niet een *abstracte* werkelijkheid, maar een *geloofswerkelijkheid* waarin God voor ons van existentiële betekenis wordt.¹⁹⁶

Als er al een goddelijke werkelijkheid bestaat, zo schrijft Maneschijn, dan bestaat die in de geloofswerkelijkheid.¹⁹⁷ Hoewel de achtergrond van Maneschijs boek in het kader van dit onderzoek heel herkenbaar is, denk ik dat hij het geloof tekort doet door zich te beperken tot het narratief als menselijk construct over God. Hij verzet zich tegen alle intellectuele geloofspogingen om een goddelijke werkelijkheid theoretisch 'op formule' te krijgen, maar

¹⁹⁵ G. Maneschijn, *God is zo groot dat hij niet hoeft te bestaan* (Baarn: Ten Have, 2001).

¹⁹⁶ Idem, 21-22.

¹⁹⁷ Ibidem.

uiteindelijk blijft ook in zijn boek geloven grotendeels een soort theoretisch idee waartoe je je, op basis van narratieve constructies, verhoudt. Voor Maneschijn kan God daarmee alsnog van *existentiële* betekenis worden. Maar doet Maneschijn hier niet tekort aan het begrip *existentieel* en biedt het niet veel meer mogelijkheden wanneer we dit breder trekken? Juist wanneer het gaat om een existentiële betekenisgeving, gaat het uiteindelijk om het handelen van een subject, om het *factum*.¹⁹⁸ Taal, en het narratieve construct is slechts één van de vele waarheden die daar uit voort kunnen komen.

De inspiratie van Gods Geest, die bij Milbanks Vico vrijwel niet wordt uitgewerkt, zou daarin een belangrijke rol kunnen spelen. De Geest inspireert in het *factum* en zorgt ervoor dat Gods creatie doorschijnt in de menselijke creatie. Gods liefdevolle en dynamische karakter in relatie tot de mens kan dan vorm krijgen door middel van de Geest, doordat deze de mens helpt en leidt in zijn handelende activiteiten. De kern van deze inspiratie kan worden gevonden in de liefde, richting God en richting de wereld. Vanuit die inspiratie geeft de mens vervolgens Gods waarheid vorm, in luisteren en handelen. Het *verum-factum*-principe zou niet goed begrepen worden wanneer deze inspiratie zou worden opgevat als het epistemologisch 'doorgeven' van Gods waarheid. Die waarheid heeft juist geen antecedent, die krijgt *ex nihilo* vorm. Dat kan tussen mensen, momenten in de geschiedenis, contexten, culturen, etc. variëren. De mens is in ieder geval nooit in de positie om zijn of haar eigen gelijk te claimen en dat bóven dat van een ander te stellen. Het niet uitgesloten dat Gods waarheid zich op meerdere manieren kan manifesteren, en dat biedt mensen vooral de mogelijkheid om naar elkaar te luisteren en van elkaar leren. Juist uit Vico's *verum-factum* blijkt ook hoezeer de waarheid contextueel wordt bepaald, bijvoorbeeld in verschillende stadia in de geschiedenis.

Leidt Vico's *verum-factum* dan uiteindelijk tot een opvatting waarin ook God een menselijke projectie wordt? Ja, omdat – in de woorden van Maneschijn – we niet meer kunnen, maar ook niets meer hoeven. In de religiekritiek van de moderniteit heeft projectie voornamelijk als een soort diskwalificatie gegolden: geloofswaarheden zouden 'slechts' een projectie zijn. Het is echter ook uit te leggen in termen van bescheidenheid. Misschien past dat juist bij Gods grootheid, in plaats van dat we God ontologisch proberen 'te redden'. In plaats van uit te werken hoe God (volgens ons) zou moeten zijn, doen we meer recht aan Gods waarheid door ons te richten op, bijvoorbeeld, de lofprijzing. Gods waarheid wordt daarmee echter niet 'lukraak' afhankelijk van mensen met een vrije wil. De mens wordt geïnspireerd door de Geest van waarheid. En met Christus' incarnatie is God ín de schepping en cultuur gekomen, als ultieme manifestatie van participatie in Gods waarheid. Christus was liefdevol, waarachtig en betrouwbaar. Dat zijn ook de termen waarin we Gods *waarheid* dan ook het beste zouden kunnen opvatten en vormgeven, in het navolgen van Christus.

¹⁹⁸ Het existentiële denken van Kierkegaard sluit goed aan bij een uitwerking van Vico's *verum-factum*.

Een waarheid die zich *ex nihilo* ontvouwt door het menselijk handelen, richting een doel waarnaar de mens 'op weg' is, kan recht doen aan de verhouding tussen God en mens. De waarheid is dan niet al 'ergens', maar is er juist *nog niet* en dat maakt de theologische noodzaak van het doordenken van deze vorm van waarheid zo groot. De Geest inspireert, maar de mens is uiteindelijk actor in het ontvouwen van Gods waarheid. De verhouding tussen schepper en schepping krijgt vorm in het *factum*. Juist omdat een ontologische benadering van die asymmetrie problematisch is, kunnen we ons beter richten op het vormgeven daarvan door middel van de lofprijzing, de doxologie. Dit sluit goed aan bij het doxologische kerkmodel waar Stefan Paas in zijn boek *Vreemdelingen en priesters* op uitkomt.¹⁹⁹ Bij de doxologie draait het om de erkenning van God. Het initiatief daarvan ligt bij de mens. Dit kan, zo schrijft Paas, zowel vorm krijgen in dankbaarheid als in klagen en vragen:

Het betekent juist dat we ons *hele* leven en dat van onze naasten – ons hele hebben en houden – voor God brengen en bij hem neerleggen, vanuit de diepe gewaarwording dat God genadig en liefdevol is (maar daarmee niet per se begrijpelijker wordt). Ook als we tot hem klagen of hem aanroepen in boosheid en verdriet, bewijzen we hem eer: we erkennen hem dan immers als de God die deze schepping in zijn hand houdt en naar zijn toekomst voert. 'Uw koninkrijk, komt daar nog wat van' is in de juiste toonsoort een doxologische uitspraak.²⁰⁰

Deze doxologie vormt bij Paas het centrum van de ecclesiologie en geeft het kerk-zijn in al haar facetten vorm: de verhouding tot God, de geschiedenis, de wereld om ons heen en de toekomst. Dit zou zeer goed in de lijn van Vico kunnen passen: Gods waarheid krijgt vorm vanuit het *factum*, met daarin de doxologie als centraal aspect. De verhouding tussen God en mens is dan juist gewaarborgd, niet doordat de waarheid al een vaststaand gegeven is, maar vanuit de doxologie. Uiteindelijk kan dan iedere participerende vorm van het *factum* doxologisch van karakter zijn, doordat Gods waarheid daarmee erkend wordt en vorm krijgt. Het gestolde gesprek met de cultuur, waarover Ganzevoort zich zorgen maakt, kan van daaruit weer levendig vorm krijgen. Het gaat dan niet meer feitelijke verklaringen maar over het 'waarmaken' van Gods waarheid. Vico wijst ons op dit punt een duidelijke weg: waarheid kunnen we vormgeven door te *handelen*. Waarheid kan vorm krijgen in de noties die Ganzevoort al opwerpt: *geloof, hoop en liefde, trouw, standvastigheid, betrouwbaarheid, waarachtigheid, etc.*²⁰¹ Maar dan niet dan niet, zoals Ganzevoort doet, als een vervangend alternatief voor de waarheid, maar als *manifestatie* van de waarheid.

¹⁹⁹ S. Paas, *Vreemdelingen en priesters: Christelijke missie in een postchristelijke omgeving* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2015), 235-423.

²⁰⁰ Idem, 236.

²⁰¹ Ganzevoort, 5-6, 32-34.

Literatuur

Primaire bronnen

- Milbank, J.A. *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico, 1668-1744. Part 1, The Early Metaphysics*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991. (RDV1)
- Milbank, J.A. *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico, 1668-1744. Part 2, Language, Law and History*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992. (RDV2)
- Vico, G.B. *Selected Writings*, vert. L. Pompa. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Vico, G.B. *The Autobiography of Giambattista Vico*, vert. M.H. Fisch en T.G. Bergin. New York: Cornell University Press, 1975.
- Vico, G.B. *The New Science of Giambattista Vico*, vert. T.G. Bergin en M.H. Fisch. London: Cornell University Press, 1968.

Secundaire literatuur

- Abel, R. *Man is the Measure*. New York: The Free Press, 1976.
- Allen, B. *Truth in Philosophy*. London: Harvard University Press, 1993.
- Aristoteles, *Metafysica*, boek I-VI, vert. B. Schomaker. Budel: Damon, 2005.
- Berlin, I. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, edited by H. Hardy. Londen: Pimlico, 2000.
- Brink, G. van den. *Oriëntatie in de filosofie: Westerse wijsbegeerte in wisselwerking met geloof en theologie*. Derde druk. Zoetermeer: Boekencentrum, 2007.
- Crease, R. "Vico and the 'Cogito'." In *Vico: Past and Present*, ed. G. Tagliacozzo, 171-181. New Jersey: Humanities Press, 1981.
- Daggers, J. "Girls and Boys Come Out to Play: Feminist Theology and Radical Orthodoxy in Ludic Encounter". In *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en Z. Zlomislíć, 97-118. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
- De Mas, E. "Vico's Four Authors." In *Giambattista Vico: An International Symposium*, eds. G. Tagliacozzo en H.V. White, 9-25. Baltimore: The John Hopkins Press, 1969.
- Ganzevoort, R. *Spelen Met Heilig Vuur: Waarom De Theologie Haar Claim Op De Waarheid Moet Opgeven*. Utrecht: Ten Have, 2013.
- Hankey, W.J. en D. Hedley (eds.). *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Thruth*. Farnham: Ashgate, 2005.

- Hedges, P. "Radical Orthodoxy and the Closed Western Theological Mind: The Poverty of Radical Orthodoxy in Intercultural and Interreligious Perspective." In *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en Z. Zlomislić, 119-143. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
- Hettema, T.L. "Delen in Gods wijsheid: John Milbank en de Radical Orthodoxy als nieuwe oriëntatie in de theologie." *Theologisch debat* 3, no. 4 (2006): 4-12.
- Isherwood, L. en M. Zlomislić, (eds.). *The Poverty of Radical Orthodoxy*. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
- Israel, J.I. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kant, I., *Kritiek van de zuivere rede*, vert. J. Veenbaas. Amsterdam: Boom, 2004.
- Kucer, P.S. "Truth and Politics: A Theological Comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank." Dissertation, Catholic University of America, 2012.
- Löwith, K. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
- Löwith, K. *Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1968.
- Luigi, R. *Ecce Homo! A Lexicon of Man*. Amsterdam: Benjamins, 1979.
- Mali, J. *The Rehabilitation of Myth: Vico's 'New Science'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Maneschijn, G. *God is zo groot dat hij niet hoeft te bestaan*. Baarn: Ten Have, 2001.
- Marshall, D.L. "The Current State of Vico Scholarship." *Journal of the History of Ideas* 71, no. 1 (2011): 141-160.
- Michalson Jr. G.E. "Re-Reading the Post-Kantian Tradition with Milbank." *The Journal of Religious Ethics* 32, no. 2 (2009): 357-383.
- Milbank, J.A., C. Pickstock, en G. Ward. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1999.
- Milbank, J.A. en C. Pickstock. *Truth in Aquinas*. London: Routledge, 2001.
- Milbank, J.A. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Miller, C. *Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge*. New York: St. Martin's Press, 1993.
- Miner, R. *Truth in the Making: Creative Knowledge in Theology and Philosophy*. New York: Routledge, 2004.
- Miner, R. *Vico: Genealogist of Modernity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- Mooney, M. *Vico in the Tradition of Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

- Oliver, S. "Introducing Radical Orthodoxy: From Participation to Late Modernity." in *The Radical Orthodoxy Reader*, eds. J.A. Milbank, en S. Oliver, 3-27. London: Routledge, 2009.
- Paas, S. *Vreemdelingen en priesters: Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2015.
- Pitcher, G. introduction to *Truth*, ed. G. Pitcher. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.
- Pompa, L. *Vico: A Study of the 'New Science'*. London: Cambridge University Press, 1975.
- Shakespeare, S. "Better Will Hanged Than Ill-Wed? Kierkegaard and Radical Orthodoxy." In *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, eds. W.J. Hankey en D. Hedley, 140-157. Hants: Aldershot, 2005.
- Shakespeare, S. *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*. Londen: SPCK, 2007.
- Stan, L. "The Less Sublime Allure of the Paradox: Some Kierkegaardian Provocations to John Milbank." In *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en Z. Zlomislić, 58-96. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
- Stout, J. *The Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for Autonomy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Terezakis, K. "J.G. Hamann and the Self-Refutation of Radical Orthodoxy." In *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en Z. Zlomislić, 32-57. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
- Todd, M. "Evidential Theology, an Antidote to Orthodoxy: An Example." In *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en Z. Zlomislić, 13-31. Eugene: Pickwick Publications, 2012.
- Verene, D.P. *The New Art of Autobiography: An Essay on the Life of Giambattista Vico Written by Himself*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Verene, D.P. "Vico's Philosophical Originality." In *Vico: Past and Present*, edited by G. Tagliacozzo, 127-143. New Jersey: Humanities Press, 1981.
- Wisse, M. "God is in de hemel en wij zijn op aarde: radicaler dan Radical Orthodoxy." *Theologisch debat* 3, no. 4 (2006), 4-12.
- Zlomislić, M. "Paper Cut-outs of Christ in Plato's Cave: Casting Aside Radical Orthodoxy." In *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. L. Isherwood en Z. Zlomislić, 196-212. Eugene: Pickwick Publications, 2012.