

JAARBOEK 2010
Thomas Instituut te Utrecht
Jaargang 30



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Prof. dr. H.J.M. Schoot (Editor-in-Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Drs. S. Mangnus
Dr. W.G.B.M. Valkenberg
Prof. dr. R.A. te Velde
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Print

Peeters Orientaliste, Herent (Belgium)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2011

Previous volumes of the *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* (1982-1988) and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (since 1989) can be purchased at the administration office if still available.
For information visit: www.thomasinstituut.org

This *Jaarboek 2010 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of € 12,00 (Netherlands), € 18,00 (Europe), € 23,00 (non-European countries).
The amount can be transferred to bank account no 455046042 of the 'Universiteit van Tilburg',
with reference to 'FKT 8370.7095.1002 Jaarboek 2010'.

INHOUDSOPGAVE

<i>Henk J.M. Schoot</i> INTRODUCTION.....	5
<i>Jan Muis</i> DE GEEST EN DE ZOON Mogelijkheden van een pneumatologische christologie.....	9
<i>Karl-Wilhelm Merks</i> DE HEILIGE GEEST EN DE MORELE AUTONOMIE Enkele beschouwingen bij de <i>lex nova</i> in Thomas' <i>Summa Theologiae</i>	23
1. Waarom behoefte aan morele heteronomie.....	24
2. Moraal als morele autonomie van Godswege.....	26
3. Humane, seculiere ethiek als werk van de Heilige Geest?.....	33
<i>Henk J.M. Schoot</i> DE GENADE VAN CHRISTUS Over de verborgen aanwezigheid van de H. Geest in Thomas' verhandelingen over de menswording.....	37
<i>Herwi Rikhof</i> PERSOONLIJKE CONFRONTATIES.....	51
<i>Herwi Rikhof</i> BIBLIOGRAFIE.....	61

Piet Hein Hupsch

DE LOSKOOPTHEORIE VAN GREGORIUS VAN NYSSA
VERSUS DE SATISFACTIETHEORIE VAN ANSELMUS

De daarin gebruikte metaforen.....	75
Inleiding	75
1. Anselmus' <i>Cur Deus Homo</i> , capitulum VII.....	77
2. Gregorius van Nyssa's loskooptheorie.....	80
3. Het fundamentele verschil tussen de visies van Gregorius en Anselmus.....	93

Hans Verstoppen

RECHTVAARDIGING BIJ JOHN HENRY NEWMAN

Soteriologie in kracht van de Geest.....	97
1. Inleiding.....	97
2. Betekenissen van rechtvaardiging.....	99
3. Rechtvaardigheid als gave.....	101
4. Rechtvaardiging en gehoorzaamheid.....	103
5. Verrijzenis als kern.....	105
6. Soteriologie in kracht van de Geest.....	108
7. Liefde als fundament.....	110
8. Conclusie.....	111

Tom Corstjens

MODERNE TAALWETENSCHAP EN MIDDELEEUWSE
SACRAMENTENTHEOLOGIE

Thomas van Aquino in <i>La Parole efficace</i> van Irène Rosier-Catach	113
1. Inleiding	113
2. Het sacrament als teken en oorzaak.....	115
3. De sacramentele formules.....	122
4. De eucharistische consecratieformule.....	125
5. Teken of symbool?.....	132
6. Theologie en taalwetenschap.....	133
7. Conclusie.....	134

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2010.....	137
-------------------------	-----

INTRODUCTION

For our *Thomas Instituut* the most important announcement in 2010, was professor Herwi Rikhof's notice of his early retirement. Rikhof suffered a number of strokes in 2004, which necessitated him to have a period of convalescence, and consequently to reduce his workload. Rikhof decided as of September 2009 to work less, and in 2010 to say goodbye to his chair in Systematic theology, history of dogma and theology, and to leave Tilburg University as of February 1, 2011. Fortunately, however, Rikhof is still active, both as a theologian and as priest, and continues to be an active member of our Institute. He was offered a farewell symposium on the feast of St. Thomas, January 28, 2011, and in this *Jaarboek* he gives his professional views on the contributions to the symposium. These papers are contained in this volume as well, together with a bibliography of Rikhof. In this way, the *Jaarboek* honors Herwi Rikhof, who was during more than 14 years the second director of the *Thomas Instituut*, from July 1995 until September 2009.

The symposium was entitled "*Recedant vetera, nova sint omnia*", alluding to Aquinas' hymn *Sacris solemniis*, and preceded Rikhof's farewell address on the same day, which was devoted to Christ's descent into hell, in Christian art and theology. This lecture, held in Dutch, will in the near future be translated into English and published in *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*.

Jan Muis, professor for systematic theology at the Protestant Theological University in the Netherlands, lectured on "The Spirit and the Son", and explored the possibilities of a pneumatological Christology, mostly studying the theology of

Piet Schoonenberg and John Calvin. Karl-Wilhelm Merx, emeritus professor in moral theology and former chair of the board of the *Thomas Instituut*, addressed the Holy Spirit as well, but now from the angle of Aquinas' discussion of the new law, and the medieval and modern understanding of moral autonomy and heteronomy. And again, also the third contribution, from the undersigned, addressed the Holy Spirit, this time considered as the grace that is bestowed on Christ's human soul, according to Aquinas. This contribution forms part of a larger research project on Aquinas' soteriology, another fruit of which was published in the *Jaarboek* 2009, last year.

At the day of the symposium itself, it was not possible for Rikhof to give a reaction to these lectures, that all intended to focus on a subject that is very dear to him, being the theology of the Holy Spirit. In this yearbook, however, Rikhof is given the opportunity to do so, in a contribution which is entitled 'personal encounters'.

This yearbook contains three more studies, all written by upcoming scholars of our Institute. Piet-Hein Hupsch and Hans Verstappen are both enrolled in the Research Master in Theology (Tilburg University), and participate in the meetings of the Aquinas research group of our Institute. Both of them attended a graduate course on soteriology as well, and present now in this yearbook two studies in soteriology. Hupsch addresses the ransom theory of Gregory of Nyssa, an author he will write his dissertation on, and compares it to the theory of satisfaction of Anselm. Hans Verstappen sheds his light on the concept of justification in six lectures on the subject by John Henry Newman. Tom Corstjens, priest of the diocese of 's-Hertogenbosch and engaged in a research project on Aquinas' theology of the eucharist, presents his reading of an important book by Irène Rosier on medieval sacramental theology from the viewpoint of the theory of language and signification.

As always, this yearbook ends with the Annual Report, the report on 2010, the tenth one written by our Secretary of Studies, dr. Cristina Pumplun. We thank her, and all others who have given us, the *Jaarboek* and the Institute, their support in the year past, and pray that they will continue to do so, in whichever way.

July 6, 2011
Henk J.M. Schoot
Editor-in-chief

DE GEEST EN DE ZOON

Mogelijkheden van een pneumatologische christologie

Jan Muis

Het gelovend denken zoekt het mysterie
als mysterie te verstaan. Het wil,
zoals in het denken aan iedere beminde
niet bemachtigen maar ontvangen.
Het theologisch denken
wil geloven en aanbidden.¹

Het theologisch denken van Herwi Rikhof is op tenminste twee punten diepgaand beïnvloed door Piet Schoonenberg.² Om te beginnen benadrukt Rikhof met Schoonenberg dat wij God alleen kennen, aanspreken en bespreken als een dynamische God-in-relatie, als de Vader die zijn Zoon en zijn Geest onder de mensen zendt.³ Een statische God-zonder-meer, een algemeen theïstisch godsbegrip is voor Rikhof in de christelijke theologie geen thema.⁴ Pogingen om een algemeen-theïstisch godsbegrip met een bijbels-christelijk godsbegrip te

¹ Piet Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhedsleer*, Averbode 1991, 79.

² Herwi Rikhof, *Uit oud en nieuw de schatten - P. Schoonenberg*, in Jurjen Beumer (red.), *Zo de ouden zongen...leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 211-219.

³ Herwi Rikhof, *Trinity in Thomas. Reading the Summa Theologiae against the background of modern problems*, in *Jaarboek 1999 Thomas Instituut te Utrecht* (2000), 83-100.

⁴ Herwi Rikhof, *Die in ons wonen. Liturgie, spiritualiteit en theologie over God de Drie-Ene*, Tiel 2003, 8, 15-16, 111.

combineren vinden bij hem steevast een hartstochtelijke bestrijding.⁵

Het tweede punt is dat Rikhof evenals Schoonenberg het werk van de Geest in het middelpunt van de theologische bezinning plaatst.⁶ Volgens Rikhof is het werk van de Geest in het Lukasevangelie zelf nog bepalender voor het leven van Jezus Christus dan Schoonenberg al dacht. Door zelf uit dit evangelie te preken kreeg hij oog voor de structuur van dit evangelie en bleken de verhalen over de Geest geen geïsoleerde fragmenten te zijn, maar heel Jezus' leven 'in een notedop' te karakteriseren.⁷ Maar de Geest werkt niet alleen in het aardse leven van Jezus Christus. De Geest verbindt ook nu de Messias met de gelovigen. Door hun doop krijgen de gelovigen deel aan de zalving met de Geest die Jezus ontving bij zijn doop. Deze zalving kan met Vaticanum II worden geconcretiseerd met behulp van de drie ambten waarvoor zalving nodig is: profeet, priester en koning.⁸ Rikhof vindt het werk van de Geest in het leven en geloven van de gedoopten zo belangrijk dat hij zijn beschouwingen over de Drie-ene ontwikkelt in een ongebruikelijke volgorde: van de Geest naar de Zoon, en van de Zoon naar de Vader.

Volgt Rikhof Schoonenberg nu ook in de christologie? Schoonenberg verstaat het zoonschap van Jezus Christus primair vanuit het werk van de Geest, in tegenstelling tot de klassieke, dogmatische christologie die Jezus Christus primair ziet als de eeuwige Zoon, de tweede persoon van de drie-

⁵ Zie bijvoorbeeld Herwi Rikhof, *Ratzinger Revisited. Rereading Einführung in das Christentum*, in *Bijdragen* 70 (2009), 7, 14-23, 27.

⁶ Rikhof, *Trinity in Thomas*, o.c., 87, 95-100; Herwi Rikhof, *Theological virtues and the role of the Spirit. Some explorations*, in *Jaarboek 2004 Thomas Instituut Utrecht* (2005), 20-32.

⁷ Rikhof, *Uit oud en nieuw*, o.c., 214-215; *Die in ons wonen*, o.c., 113-118.

⁸ *Lumen gentium* nrs. 10, 12, 31, 34-36; Rikhof, *Die in ons wonen*, o.c., 46-48.

eenheid. Schoonenberg acht een nieuw verstaan van Jezus' zoonschap geboden op grond van twee stellingen.

1. De dogmatische Woord/Zoon christologie, die is uitgewerkt in de leer van de twee naturen van Christus, kan geen recht doen aan het bijbelse getuigenis dat de mens Jezus de Zoon van God *wordt* door het werk van de Geest; als de vleesgeworden eeuwige Zoon hoeft Jezus immers niets meer te ontvangen.⁹

2. De bijbelse Geest-christologie is volledig; zij verklaart dat Jezus de Christus is, dat hij Heer is en dat hij Zoon van God is.¹⁰ Schoonenberg definieert Geest-christologie als een christologie die Jezus' Zoonschap uitsluitend begrijpt vanuit de Geest, zonder verwijzing naar het Woord.¹¹ Geest-christologie is daarom te onderscheiden van pneumatologische christologie, d.w.z. een christologie die recht doet aan het werk van de Heilige Geest in de komst, het leven en de verheerlijking van Jezus Christus. Een pneumatologische christologie is niet per definitie een exclusieve Geest-christologie.

Gebruik makend van deze definities kunnen we Schoonenbergs uitgangspunten als volgt formuleren: de bijbelse Geest-christologie is een volledige christologie; de dogmatische Logos-christologie is geen pneumatologische christologie. Schoonenberg wil uitgaan van de Geest-christologie omdat die een aantal voordelen heeft ten opzichte van de Logos-christologie: zij maakt Jezus als mens voor ons herkenbaar en plaatst Jezus in één lijn met de gelovigen in wie de Geest werkt.¹²

Deze stellingen zijn voor velen overtuigend. Verschillende theologen hebben daarom een Geest-christologie

⁹ Schoonenberg, *De Geest*, o.c., 42, 55, 57, 63, 129.

¹⁰ Ibid., 41, 43.

¹¹ Ibid., 27.

¹² Ibid., 41-42.

ontwikkeld als alternatief voor de Logos-christologie.¹³ Maar die kant gaat Schoonenberg niet op. Daarvoor weet hij zich te zeer verbonden met de kerkelijke leertraditie.¹⁴ Bovendien is er een belangrijk bijbels gegeven dat hem er van weerhoudt deze weg in te slaan. In het Nieuwe Testament bestaan Geest-christologie, Woord-christologie en Zoon-christologie naast elkaar. Schoonenberg meent dat een *bijbelse* Geest-christologie en een *bijbelse* Logos-christologie elkaar niet uitsluiten.¹⁵ Het is de latere *dogmatische* Logos-christologie die de Geest-christologie heeft verdrongen.¹⁶ Daarom probeert hij de bijbelse Geest-christologie en de bijbelse Logos-christologie met elkaar te verbinden.¹⁷ Waar de klassieke Logos-christologie Jezus Christus primair en exclusief vanuit het Woord verstaat, wil Schoonenberg Jezus Christus primair, maar niet exclusief vanuit de Geest verstaan.

De dogmatische synthese van de bijbelse Geest-christologie en de bijbelse Logos-christologie die

¹³ H. Berkhof, *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1993⁷ (1973¹), 265-333; G.W.H. Lampe, *God as Spirit. The Bampton Lectures* 1976, Oxford 1977; G.C. van de Kamp, *Pneuma-christologie: een oud antwoord op een actuele vraag? Een dogma-historisch onderzoek naar de preniceense pneuma-christologie als mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg en Loofs en in de meer recente literatuur*, Amsterdam 1983; Friedrich Mildenerberger, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 3, *Theologie als Ökonomie*, Stuttgart 1993, 111-191; Ulrike Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 84), Göttingen 1998, 350-366; G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen 2000, 425-545.

¹⁴ Schoonenberg, *De Geest*, o.c. 43, 178.

¹⁵ Ibid., 64-70.

¹⁶ Ibid., 55-57.

¹⁷ Ibid., 133-135.

Schoonenberg ontwerpt, ziet er globaal als volgt uit. God, de volheid van zijn,¹⁸ wordt een God van mensen in zijn handelen in de geschiedenis van het verbond.¹⁹ De tegenwoordigheid en het handelen van God worden in het Oude Testament benoemd als Woord en Geest, en deze worden later voorgesteld als ‘uitbreidingen’ van God.²⁰ Dit Woord van God wordt mens in heel het leven van Jezus Christus,²¹ en in en door het leven van deze mens wordt dit Woord van God de Zoon van God.²² De Geest van God schept de unieke mens Jezus en de gave van de Geest bij de doop maakt hem tot de Zoon van God.²³ Na zijn verheerlijking geeft Jezus Christus de Geest van God als zijn Geest. De Geest van God is nu de Geest van Christus geworden, die werkt in het leven van de gelovigen.²⁴ Het belangrijkste verschil met de dogmatische Woord/Zoon christologie is dat het Woord dat in Jezus vlees wordt, vóór het leven en de verheerlijking van Jezus nog niet de eeuwige Zoon is, de tweede persoon in de drie-ene God. Jezus wordt de eeuwige Zoon in en door zijn leven en opstanding.²⁵ Deze visie heeft ingrijpende gevolgen in de triniteitsleer. Zij impliceert dat de Vader zelf verandert in zijn relaties tot de Zoon en tot de Geest. Het wezen van God verandert echter niet, God is en blijft de volheid van zijn.²⁶

¹⁸ Schoonenberg, *De Geest*, o.c., 105, 107, 117.

¹⁹ Ibid., 150-151.

²⁰ Ibid., 52, 60, 193.

²¹ Ibid., 70.

²² Ibid., 94-101, 166-168.

²³ Ibid., 22-32, 168-169.

²⁴ Ibid., 37-40, 169-172.

²⁵ Op dit centrale punt stemt Schoonenbergs christologie overeen met die van Berkhof. Zie P. Schoonenberg, Berkhof en het Credo, in E. Flesseman-van Leer et al. (eds.), *Weerwoord. Reacties op Dr. H. Berkhof's 'Christelijk Geloof'*, Nijkerk 1974, 127-135. Vgl. Van de Kamp, *Pneuma-christologie*, o.c., 216-220.

²⁶ Schoonenberg, *De Geest*, o.c., 105-106, 151, 159.

In hoeverre volgt Rikhof nu Schoonenberg in de christologie? Op deze vraag heb ik geen direct antwoord kunnen vinden, maar wel enkele duidelijke aanwijzingen. De eerste is dat Rikhof persoon en werk van Jezus Christus primair benadert vanuit diens relaties tot de Vader en tot de Geest.²⁷ Op zichzelf past dit heel goed in een Geest-christologie.²⁸ Wanneer hij vervolgens de discussies bespreekt die tot de belijdenis van Nicea-Constantinopel hebben geleid, merkt hij op dat het hier ging om de relatie tussen de Vader en de Zoon, en hij stelt dan dat deze relatie alleen door de term 'wezenseenheid' diep genoeg kon worden gepeild.²⁹ Dat betekent mijns inziens dat de term 'wezenseenheid' nooit kan worden gebruikt om de relatie tussen de Vader en de Zoon, en daarmee het verschil tussen beiden, te ontkennen. 'Wezenseenheid' doelt op een identiteit bij blijvende niet-identiteit, een indirecte identiteit.³⁰

Een tweede aanwijzing is Rikhofs lezing van Johannes 1.³¹ Rikhof gebruikt Johannes 1 niet om de dogmatische

²⁷ Rikhof, *Die in ons wonen*, o.c., 113, 118, 123.

²⁸ Geest-christologie is relationele christologie; Van de Kamp, *Pneuma-christologie*, o.c., 261; Link-Wieczorek, *Inkarnation oder Inspiration*, o.c., 247; Michael Press, *Jesus, der Christus des Geistes*, in *Evangelische Theologie* 64/4 (2004), 308-309.

²⁹ Rikhof, *Die in ons wonen*, o.c., 126, 128-129.

³⁰ Het is moeilijk om hier de geschikte denkmiddelen voor te vinden. De term 'eenheid van wezen' kan gemakkelijk niet-relationeel worden verstaan. Het zou goed zijn als wij de 'identiteit bij blijvende niet-identiteit' tussen de Vader en de Zoon met andere termen zouden kunnen uitdrukken dan met de termen 'wezen' en 'wezenseenheid'. Dit neemt niet weg dat zij in het denkkader van de kerkvaders met deze term kon en moest worden uitgedrukt. Vgl. J. Muis, *De Schrift, het dogma en de dogmatiek*, in *HTS Theological Studies* 49/3 (2003), 862-871.

³¹ Rikhof, *Die in ons wonen*, o.c., 101-111. Terwijl Schoonenberg zich concentreert op de vraag naar wat voor werkelijkheid de term 'het Woord' in Johannes 1 verwijst (een hypostase? een persoon? de Zoon?), vraagt Rikhof wat deze term *betekent* in de context van het hele 'gedicht'.

Logos-christologie te onderbouwen, maar ook niet om haar te deconstrueren, zoals Schoonenberg doet. Hij geeft een lezing die zowel met een Geest-christologie als met een Logos-christologie verenigbaar is. Dit suggereert dat de keuze tussen een Geest-christologie en de dogmatische Logos-christologie niet kan worden beslist aan de hand van Johannes 1. Ik meen dat deze suggestie juist is.

Een laatste aanwijzing is Rikhofs uitleg van de betekenis van Nicea-Constantinopel. Hij legt er de nadruk op dat ook degenen die hier veroordeeld werden gelovige christenen waren. Dit laat zien dat er voor de gelovigen niet een rechte lijn loopt van de Schrift naar het credo.³² De belijdenis van de vleeswording is nooit vanzelfsprekend. Volgens Rikhof ligt de weerbarstigheid van deze belijdenis echter niet in de mythologische voorstelling of in de essentialistische begripsmatigheid, maar in God die anders blijkt te zijn dan wij dachten, niet ongewoon, maar ongewoon gewoon, zo gewoon dat hij als mens onder ons kan zijn.³³ Uit deze aanwijzingen maak ik op dat de dogmatische Logos-christologie voor Rikhof geen vanzelfsprekendheid is. Maar nergens stemt hij in met de stelling van Schoonenberg dat de Woord/Zoon-christologie niet pneumatologisch kan zijn.

Het andere uitgangspunt van Schoonenberg, dat de bijbelse Geest-christologie volledig is, vind ik zelf niet overtuigend. De Geest-christologie heeft niet alleen voordelen, maar ook enkele tekorten. Geest is in de bijbel primair 'leven', 'adem', 'wind', 'kracht', 'vuur'. Dit zijn geen persoonlijke beelden. Een Geest-christologie, waarin deze beelden centraal staan, kan niet uitdrukken dat in Jezus Christus God zelf in een persoonlijk tegenover tegenwoordig is,³⁴ zelf aan ons mensen

³² Rikhof, *Die in ons wonen*, o.c., 106, 111, 125. Vgl. Riemer Roukema, *Jezus, de gnosis en het dogma*, Zoetermeer 2007, 218-259.

³³ Rikhof, *Die in ons wonen*, o.c., 9, 15, 17, 111.

³⁴ Wilfried Joest, *Dogmatik. Band I: Die Wirklichkeit Gottes*, Uni-Taschenbücher 1636, Göttingen 1995⁴ (1984¹), 234-236.

handelt als nergens anders,³⁵ en zichzelf aan ons openbaart.³⁶ Met ‘God zelf’ bedoel ik ook: God als persoon. Dit lijken mij wezenlijke momenten in het bijbels getuigenis over de Zoon en in de ervaring van het geloof. Daarom zie ik geen reden om – zoals Schoonenberg doet – uit te gaan van de ‘zuivere’ bijbelse Geest-christologie³⁷ en de Logos-christologie zo te interpreteren dat zij daarmee overeenstemt. Het lijkt mij beter om te veronderstellen dat de Logos-christologie iets wil zeggen dat de Geest-christologie niet volledig kan uitdrukken.

Ook de uitwerking van Schoonenberg is niet zonder problemen. Zij leidt tot de stelling dat God, die wezenlijk volheid van zijn is, pas door zijn omgang met mensen Vader wordt.³⁸ Als er geen pre-existente, eeuwige Zoon is, is er blijkbaar ook geen eeuwige Vader. Neemt Schoonenberg dan een niet-relationeel goddelijk wezen aan, ‘voorafgaand’ aan de God van mensen? Mijn bezwaar is niet dat Schoonenberg God ‘volheid van zijn’ noemt. God is inderdaad volmaakt. Maar het wezen van God kan niet iets anders zijn dan zijn Vaderschap, zijn Zoonschap en zijn Geest-zijn. God is volmaakt als Vader,

³⁵ Hans Joachim Kraus, *Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss systematischer Theologie*, Neukirchen 1975, 246, 263, 267.

³⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 124-131. Het argument van Pannenberg en Barth dat Gods zelfopenbaring in Jezus Christus de wezenseenheid van de Zoon met de Vader impliceert, omdat God alleen God kan openbaren, wordt bestreden door Van de Kamp (*Pneuma-christologie*, o.c., 253-256) en Link-Wieczorek (*Inkarnation oder Inspiration*, o.c., 270). Volgens Van de Kamp kan ook in een Geest-christologie worden uitgedrukt dat God in Jezus Christus zelf tegenwoordig is en zichzelf openbaart (*Pneuma-christologie*, o.c., 261-262). Zowel Van de Kamp (255) als Link-Wieczorek (*Inkarnation oder Inspiration*, o.c., 271, 358, 366) zien Gods openbaring in Jezus Christus niet als exclusief.

³⁷ Volgens Schoonenberg wordt de ‘zuivere’ Geest-christologie ‘doorkruist’ door andere christologische voorstellingen; *De Geest*, o.c., 28, 34, 47, 68, 93. Waarom ‘doorkruist’?

³⁸ *Ibid.*, 151, 159, 160, 176.

Zoon en Geest. Een andere volmaaktheid dan deze relationele volheid kent het credo niet.

De twee uitgangspunten van Schoonenberg zijn dus minder plausibel dan ze op het eerste gezicht lijken. De Geest-christologie is niet volledig, en het is geen uitgemaakte zaak dat een Woord/Zoon-christologie niet pneumatologisch kan zijn. Dit nodigt er toe uit om te vragen naar andere mogelijkheden om Logos-christologie en Geest-christologie met elkaar te verbinden dan die Schoonenberg heeft geboden. Aanzetten in die richting zijn gegeven door onder anderen Kasper,³⁹ Kraus,⁴⁰ Joest,⁴¹ Rosato,⁴² Moltmann,⁴³ Beker en Hasselaar⁴⁴ en Coffey.⁴⁵ Al veel eerder was een aanzet gegeven door Calvijn. Calvijn biedt een Logos-christologie die voluit pneumatologisch wil zijn. Op zijn bijdrage wil ik tot besluit kort de aandacht vestigen.

We zouden kunnen zeggen dat Calvijn de naturen van Christus pneumatologisch probeert uit te leggen.⁴⁶ Zo zegt hij

³⁹ Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1992¹¹ (1974¹), 270-322.

⁴⁰ Kraus, o.c., *Reich Gottes*, 245-288.

⁴¹ Joest, o.c., *Dogmatik I*, 234-242, 289-291.

⁴² Philip J. Rosato, Spirit Christology: Ambiguity and Promise, in *Theological Studies* 38 (1977), 444-447. Vgl. Philip J. Rosato, Spirit-Christology as Access to Trinitarian Theology, in Miroslav Volf, Michael Welker (eds.), *God's Life in Trinity*, Minneapolis 2006, 169-174.

⁴³ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 81-110, 129-137; Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 92-171.

⁴⁴ E.J. Beker, J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 4: Over de heilige Geest en de sacramenten*, Kampen 1987, 49-54.

⁴⁵ David Coffey, The Theandric Nature of Christ, in *Theological Studies* 60 (1999), 423-430.

⁴⁶ Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 130 n. 15. Ik volg in het volgende de beschrijving van Krusche.

dat de vleeswording niet alleen het werk van de eeuwige Zoon is, maar ook van de Geest. In de ontvanging wordt de mens Jezus geheiligd door de Heilige Geest; hij is de nieuwe mens, dankzij en door wie zondaren wedergeboren en geheiligd kunnen worden.⁴⁷ Calvin stelt de vraag of de doop met de Geest daar nog iets aan toevoegt. Hij kan dan niet zeggen, zoals Schoonenberg, dat Jezus daardoor meer Zoon of meer mens wordt, omdat hij niet modern denkt in termen van menselijke ontwikkeling, maar klassiek in termen van menselijke natuur. Maar hij zegt wel dat de doop met de Geest meer is dan een openbaring aan anderen, en ook voor Jezus zelf een echte verandering betekent. Jezus ontvangt hier nieuwe kracht van de Geest die nodig is voor zijn openbare ambtswerk.⁴⁸ Calvin kan zelfs zeggen dat de mens Jezus hierdoor zekerder is geworden van zijn roeping.⁴⁹ In dit opzicht markeert de doop met de Geest wel degelijk een voortgang in Jezus' leven. Calvin beschouwt dit leven echter nooit los van het werk van Christus, van zijn middelaarsambt dat is gericht op anderen. Jezus ontvangt de Geest om die aan de gelovigen te kunnen geven en om hen te laten delen in de Geest die hij zelf ontvangen heeft.⁵⁰ In de laatste editie van de *Institutie* (1559) gaat Calvin niet direct van de bespreking van Jezus' persoon over naar de bespreking van zijn verzoenend werk. Daar tussenin plaatst hij een afzonderlijk hoofdstuk met een nadere uitwerking van het ambt van Christus als profeet, priester en koning.⁵¹ Jezus is precies daarom de Christus,

⁴⁷ Krusche, *Das Wirken*, o.c., 133.

⁴⁸ Ibid., 134, 136.

⁴⁹ Ibid., 137 n. 60.

⁵⁰ E.J. Beker, J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 3: Christologie*, Kampen 1981, 62.

⁵¹ J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, II.15. In de eerste editie (1536) noemt Calvin de ambten van priester en koning bij de behandeling van de naam Christus in de uitleg van het credo. Zie J. Calvin, *Christianae religionis Institutio 1536*, P. Barth, W. Niesel (eds.), *Opera Selecta I*, München 1926, 82; J. Calvin, *Institutie 1536*,

omdat hij met de Geest is gezalfd tot de vervulling van dit drievoudige ambt. En wij worden christenen genoemd omdat wij door dezelfde Geest delen in dit ambt. Dat betekent allereerst dat Christus onze profeet, priester en koning wordt. Wij komen dus in een bepaalde relatie tot Christus te staan. Maar dat is nog niet alles. Wij delen hierdoor ook in dit ambt van Christus en gaan op onze plaats en op onze wijze profetisch, priesterlijk en koninklijk leven. Met behulp van het schema van de drie ambten laat Calvijn zien dat het leven van de gelovigen met Jezus Christus verbonden is door dezelfde werking van dezelfde Geest, terwijl het verschil tussen Christus en de gelovigen bewaard blijft. Het is deze functie van de ambtenleer die Calvijns christologie pneumatologisch maakt.

Er is nog een ander element dat Calvijns christologie pneumatologisch maakt. Door zijn aandacht voor het werk van de Geest en de ambten van Christus wordt Calvijns spreken over de naturen van Christus dynamisch. De naturen van Christus kunnen niet worden verstaan los van wat hij doet.⁵² De mens Jezus ontvangt de Geest, de eeuwige Zoon Jezus Christus geeft de Geest. Dit betekent dat Jezus' bijzondere mens-zijn daarin bestaat dat hij de Geest ontvangt, en dat zijn bijzondere Zoonschap daarin bestaat dat hij (met de Vader) de Geest geeft. We kunnen hier spreken van een pneumatologische uitleg van de tweenaturen-leer.⁵³

vertaling W. van 't Spijker, Kampen 1992, 84. Vgl. E. Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam 1935, 48-51.

⁵² Emmen, *De Christologie van Calvijn*, o.c., 51.

⁵³ Zonder verwijzing naar Calvijn, maar helemaal in diens geest wil J.M. Hasselaar van hieruit het dogma van Chalcedon verstaan: "Als de strekking van de chalcedonensische belijdenis samengevat wordt in de eenvoudige gelijkstelling 'deze mens is God', dan acht ik dit het deels rationalistische, deels sacrale misverstand, waartegen b.v. de Islam stormloopt. Het is niet ongelijk aan het misverstand van de zgn. letterlijke inspiratie in de Schriftleer. Dan is verduisterd, dat de gelijkstelling als indirecte identiteit een pneumatologisch geheimenis is. Wie is deze mens? Degene door wie en om wiens wille de heilige

We zouden hier nog een stap verder kunnen gaan dan Calvijn. We zouden Jezus' mensheid en godheid pneumatologisch kunnen uitleggen zonder het problematische begrip 'natuur' te gebruiken.⁵⁴ We kunnen uitgaan van de zalving van Jezus met de Geest door de Vader om zijn mensheid te benaderen. We kunnen uitgaan van de zalving van de gelovigen met de Geest door Jezus Christus om zijn godheid te benaderen. Wie zo de Geest *ontvangt* als Jezus Christus moet wel volledig en bijzonder mens zijn, en wie zo de Geest *geeft* als Jezus Christus moet wel volledig en bijzonder God zijn. Langs deze lijnen kan een pneumatologische christologie worden gezocht die ook voluit Logos-christologie is, en die recht doet aan de godheid en mensheid van Christus, zonder dat de vraag, hoe een goddelijke natuur met een menselijke natuur verbonden kan zijn, centraal komt te staan.

Het lijkt mij de moeite waard om deze mogelijkheden van pneumatologische christologie nader te onderzoeken. Ik ga daarbij graag te rade bij mijn rooms-katholieke vakbroeders en vakzusters. Herwi Rikhof heeft voor zijn protestantse collega's de schatten van zijn eigen traditie ontsloten, met name die van Thomas. Als teken van dank wil ik mijn verhaal afronden met een tekst die behoort tot de schatten van mijn protestantse traditie, en die prachtig samenvat waar het in een pneumatologische christologie om gaat, namelijk Zondag 12 van de Heidelbergse Catechismus:

Geest zijn scheppend werk doet. Wie is deze God? Degene, die zijn almacht als heilsmacht bewijst door de heilige Geest. Waar ik naar tast is de tweenaturen-leer te verstaan als hartstuk in de pneumatologie." J.M. Hasselaar, Geloofsgesprek over de zoon van God en God de Zoon, in E. Flesseman van Leer et al., *Wie toch is Jezus van Nazareth? De christologie in discussie*, 's Gravenhage 1985, 116.

⁵⁴ Vgl. voor de problematiek van het begrip 'natuur' V. Brümmer, *Ultiem Geluk. Een nieuwe kijk op Jezus, de verzoening en de Drie-eenheid*, Kok 2005, 121, 125, 150-153.

Vraag: Waarom wordt de Zoon van God Christus, dat is Gezalfde genoemd?

Antwoord: Omdat hij door God de Vader gesteld en met de Heilige Geest gezalfd is tot onze hoogste Profeet en Leraar [...], tot onze enige Hogepriester [...], en tot onze eeuwige Koning [...].

Vraag: Waarom wordt gij een christen genoemd?

Antwoord: Omdat ik door het geloof een lidmaat van Christus ben en daardoor deel heb aan zijn zalving; opdat ik zijn Naam belijd en mijzelf als een levend offer aan Hem geef; met een vrij en goed geweten in dit leven tegen de zonde en de duivel strijd en hierna in eeuwigheid met Hem over alle schepselen zal heersen.

**DE HEILIGE GEEST EN DE MORELE
AUTONOMIE**
**Enkele beschouwingen bij de *lex nova* in Thomas’
*Summa Theologiae***

Karl-Wilhelm Merks

In juli 2010 vond in de oude conciliestad Trente een groots congres plaats, “Catholic Theological Ethics in the World Church”. Meer dan 600 katholieke moraaltheologen, mannen en vrouwen, namen er aan deel. Tijdens dat congres werd mij de eer, of het lot, toebedeeld, bij een van de officiële diners aan het hoofd van de tafel, tussen twee aartsbisschoppen geplaatst te zijn. Het was een gezellige avond, daar niet van, het eten was goed, de tafelgesprekken plezierig en gecultiveerd.

Op een gegeven moment kwam een van mijn burens kort, en quasi tussendoor, te spreken over een in de moraaltheologie *hot item*, het thema van de autonome moraal, een door het kerkelijke gezag evenzeer gewantrouwd als door het gros van de moraaltheologen in theorie en praktijk aanvaard en verdedigd moraalmodel. Mijn buurman vond dat morele autonomie iets suggereerde, wat niet kon. *Au fonds* zou de basis van moraal altijd een laatste, ultieme heteronomie zijn, Gods wil en gebod.

Ik vroeg me meteen af hoezo Gods wil en gebod per se heteronomie zou betekenen, en heb ook wel een zachte poging gedaan om mijn visie van het niet-heteronome karakter, zelfs en juist van de wil van God en zijn geboden, uit te leggen. Of dat een duurzaam succes werd, weet ik niet, ik denk eerder van niet. Want een moraalvisie met de naam ‘autonoom’ is tot op de dag van vandaag het voorwerp van grondige misverstanden, met consequenties uiteraard niet alleen voor hardleerse

moraaltheologen, maar ook voor het morele gezag van de kerk in kerk en samenleving.

Dat idee van Goddelijke heteronomie heeft naar mijn mening verschillende oorzaken, waar ik in mijn eerste punt bij wijze van hypothese kort op zal ingaan (1). Vervolgens schets ik in mijn hoofddeelte hoe Thomas van Aquino het vermeende heteronome karakter van moraal naar een door God gegronde autonomie weet te vertalen (2). Tenslotte (3) kom ik tot enkele conclusies voor het hedendaags theologisch spreken over autonomie.

1. Waaronder behoefte aan morele heteronomie

Als *sociologische feiten* zijn alle morele normen in eerste instantie heteronoom, net als andersoortige, niet-morele voorschriften, zoals zeden, rechtsorde, fatsoensregels, mode, beroepsethiek, codes van fairness, etc. Ze leggen zich ons 'van buiten' op als reeds bestaande regels, die we accepteren of die wij kunnen weigeren. Ook in *pedagogisch opzicht* leren we moraal allereerst van buiten. Ons wordt gezegd: dat is goed, dat is kwaad, dat moet je doen, zo iets doe je niet.

Gaandeweg leren we echter te differentiëren binnen datgene wat wij in onze socialisatie gedwongen of spontaan verinnerlijkt hebben. We leren het verschil te zien tussen morele en andere regels, we leren te vragen naar de redenen voor bepaalde regels, ons af te vragen wat de argumenten zijn voor hun geldigheid en verplichtende kracht.

We leren ook, dat al die regels als zodanig ooit door de menselijke gemeenschap opgestelde regels zijn. Dat feit lijkt me onbetwifelbaar voor een historisch geschoolde geest. Het probleem is daarom ook niet deze historische contingentie. De moreel relevante vraag is of we hier te maken hebben met willekeurige beslissingen, die ook anders zouden kunnen luiden, of dat er in dit geheel van normen en regels minstens elementen zitten van onwillekeurigheid, van iets dat zó en niet

anders kan, en dat dus ook niet door nieuwe beslissingen veranderd mag worden.

Wat we moraal noemen, lijkt ons van dien aard: het geldt eigenlijk altijd, overal en voor iedereen – minstens in strikt vergelijkbare situaties. Dat wil zeggen: moraal is niet ons maaksel, maar ze is het richtsnoer dat aan ons maken en doen altijd al voorafgaat, heteronomie dus, zou je kunnen zeggen. En daarmee een bewijs dat het ideaal van autonomie, dat in onze tijd als een van de sleutelwoorden van het menselijk zelfverstaan geldt, moreel gezien slechte kaarten heeft.

Wat voor moraal in het algemeen lijkt te gelden, geldt dan a fortiori voor de moraal*theologie*. Want wat zou er anders overblijven van het oude idee, dat moraal en morele wetten Gods wil vertegenwoordigen, en dus geen mensenwerk zijn? De bewering van heteronomie is dus als het ware een Mene Tekel aan de muur van de moderniteit, dat zegt dat autonomie als te licht bevonden beschouwd moet worden.

Maar is deze voorstelling van zaken juist, en waar komt zij vandaan? Zeker, de reden voor het afwijzen van morele autonomie heeft haar wortels in de gelovige overtuiging dat Gods wil de maatstaf is van datgene wat behoort; en in de overtuiging, dat de Heilige Schrift, het Oude en het Nieuwe Testament, dat Traditie en Leergezag van de kerk – om het even bij de katholieken te houden – de legitieme plaatsen zijn, waar wij ons met Gods wil en gebod geconfronteerd zien. Wat anders dan gehoorzaamheid zou daar dan het gelovige antwoord op zijn!

Dit beeld van Gods geboden vertoont echter niet alleen strikt *theologische* trekken. Er zit er ook een behoorlijk stuk gewone sociale ideeëngeschiedenis en praktijk in. De voorstelling van God als absolute wetgever en de geboden als directe uitdrukking van zijn wil, waaraan we gehoorzaamheid zijn verschuldigd, is als het ware een soort parallel aan het positivisme van een absolutistische heerser. De Heilige Schrift als een document, waarin deze wil zonder ‘wenn und aber’ ons wordt voor- en opgelegd, wijst in dezelfde richting, evenals een

natuurrecht, waarin natuur als een soort tweede boek wordt verstaan, dat eveneens Gods wil openbaart, waarmee niet te marchanderen valt. Sprekende voorbeelden levert de kerkelijke houding ten opzichte van geboorteregeling en kunstmatige fertilisatie. En tenslotte past ook de opvatting van het kerkelijk leergezag als een *a limine* niet verder discutabele autoriteit in deze positivistische lijn.

Dit alles bij elkaar, en dan nog eens in combinatie met een bepaalde voorstelling van de zondigheid van ons bestaan, die het kennen van het goede, en zeker de wil om het goede te doen, behoorlijk verstoort, leidt tot een moraalbegrip waar autoriteiten en een rond het gezag cirkelend maatschappijbeeld de kern van uitmaken. Dat in deze visie de krenkingen van het katholiek-kerkelijk zelfbewustzijn door zowel de Reformatie als door de moderne Verlichting een belangrijke rol hebben gespeeld, zij hier alleen vermeld.

Maar is heteronomie werkelijk een passende karakterisering van wat God van ons verwacht, en hoe Hij ons dat laat weten? Moet theonomie, de wet van God, worden verstaan in de modaliteit van heteronomie, of is zij ook leesbaar in de lijn van de autonomie van de mens? Een model voor deze tweede opvatting vinden wij mijns inziens – uiteraard in middeleeuwse terminologie – bij Thomas van Aquino, een theoloog van een tijd vooraf aan al deze ontwikkelingen van absolutisme, Reformatie en Verlichting. Hierover nu in mijn tweede deel.

2. Moraal als morele autonomie van Godswege

Mijn stelling is: morele autonomie is gave en opgave, de mens door God met de schepping toebedeeld, en in haar verwerkelijking door de genade van de Heilige Geest begeleid en bevestigd.

De meest formele tekst, waar Thomas deze thematiek aan de orde stelt, is het lex-traktaat in de *Prima Secundae* van zijn *Summa Theologiae* (I-II, qq. 90-108). Ik zal de hoofdlijnen

van dit traktaat in het kort memoreren (2.1.) en dan de mijns inziens meest belangrijke aspecten voor een theologisch gegrond autonoom moraalbegrip uiteenzetten (2.2.).

2.1. Systematiek van het thomistisch lex-traktaat

Het traktaat *De lege* is een imposante onderneming van Thomas, om het geheel van normen en de grond en aard van hun verplichtend karakter systematisch in een ‘Gesamtbild’ te integreren. Ik schets hier de punten, die we voor het vervolg nodig hebben.¹

Grond en kader van alle normen en wetten is de Eeuwige Wet, de *lex aeterna*, die – aldus Thomas – niets anders is dan het plan van de ordening en leiding van alle dingen door de Goddelijke Wijsheid, de *ratio gubernationis rerum in Deo* (q. 91 a. 1). Aan deze *lex aeterna* participeert de mens op dubbele wijze, naast de – passieve – wijze van geleid worden, die voor alle creatuur geldt, op een voor de mens specifieke, actieve wijze. Dankzij zijn rede, zijn beslissingsvrijheid en eigen macht is hij als beeld van God net als God oorsprong van zijn eigen doen en laten en kan en moet zo zelf de taak van ordening van zijn leven overnemen (vgl. I-II prol).

Voor deze specifieke participatie van de mens aan Gods ordenende wijsheid staat bij Thomas de Natuurlijke Wet,

¹ Voor een uitvoerige uiteenzetting vgl. o.a. K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen“ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978; idem, *Naturrecht als Personrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin*, in: M. Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 28-66. M.b.t. Thomas als moraaltheoloog: idem, *Thomas von Aquin*, in: K. Hilpert (Hg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Freiburg, verschijnt bij Herder in 2011.

de *lex naturalis*. Dit overigens met verwijzing (q. 91 a. 2, *sed contra*) naar Romeinen 2,14, waar zelfs het begrip ‘autonoom’ voorkomt: “Wanneer de heidenen, die de wet niet hebben, uit zichzelf (*physei*) doen wat de wet verlangt, zijn zij zich zelf tot wet (*heautois eisin nomos*).” De *lex naturalis* zegt de mens, dat het goede datgene is, wat hij moet doen, en het kwade dat wat hij niet moet doen (*bonum faciendum, malum vitandum*: q. 94 a. 2). In de *lex naturalis* komen aldus passiviteit en activiteit op een bijzondere manier tot eenheid. De binding door het goede is namelijk van dien aard, dat de mens van de ene kant door het weten van goed en kwaad als zijn handelingswet onontkoombaar is gebonden. Anderzijds is deze binding in die zin open, dat de mens zelf tevens moet uitvinden *wat* goed is. Wat God aan de mens mededeelt, zijn niet de *morele inhouden*, maar het *licht*, waarmee de rede in staat wordt gesteld, om goed en kwaad te onderscheiden. De verwijzing naar Psalm 4,7 in verband met de *lex naturalis* (q. 91 a. 2 c.) is daarom beslist programmatisch: “Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?” (Velen zeggen, wie toont ons het goede?). Wanneer de psalmist op die vraag als antwoord geeft: “Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine” (Gij heeft over ons doen opgaan het licht van uw aanschijn), bedoelt hij volgens Thomas dat het licht van de natuurlijke rede, die ons goed en kwaad doet onderscheiden, niets anders is dan de ‘impressie’, de storting van het goddelijk licht in ons (“quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis”).

Moraal is op die manier voor Thomas “vivere secundum rationem”, volgens de rede leven, en dat betekent ook: de mens wordt zelf op zoek gestuurd naar het waarachtig goede in het algemeen en in elke situatie. Die zoektocht formuleert Thomas als opdracht en tevens mogelijkheid en macht van de mens, om voorzorg te treffen voor zichzelf en de medemens (“sibi ipsi et aliis providens”: q. 91 a. 3). Deze opdracht tot het zorgen voor en het ordenen van het eigen leven

wordt in het vervolg fijnzinnig als het verband tussen de *lex naturalis* en de *lex humana* nader uitgewerkt, in een lijn, die van de meest algemeen verplichtende principes doorgetrokken wordt tot in de meest concrete regelingen van menselijke wetgeving, die nu volstrekt het werk van de inventiviteit van de mens zijn.

Het criterium voor de legitimiteit van het geheel is altijd de binding door het goede (“bonum faciendum, malum vitandum”: q.94 a.2), die echter tevens, goed bezien, zelfbinding – auto-nomie – is, vrije beaming van het goede. Op die manier lukt het Thomas dus, alle menselijke eigen normativiteit in een lijn met Gods plan en ordening te verstaan – de mens geroepen om zelf orde te scheppen in een eigenverantwoordelijke uitvoering van die roeping.²

Tot hier toe zijn er, naar mijn mening, goede redenen, om deze zienswijze in de lijn van wat wij zedelijke autonomie noemen, te verstaan. Maar er ontbreekt nog een punt waarop wij nu onze aandacht moeten richten. Het lex-traktaat is namelijk met *lex aeterna*, *naturalis* en *humana* nog niet aan zijn einde gekomen. Zijn afronding vindt het pas door de uitvoerige beschouwing van wat Thomas de *lex divina* noemt, de Goddelijke Wet, zoals geopenbaard in het Oude en Nieuwe Testament. Beide worden door Thomas – vooral het Oude Testament met acht, maar ook het Nieuwe met drie *quaestiones* – uitvoerig behandeld (98-108).³ Stoten we hier niet op grenzen voor elke autonomiegedachte? Gaat het hier niet over de wet van God en niet de zelfwetgeving door de mens? Dat juist het

² Vgl. ethiek als orde *scheppen* door de rede: *In EN*, nr.11.

³ Voor het volgende lijkt het mij van belang, ondanks alle verwantschap van de *lex nova* met het volgende genadetraktaat toch de door Thomas zelf voorgestelde samenhang van het lex-traktaat te onderstrepen (anders dan de in deze kwestie minder besliste O.-H. Pesch, die in de inleiding tot deel 13 van de *Deutsche Thomas-Ausgabe* (7 vv.) het zinvolle van de indeling van deel 14 van de *DThA* (106-114) verdedigt).

tegenovergestelde het geval is – juist een ultieme bevestiging van autonomie – zal ik nu in mijn tweede punt aantonen.

2.2. *Lex divina en zedelijke autonomie – autonomie theologisch gezien*

Op het eerste gezicht staat de erkenning van een ons gegeven goddelijke wet haaks op het idee van autonomie. Dat geldt zowel voor het Oude Testament, dat tot de gezagsteksten ook van de christelijke traditie blijft behoren, als ook voor het Nieuwe. Een dergelijke visie bepaalt vaak officiële-kerkelijke documenten. Toch, denk ik, heeft men niet goed zijn Thomas gelezen. Ik noem de hoofdpunten waarmee Thomas volgens mij de sleutels biedt tot een autonomie-vriendelijke lectuur.

Een continue lijn tussen de verschillende wetsoorten

De bijbelse openbaring betekent voor Thomas geen ruptuur met het natuurlijke morele weten, maar wordt in het verlengde ervan gelezen. Dat toont in ons traktaat reeds het feit aan, dat ze even als de andere wetsoorten in het kader van de *lex aeterna* wordt geplaatst. Ze is deel van het grote plan van de Goddelijke wijsheid en voorzienigheid.

Het leidinggevend idee hierbij is niet dat van bevel en gehoorzaamheid, maar van instructie door God en het leerproces van de mens. Het “Deus, qui nos instruit per legem” van de proloog bij *quaestio* 90 geldt evenzeer voor de *lex naturalis* als ook, en zelfs met name, voor de *lex divina*.⁴ Ook in de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament speelt de

⁴ Dit geldt evenzeer als het omgekeerde: dat namelijk ook het “et (nos) adiuvat per gratiam” (q. 90, prol.) niet pas in de *lex nova* het geval is. Vgl. Dalmazio Mongillo, *Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott*, in Klaus Demmer, Bruno Schüller (Hg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in Diskussion*, Düsseldorf 1977, 55-77, vooral 69vv.

gedachte van de wet als pedagoog (*lex paedagogus*: bijv. q. 106 a. 3) een belangrijke rol.

Met het idee dat er in de Schrift tussen morele, ceremoniële en juridische voorschriften moet worden onderscheiden, wordt het voor Thomas mogelijk, ook bij de *lex divina* de altijd geldende *praecepta moralia*, uitgespeld in de decaloog, te onderscheiden van de tijdsgebondenheid en de ‘positiviteit’ van de andere voorschriften, te weten de rituele en rechtsvoorschriften (*praecepta caeremonialia* en *iudicialia*) van het Oude Testament.

Dat verschil zal *mutatis mutandis* in het Nieuwe Testament terugkomen, waarin eveneens tussen *moralia* en datgene wat aan deze toegevoegd is, wordt onderscheiden. Wat de *moralia* betreft, aldus Thomas uitdrukkelijk (q. 108 a. 2), voegt de Nieuwe Wet niets aan de Oude Wet toe. Wat er wel aan wordt toegevoegd zijn voorschriften, die het geloof betreffen: als introductie in het geloofsleven, en als uiting en consequentie ervan (q. 108 a. 1).

Omdat nu echter de morele wetten van het Oude Testament met de moraal van de *lex naturalis* overeenkomen, en het Nieuwe Testament aan morele voorschriften niets inhoudt dat boven het Oude Testament resp. de *lex naturalis* uitgaat (q. 107 a. 3 ad 2; q. 108 a. 2), wordt, wat de moraal betreft, een lijn getrokken van de *lex naturalis* tot de *lex nova*.

En dat betekent: qua morele plichten valt er een fundamentele eenheid tussen alle mensen en dus ook heidenen, joden en christenen te constateren.

Voor zover dus kan men al concluderen, dat de *lex naturalis* – het volgens de ‘gewone’ menselijke rede leven (*secundum rationem vivere*) – ook voor het geval van de Nieuwe Wet niet buiten werking is gesteld. In die zin is ook de moraal van de *lex nova* autonoom.

Innerlijkheid van de wet

Lex naturalis en *lex nova* komen daarin overeen dat allebei innerlijke wetten zijn. Ik denk, we kunnen dat voor ons formuleren als de bewering dat de toegang tot moraliteit altijd via het morele weten, via inzicht in het goedheidskarakter moet gebeuren. Een wet als zodanig is nooit voldoende.

We kunnen echter nog een stap verder gaan indien we niet alleen de morele overeenkomst, maar het nieuwe van de Nieuwe Wet nog wat in ogeschouw nemen.

Dat nieuwe wordt door Thomas meteen in a.1 van q.106 krachtig geponeerd: datgene wat het voornaamste in de Nieuwe Wet is en waarin haar gehele kracht bestaat, is de genade van de Heilige Geest, die door het geloof in Christus wordt gegeven.⁵ Dus geen uiterlijke voorschriften, maar een innerlijke verlichting en kracht, die niet de menselijke rede vervangt, maar haar sterker en krachtiger, volmaakter maakt, door haar uit te richten op het ruime, ultieme transcendente doel van het menselijk leven en handelen; door haar tot grotere zekerheid en tot het vermijden van dwalingen te verhelpen en door het morele van het uiterlijk doen naar zijn wortels in het innerlijke van de mens te verdiepen (q. 91 a. 4).

Het morele komt daar tot zijn ware gestalte, waar het, door de genade van de Heilige Geest verrijkt, de ultieme innerlijke drijfveer van ons handelen wordt en wij in een vollere betekenis van het woord autonoom handelen.

De Nieuwe Wet, aldus Thomas, is zo op een dubbele manier *lex libertatis*, en zelfs *lex perfectae libertatis* (q. 108 a.1 ad 2): van de ene kant omdat zij ons geen lasten oplegt, behalve dat wat heilsnoodzakelijk is (dat wil zeggen, een noodzakelijke relatie met het einddoel heeft), en van de andere

⁵ “Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.”

kant omdat zij ons ook dit in vrijheid laat doen, voor zover het uit ons innerlijk voortkomt.

Dit vrije doen wordt afsluitend (q. 108 a. 4) nog eens onderstreept door het thema van de evangelische raden (*consilia*), die nu volstrekt “in optione” zijn.

De klemtoon op het innerlijke en daarmee vrije doen van de mens in zijn moreel handelen kan men als een leidraad in Thomas’ moraalvisie beschouwen. Deze innerlijkheid van het morele vinden we ook bij het überhaupt favoriete moraalmodel van Thomas terug, het model van een deugdethiek. Ook dit model gaat uit van de eigen vermogens van de mens, die ook wederom door werken van de Heilige Geest, door *virtutes infusae* en *dona Spiritus Sancti*, in de lijn van innerlijke ontplooiing worden vervolmaakt. Ook hier ziet men, net als in de *lex naturalis*: het eigen vermogen wordt niet begrepen als in tegenstelling tot Gods handelen, maar het is als zodanig het punt, waarop Gods handelen wil inhaken. In variatie op het adagium “de genade heft de natuur niet op, maar voleindigt haar” (“*gratia non tollit naturam sed perficit*”: *STh* I, q. 1 a. 8 ad 2 en vaker): “*lex divina non tollit naturalem, sed perficit eam.*”

3. Humane, seculiere ethiek als werk van de Heilige Geest?

Driehonderd jaar later is van deze integrale visie en gelatenheid van een Thomas van Aquino niet meer veel over gebleven. Onder de indruk van het rechtvaardigingsleerstuk denkt het Concilie van Trente de volgende dwalingen te moeten afwijzen: “Wie zegt in het Evangelie zou niets voorgeschreven zijn behalve het geloof, het overige zou indifferent zijn, noch voorgeschreven, noch verboden, maar vrij; of de Tien Geboden zouden niet van betekenis zijn voor de christenen: anathema

sit.”⁶ En: “Wie zegt, dat Jezus Christus de mensen gegeven zou zijn als Verlosser, in wie zij moeten vertrouwen, maar niet als wetgever, aan wie ze moeten gehoorzamen: anathema sit.”⁷

Uiteraard zien we als achtergrond de reformatische opvattingen die met de *anathemata* afgewezen worden, maar we zien ook hoe door de aandacht te richten op het al dan niet verdienstelijke van de goede werken de vraag naar de goedheid van Gods gebod als handelingsmotief, en daarmee het bewustzijn van autonomie als ideaal, verschoven is naar wetgeving en gehoorzaamheid en de daaraan verbonden verdienstelijkheid.

Vergelijkbaar vergaat het in de moderne tijd de verdedigers van autonomie, let wel, we hebben het hier over autonomie in de betekenis van *morele* autonomie, het streven naar het goede zonder de bijgedachte van verdiensten of wat dan ook. Dit centrale Anliegen van de vaak als atheïst gescholden Kant wordt omgemodelleerd tot afwijzing van de morele gehoorzaamheid, ja, de afwijzing van God zelf. Dat verdict treft ook de vele moraaltheologen, die de ethiek in de beschreven wijze en daarmee in het verlengde van Thomas en van Kant, en van veel andere denkers, als autonoom beschouwen. Van hun wordt in de Encycliek *Veritatis splendor* gezegd, dat “men ertoe gekomen (is) de vrijheid zo te verheerlijken, dat men er een absoluut principe van maakt dat de bron zou zijn van alle waarden” (nr. 32). Verder, aldus de Encycliek, leert de openbaring met het beeld van de boom van de kennis van goed en kwaad, “dat de macht om te beslissen over goed en kwaad niet de mens, maar God alleen toekomt”

⁶ Decreet over de rechtvaardigmaking, *Decretum de iustificatione*, can. 19: “Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera, aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos: a.s.”

⁷ Ibid., can 21: “Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: a.s.”

(nr. 35).⁸ Met dit woord “beslissen” verraaft de encycliek – en dat wordt ook door de volgende uiteenzetting over de autonome moraal (nr. 35 vv.) verduidelijkt – dat de auteurs niet begrepen hebben, dat moraal geen zaak van *wils-beslissingen* is, maar van *redelijk inzicht* in het goede en dat ze tot leven wil komen door de vrije verantwoordelijkheid van de mens. Het werk van de Heilige Geest is zodanig, dat ons doen van het goede tegelijk genade en bekwaming tot ons *eigen* werk is.

Hierbij twee afsluitende citaten: één van de mooie uitspraken, die mij in het Nederlands zijn bijgebleven, is van de protestantse ethicus Gerard Rothuizen. Volgens hem is het reeds “genade dat we weet hebben van het verschil tussen goed en kwaad.”⁹ En – om Thomas het laatste woord te geven – hier zijn opmerking in zijn commentaar bij Romeinen 2,14-16: “[...] dat is de hoogste graad van menselijke waardigheid, dat mensen niet door anderen maar door zich zelf tot het goede geleid worden.”¹⁰

⁸ Significant lijkt ook het feit, dat terwijl Vaticanum II heel vaak, en in lovende woorden, over autonomie spreekt, dat begrip in de Katechismus van de Katholieke Kerk uit 1993 mijns wetens maar twee keer wordt gebruikt, en dan tevens negatief: als “verkeerd begrepen autonomie van het geweten” (1792) en “een valse opvatting van de menselijke autonomie, die men zover doorvoert dat men elke vorm van afhankelijkheid van God afwijst” (2126).

⁹ G.Th. Rothuizen, *Wat is ethiek?*, Kampen 1973, 175.

¹⁰ “Iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum.” Nr. 217.

DE GENADE VAN CHRISTUS
Over de verborgen aanwezigheid van de H. Geest
in Thomas' verhandelingen over de menswording

Henk J.M. Schoot

In de 'christologie' van Thomas van Aquino lijkt zo op het eerste gezicht weinig aandacht te zijn voor de H. Geest. Jean-Pierre Torrell geeft aan, dat een willekeurige lezer die buiten de Triniteitsleer bij Thomas op zoek gaat naar kwesties waarbij veel aandacht is voor de rol van de H. Geest, bedrogen uit zal komen. Dat komt, zegt Torrell, omdat bij Thomas de H. Geest eigenlijk overal is.¹

Ik vind dat een wat gewaagde stelling. Het was mij immers eerder al juist opgevallen, hoe afwezig de H. Geest is in het gedeelte van bijvoorbeeld de *Summa Theologiae*, dat handelt over de persoon van Christus. Aan het slot van zijn Triniteitsleer vraagt Thomas weliswaar uitdrukkelijk aandacht voor de zending van de H. Geest – een kwestie waar Herwi Rikhof zijn hart aan verpand heeft – en ook zijn er elders in zijn werk verhandelingen aan te wijzen over de gaven van de Geest (Jesaja 11 en 1 Kor 12) en over de vruchten van de Geest (Paulus in Galaten 5), maar dan heb je het ook wel zo'n beetje gehad, zo lijkt het. De wijze waarop Thomas zijn theologie organiseert, draagt bovendien nog bij aan die indruk. Wanneer hij aan het slot van de *Summa* aankomt bij de weg die de mens bewandelt om zijn doel, namelijk God, te bereiken, dan bestaat die weg uit twee, en niet uit drie gedeelten. Het eerste deel gaat over de mens Jezus Christus, het tweede over de sacramenten.

¹ *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, Fribourg-Paris

² 2002, 204.

Er is geen derde deel over de Kerk, en juist een dergelijk traktaat zou volop mogelijkheden geboden hebben om over de Geest te spreken; immers, wanneer met Pinksteren de Geest over de apostelen wordt uitgestort, wordt de Kerk geboren.

Het is niet zo, dat sprekende over Christus de H. Geest helemaal niet aan de orde komt. Traditioneel gebeurt dat op drie momenten: bij de ontvingenis, bij de doop in de Jordaan, en bij de verrijzenis. Zo gaat dat ook bij Thomas, al is er weinig aandacht bij hem voor de rol van de Geest bij de verrijzenis; het is al heel wat dat Thomas als eerste in het westen de verrijzenis weer op de theologische agenda zet.

De aard van het spreken over Christus bij Thomas leent zich misschien ook minder goed voor een nadrukkelijke rol van de H. Geest. Immers, anders dan de meeste christologie in onze tijd is de christologie van Thomas een incarnatiechristologie, en geen christologie die zijn uitgangspunt neemt in de aardse of de historische Jezus. Thomas neemt zijn uitgangspunt in de menswording van de Zoon van God. In de Schrift wordt uitdrukkelijk over een rol van de Geest gesproken, op een wijze, die soms beter lijkt te passen bij de gedachte dat Christus de Zoon van God wordt, aangenomen – geadopteerd – wordt, dan dat hij dat al was vanaf het begin én ‘daarvoor’. Hierin ligt dan ook één van de belangrijkste redenen waarom er in het voetspoor van modern historisch onderzoek veel aandacht is voor een zogenaamde geestchristologie. Ik kan daar nu niet verder op ingaan, maar mij dunk dat als iemand Zoon van God – in de zin van één van wezen met God – zou moeten worden, hij of zij het wel niet zal zijn, want God worden is een onmogelijkheid.

Waar ik echter naartoe wil, is naar een tekst van de Zwitserse theoloog Hans Urs von Balthasar, uit zijn boek *Theologik*.² We lazen die tekst enkele maanden geleden in X-ART, een oecumenisch werkverband van systematisch

² *Theologik*, Band 3: Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1985-1987, 151-168.

theologen, en plotseling ging mij daar een licht op. Von Balthasar zet op een bepaald moment twee verschillende benaderingen van de relatie tussen Christus en de H. Geest tegenover elkaar. Het zijn de benaderingen van enerzijds Lucas en anderzijds de Philippenzenbrief. De ene benadering gaat omhoog, als het ware, en de andere daalt neer. In de ene benadering vormen de ontvingenis, de doop, de zalving en de verrijzenis van Christus een lijn omhoog, waardoor Christus aangewezen of zelfs aangenomen wordt als de Zoon van God. In de andere benadering daalt de Zoon uit de hemel neer, is er sprake van ontlediging, van het afzien van waardigheid, het aannemen van de gestalte van een knecht, gehoorzaamheid. In het eerste geval is het vooral de Geest die handelt ten opzichte van de Zoon, in het tweede geval vooral de Zoon met behulp van de Geest.

Waar het mij nu om te doen is, is dat Von Balthasar erop wijst, hoezeer het begrip genade verbonden is met het nadenken over de rol van de H. Geest. De menswording van de Zoon van God wordt vanaf Augustinus beschouwd als de hoogst mogelijke genade, een vrij handelen van God, zonder voorafgaande verdienste, een gave om niet. Christus is zowel door zijn goddelijke natuur als door genade de Zoon van God. Door Petrus Lombardus gaat gesproken worden over *gratia unionis*, 'enigingsgenade', en al gauw komen daar begrippen als *gratia habitualis*, later 'heiligmakende genade' genoemd, en *gratia capitis*, de genade van Christus als hoofd van de kerk, dus de hoofdelijke genade, bij (gebaseerd op Eph. 4,15-16). Von Balthasar vraagt aandacht voor een kwestie die ik tot op heden versleet voor een wat al te speculatieve en technische vraag, namelijk de vraag of het door de heiligmakende genade is, dat de eniging van God en mens in Christus tot stand komt. Is die genade als het ware een medium tussen beide naturen? De samenhang waarin Von Balthasar deze kwestie plaatst, deed bij mij een licht opgaan. Zou het soms zo kunnen zijn, dat het traktaat over de genade van Christus een plaats is in Thomas' christologie, waar de H. Geest wel degelijk aanwezig

is, zij het op een verborgen wijze? Zou op die manier een oude schoolse kwestie, opnieuw tot leven kunnen komen en actuele betekenis kunnen hebben?

Misschien vraagt iemand zich af waarom er eigenlijk over de genade van Christus gesproken wordt. Is dat niet een term die we nauwelijks nog gebruiken in geloof en theologie, behoort het tot een voorbije periode in de theologiebeoefening? In zekere zin is dat laatste waar. Maar toch opent het missaal van elke Eucharistieviering, na het kruisteken, met de begroeting: “De genade van de Heer Jezus Christus, de liefde van God, en de gemeenschap van de H. Geest zij met u allen.” Het is de slotformule van Paulus’ tweede brief aan de Korinthiërs (13,14). Ook zijn er een aantal teksten uit de Evangelien die zeer nadrukkelijk over de genade van Christus spreken. Naast de uitspraken bij Lucas dat de genade van God op hem rustte en dat hij toenam in genade bij God en de mensen (2,40.52), gaat het vooral om enkele passages uit de proloog van het Johannesevangelie. “Het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond. Wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd, zulk een heerlijkheid als de Eniggeborene van de Vader ontvangt, vol genade en waarheid.” (1,14) En twee verzen later: “Van zijn volheid hebben wij allen ontvangen; genade op genade. Werd de Wet door Mozes gegeven, de genade en de waarheid kwamen door Jezus Christus.”

Vol genade en waarheid. Thomas verwijst precies naar deze passage, wanneer hij wil aangeven dat het Christus past om volmaakt in genade te zijn. Immers, het doel van de menswording is gelegen in het heil dat Christus de mensen brengt. Dat heil bestaat in de volmaakte liefde voor en kennis van God. Die liefde is het gevolg precies van de genade, waardoor de mens voor God gerechtvaardigd wordt. Om de mensen die genade te kunnen schenken, moet Christus zelf vol zijn van die genade.

Thomas onderscheidt dus drie soorten genade in Christus: de *gratia unionis*, de *gratia habitualis* (of *singularis*)

en de *gratia capitis*.³ Deze drie zijn precies ontleend aan het citaat uit het Johannesevangelie. De enigingsgenade duidt op de genade dat het Woord mens is geworden. De menselijke natuur ontvangt de gave van het bestaan in de eeuwige persoon van het Woord van God. Thomas noemt dit genade, maar deze genade staat niet op gelijke voet met de beide andere soorten. De enigingsgenade staat voor het goddelijke zijn zelf, de genadige wil zelf van God, die het goede voor de mensen wil zonder voorafgaande verdiensten, en is dus boven alle soorten verheven. Het woord ‘genade’ wordt hier analoog gebruikt, omdat deze genade het beginsel en de bron is van alle genade.⁴ De menswording van Christus is een handeling die Thomas aan Vader, Zoon en Geest als Drie-ene God toeschrijft, naar de wet van Augustinus dat alle werken van God buiten God zelf aan de ene goddelijke natuur moet worden toegeschreven. De genade die hier dus wordt bedoeld, is ongeschapen genade, in tegenstelling tot de beide andere soorten.⁵ Daar gaat het om zielshoedanigheden en handelingsbeginselen die de geschapen

³ In *STh* III, q. 8 a. 5 geeft Thomas aan dat de *gratia habitualis* en de *gratia capitis* alleen begripsmatig, en niet reëel, van elkaar verschillen. Hij geeft zelfs één opzicht aan waarin alle drie genades als identiek beschouwd zouden kunnen worden (ad 3). Dat laatste lijkt ook de overheersende gedachte te zijn in *Quaestiones Disputatae De Veritate* 29.5 c.

⁴ “*Gratia autem unionis non est in genere gratiae habitualis; sed est super omne genus, sicut et ipsa divina persona*”, *STh* III, q. 7 a. 13 ad 3. In het *Scriptum* zegt Thomas: “*Ad octavum dicendum, quod hoc quod Deus est in anima Christi, vel in natura assumpta alio modo quam in aliis creaturis, non est per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse personae divinae, quod communicatur naturae humanae*” (3 *SN* 13.3.1 ad 8). En in *STh* III, q. 6 a. 6: “*Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi*”.

⁵ Het onderscheid tussen ‘geschapen’ en ‘ongeschapen genade’ (*gratia creata* en *increata*) is een typisch christologisch onderscheid. Thomas gebruikt dit onderscheid alleen in de context van het spreken over Christus.

ziel van Christus toebehoren. De habituele genade of de heiligmakende genade komt dus Christus als mens toe, evenals de hoofdelijke genade.⁶ “Vol genade en waarheid”, zegt Johannes. Dat duidt op de heiligmakende genade, omdat hierdoor de mens Christus in staat wordt gesteld om iets te doen waartoe de menselijke natuur op zichzelf niet uitgerust is, namelijk God kennen en liefhebben. Maar Christus heeft de heiligmakende genade, met het oog op het werk dat hij onderneemt, het werk van de verlossing. Daartoe beschikt hij over de hoofdelijke genade, want Christus is het hoofd van de kerk en deelt zo de genadegaven uit aan allen die deel uitmaken van dat ene Lichaam. Hierop duidt het derde en laatste gedeelte van Johannes: “Van zijn volheid hebben wij allen ontvangen, genade op genade.”⁷ Het traktaat over de genade van Christus mag dus worden beschouwd als een uitleg van een belangrijk onderdeel van de proloog van het Johannes-evangelie: Thomas als *magister in sacra pagina*.

⁶ Het gaat daarom om een accidentele, en niet om een substantiële genade. Voor een geschiedenis van de discussie over de vraag wat de enigingsgenade als substantiële genade eigenlijk inhoudt, zie J. Rohof, *La Sainteté Substantielle du Christ dans la Théologie Scolastique*, Fribourg 1952.

⁷ Aldus Thomas in zijn *Compendium Theologiae* I 214: “Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei Filio in persona. Secundo, gratia singularis, qua anima Christi prae caeteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio, gratia capitis secundum quod ab ipso in alios gratia redundant: quae tria Evangelista congruo ordine presequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit: ‘Verbum caro factum est.’ Quantum ad gratiam singularem dicit: ‘Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis’. Quantum ad gratiam capitis subdit: ‘Et de plenitudine eius non omnes accepimus.’” In zijn Johannescommentaar hanteert Thomas dezelfde driedeling, maar gebruikt hij hem als drievoudige betekenis van “vol van genade en waarheid” (*In Jo* I l. 8, 188).

In de geschiedenis van de theologie, zowel vóór als na Thomas, wordt zeer uiteenlopend gesproken over de genade van Christus. Eén van de discussiepunten is dus, zoals Von Balthasar aangeeft, de relatie tussen de enigingsgenade en de heiligmakende genade. Juist daar is Thomas' interpretatie van de verhouding tussen de Zoon en de Geest voor hem richtinggevend. Thomas huldigt het standpunt dat de enigingsgenade aan de heiligmakende genade voorafgaat, logisch, omdat de zending van het Woord voorafgaat aan de zending van de Geest, zoals wijsheid aan de liefde voorafgaat – alleen wat je kent kun je beminnen. De zending van het Woord is de menswording, de zending van de Geest is de inwoning van de Geest in de gelovigen. Thomas vergelijkt de verhouding tussen beide als die tussen de zon en de glans die van de zon uitgaat; de enigingsgenade is de universele bron waaruit de glans voortkomt.⁸ De heiligmakende genade van Christus wordt veroorzaakt door de enigingsgenade, maar wordt er niet door vervangen of weggedrukt. Niet de enigingsgenade, maar de heiligmakende genade van Christus vormt het formele beginsel van de volmaaktheid en het verlossingswerk van Christus. Dit is een punt van fundamenteel belang. Het betekent namelijk dat de mens Christus (ook) vanuit zijn menselijkheid het verlossingswerk gestalte geeft.

Wat Thomas hier dus ook doet is de heiligmakende genade van Christus op één lijn stellen met de zending van de Geest, en deze dan weer met de eeuwige voortkomst van de Geest uit de Vader en de Zoon. Het is het genadige verlossingswerk van Christus om de Geest te zenden, die als (geschapen) liefde de gelovigen zal bewonen.⁹

⁸ *STh* III, q. 7, a. 13c, cf. q. 7, a. 9.

⁹ *STh* III, q. 7, a. 13c. In dit verband is ook relevant hoe Thomas het vers uit Johannes 3 (34) uitlegt: “Hij die door God gezonden is, spreekt de woorden van God, want God schenkt de Geest in overvloed”. Thomas leest dit als: God schenkt aan de Zoon de Geest in overvloed. Volgens hem kan “Geest” hier drie betekenissen hebben: de macht om de Geest van eeuwigheid voort te brengen

In het denken van Thomas bestaat er dus een dubbele rol van de H. Geest ten opzichte van Christus. Men spreekt ook wel van een dubbele heiliging: de heiliging waardoor de Zoon van God mens wordt en de heiliging waardoor deze mens het instrument van de genade van de H. Geest wordt. In dit laatste past al het bijbelse spreken over de ontvanging, de doop, de zalving, de verzoeking in de woestijn en alle andere momenten in het leven van Jezus waarop van de leiding van de H. Geest gesproken wordt. En ook is het duidelijk dat – om nog even terug te komen op de vraag van Von Balthasar naar de eventuele bemiddeling door de heiligmakende genade – dat die genade daarin geen rol kan spelen. De heiliging van de menselijke natuur van Christus die wordt toegeschreven aan de heiligmakende genade gaat logisch niet vooraf aan de eniging van die menselijke natuur met de persoon van de Zoon van God, maar volgt er op.¹⁰ En dus is het ook niet te beschouwen als een eigen werk van de H. Geest, dat de menselijke natuur

(*spirare*), de gave van de vereniging, dus de *gratia unionis*, en de gave van alle gaven van de Geest, dus de *gratia habitualis*. In Jo III 1 5, 543; cf. *STh* III, q. 7 a. 11 ad 1, dat op de eerste betekenis merkwaardig afwijkend is: de gave van de goddelijke natuur. *Quaestiones Disputatae De Veritate* 29.3 is geheel gewijd aan de uitleg van Jo 3,34, maar hier kiest Thomas voor de *gratia habitualis* als enige uitlegmogelijkheid.

¹⁰ Zie ook *Quaestiones Disputatae De Veritate* 29.2c: “Nam gratia magis est finis assumptionis quam disposition ad assumptionem [...] unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut praeparatio ad unionem.” Bovendien herinnert Thomas er hier aan dat wanneer gedacht zou worden dat de eniging teweeg gebracht wordt door (geschapen) genade, en er zo een volmaakte gelijkenis met het Woord ontstaat, de ketterij van Nestorius in beeld komt. Zo kan immers niet gezegd worden dat Christus de Zoon van God is.

kan worden opgenomen in de goddelijke persoon van de Zoon.¹¹

Het uitgangspunt en conceptueel kader bij deze theologische denkbeelden wordt voortdurend gevormd door de zogenaamde tweenaturenleer. Zonder de gedachte dat in de menswording de goddelijke persoon zich verenigt met een menselijke natuur, en er zo sprake is van één persoon die in twee naturen bestaat, is deze hele interpretatie onmogelijk. Het gelijk van deze stelling kan bijvoorbeeld gevonden worden in een belangrijk onderdeel van het theologische oeuvre van de theoloog Piet Schoonenberg. Zijn worsteling met de tweenaturenleer, waarover hij gedurende zijn leven voortdurend andere posities innam, is een rechtstreeks gevolg van de samenhang van enerzijds de verhouding tussen Zoon en Geest, en anderzijds die tweenaturenleer.¹²

De geschiedenis van de theologie laat zien dat Schoonenberg niet alleen staat in zijn zoektocht naar alternatieven. Von Balthasar voert Duns Scotus op, die de enigingsgenade opzij schuift, en zich op de heiligmakende genade concentreert. Daaronder is een welbekend patroon herkenbaar. Scotus denkt anders over de verhouding tussen God en mens, over de verhouding tussen ongeschapen en geschapen genade. Thomas zal die twee altijd onderscheiden

¹¹ *STh* III, q. 6 a. 6. Thomas verzet zich dan ook (ad 3), tegen een verkeerde interpretatie van de gelijkenis dat zoals een inwendig woord door de adem een uitwendig en hoorbaar woord wordt, zo ook het eeuwige Woord door de Geest mens wordt. Het is zeker door de Geest dat de menselijke natuur van Christus geheiligd wordt, maar daarbij is de Geest niet de vorm, maar de oorzaak, en dus niet het medium. Uit de teksten wordt wel duidelijk dat voor Thomas, net als voor Augustinus, Geest en genade in elkaars verlengde liggen: de genade is de genade van de Geest.

¹² Zie *Hij is een God van mensen. Twee theologische studies*, 's-Hertogenbosch 1969 en *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhedenleer*, Averbode 1991.

willen houden, maar Scotus niet. Van de weeromstuit gaan theologen uit de school van Thomas, zoals Johannes van St. Thomas, de andere kant op en zetten in op juist de enigingsgenade. Consequentie is dat in het ene geval twijfel ontstaat over de vraag of Christus werkelijk in staat is om zijn verlossingswerk te doen en in het andere geval over de vraag of Christus wel voluit mens is en deel heeft aan de genade en deze dan ook kan delen met zijn ‘ledematen’.

Sommigen zouden misschien ook liever zien, bijvoorbeeld kijkend vanuit de reformatische theologie, dat het begrip ‘geschapen genade’ komt te vervallen. Zij zoeken dan het liefst naar een directe inwoning door de H. Geest zelf, zonder geschapen bemiddeling. Maar dat zou dan wel tot consequentie hebben dat de menselijke natuur zelf niet verhoogd wordt, en ons geloof, onze hoop en vooral ook onze liefde, eigenlijk niet meer die van ons zijn, maar van God.¹³ Onze kerk zou niet meer ‘onze’ kerk zijn, maar – aldus Yves Congar – het theater waar de H. Geest de regisseur is.¹⁴

Het evenwicht in de benadering van Thomas gaat terug op zijn interpretatie van de tweenaturenleer, en op zijn visie op de verhouding tussen mens en God, zoals dat ook tot uiting komt in zijn opvattingen over analogie en participatie.¹⁵ Dat maakt het tot een sterk verhaal.

¹³ Zie de kritiek van Thomas op Petrus Lombardus (*Quattri Libri Sententiarum* I, 17) en diens beruchte stelling dat de liefde van de gelovigen identiek is aan de H. Geest zelf: Torrell, *Maitre Spirituel*, o.c., 237-244.

¹⁴ Congar noemt ook de term ‘ecclesiologisch monofysitisme’, wat onmiddellijk het verband tussen christologie en ecclesiologie duidelijk maakt. *I believe in the Holy Spirit*, New York 1999 (origineel: 1979-80), Vol. I, 156.

¹⁵ Zie b.v. mijn “Divine Transcendence and the Mystery of Salvation According to Thomas Aquinas”, in Harm Goris, Herwi Rikhof, Henk Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the work of Thomas Aquinas*, Leuven 2009, 255-281.

Mijn stelling is dus, dat in de kwesties over de genade van Christus sprake is van een verborgen aanwezigheid van de H. Geest. De heiligmakende genade en de hoofdelijke genade in Christus zijn het werk van de H. Geest. Daarmee wordt het verlossingswerk van Christus eveneens het werk van de H. Geest, want de geschapen genade van de ziel van Christus is het vormingsbeginsel van zijn verlossingswerk.

Thomas stelt simpelweg dat de Heilige Geest die op de mens rust, waarvan Jesaja 11 spreekt, op hem rust door – in de vorm van – de heiligmakende genade. Daarom, zo zegt hij, moet er in Christus heiligmakende genade zijn (*STh* III, q.7 a.1 *sed contra*). Maar dan geldt natuurlijk ook andersom, dat wat er aan heiligmakende genade in Christus is, duidt op de aanwezigheid en werkzaamheid van de H. Geest.¹⁶ In het bijzonder komt dit tot uiting in het geloof in de ontvangenis van Christus. Het is immers de Heilige Geest aan wie de ontvangenis van Christus wordt toegeschreven (ofschoon het een werk van de gehele Triniteit is). Thomas zegt dat één van de belangrijkste redenen daarvoor is, dat aan de geboorte van Christus geen verdiensten vooraf gaan, maar dat het geheel en al een zaak van genade is. En alle genade, zegt hij onder verwijzing naar 1 Kor 12,4, is te herleiden op de Geest. De Geest is liefde, de Geest maakt mensen tot kinderen van God, én de Geest is de bron van alle genade, en daarom overschaduwde de Geest Maria (*STh* III, q. 32 a.1 c). In de *Summa contra Gentiles* zegt Thomas – bij hetzelfde onderwerp van de ontvangenis door de H. Geest – dat de H. Schrift gewoonlijk alle genade aan de H. Geest toeschrijft, omdat wat om niet gegeven wordt uit de liefde van de gever voortkomt.

¹⁶ Die Heilige Geest kan gedeeltelijk gegeven worden, omdat het voorkomt dat sommige gaven van de Geest wel en andere niet worden gegeven: “Genade wordt ieder gegeven naar de maat waarmee Christus geeft” (Eph 4,7), terwijl toch naar aard en vermogen de Geest zelf gegeven wordt, aldus Thomas in *In Jo* III l. 5, 543.

Aangezien er geen grotere genade de mens ten deel valt dan persoonlijk met God verenigd te worden, is het gepast dat de ontvangenis aan de H. Geest wordt toegeschreven (ScG IV 46).¹⁷

Thomas noemt de genade regelmatig de genade van de H. Geest, met de bijbehorende dubbele betekenis: de genade die de H. Geest is, en de genade die de H. Geest schenkt.¹⁸ Een belangrijke rol speelt telkens ook Ro 5,5: “De liefde van God wordt in onze harten uitgestort door de H. Geest.” Onder verwijzing naar dit vers zegt Thomas bijvoorbeeld: “De Heilige Geest is de bron van de gave van genade.”¹⁹ Dit betekent dat Thomas’ verhandelingen over de genade van Christus duiden op een verborgen aanwezigheid van de H. Geest.²⁰

¹⁷ Deze actieve rol van de H. Geest bij de ontvangenis van het (historische) lichaam van Christus, is als vanzelf verbonden met het eucharistische en het mystieke lichaam van Christus. Thomas’ opvattingen terzake hebben dus een wijdere strekking dan ten aanzien van de historische ontvangenis van Christus alleen.

¹⁸ Torrell, *Maître spirituel*, o.c., 206.

¹⁹ *STh* I, q. 43 a. 3 ad 2. Het lijkt er overigens op dat *STh* I, q. 43 a. 3 veel verder gaat dan de *Tertia Pars*. Daar schrijft Thomas immers, sprekende over de inwoning van de H. Geest: “Ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur”; geen geschapen genade of liefde, maar de Geest zelf. In de christologie zou dit buitengewoon merkwaardige consequenties hebben. Immers, het Woord zou dan niet alleen mens geworden zijn, maar ook zou het Woord zich op persoonlijke wijze hebben verenigd met de Geest, die op zijn beurt ook nog verenigd zou zijn met de menselijke natuur van Christus, waardoor én een trinitaire onmogelijkheid (persoonlijke vereniging bovenop de ene goddelijke natuur) én een christologische ongerijmdheid (een dubbele hypostatische vereniging) zou resulteren. Vooralsnog houd ik het er dus op dat de uitspraken van Thomas in *STh* I, q. 43 moeten worden gekwalificeerd. Mijn dank gaat uit naar de Onderzoeksgroep Thomas van Aquino voor de stimulerende en fundamentele discussie die wij hierover voerden.

²⁰ Sterker nog, volgens Thomas heeft de kerk een verheven hoofd en een verborgen hart. Het hoofd is Christus, en het hart is de H. Geest.

Deze voor Thomas vanzelfsprekende verbinding tussen H. Geest en genade, treffen we ook aan in zijn uitleg van de bij nader inzien raadselachtige passage uit Johannes 3: “De wind waait waarheen hij wil.” Yves Congar formuleert kernachtig: “Genade is, per definitie, vrij.”²¹ Jezus, in zijn gesprek met Nicodemus over wat het betekent om opnieuw geboren te worden, zegt: “Je hoort het gesuis, maar je weet niet vanwaar hij komt of waar hij heen gaat; zo is het met ieder die geboren is uit de Geest.” (Jo 3,8) Thomas zoekt zijn uitleg van deze passage eerst bij Johannes Chrysostomos.²² Chrysostomos neemt de wind letterlijk als wind en geeft als betekenis, dat als zelfs oorsprong en doel van de wind een mysterie zijn, de wedergeboorte door de Geest des te meer ons verstand te boven gaat. Men kan de wind echter ook als een verwijzing naar de H. Geest lezen. Wie wedergeboren wordt, is vervuld met de H. Geest, en dat betekent dat die mens vier eigenschappen van de Geest krijgt. Die mens is vrij (1) – waar de Geest is, is vrijheid (2 Kor 3); de woorden van die mens getuigen van de Geest waarvan hij vervuld is (2); zijn hart stroomt over in zijn mond. En de oorsprong zowel als het doel van die geestelijke mens liggen in het verborgene, want de oorsprong ligt in de genade van de doop (3), en het doel is het leven met God (4). Daarmee tekent Thomas het beeld van de door genade wedergeboren mens. Het gaat om een rechtvaardige, een vrije, wiens woorden getuigen van de Geest waarmee hij vervuld is, die uit genade geboren is en uitstaat naar het eeuwig leven. Eigenlijk is het bij uitstek een beeld van die ene, die bovenal vervuld is van de genade van de Geest, van Christus.

Het hoofd schenkt genade aan het lichaam, en het hart schenkt leven en eenheid aan de kerk. Hoofd en hart zijn één; *STh* III, q. 8 a. 1 ad 3. Cf. *QDV* 29.4 ad 7.

²¹ Congar, *I believe in the Holy Spirit*, Vol. III, o.c., 150.

²² *In Io* III l. 2, 449-456.

Al met al komt dus een oude schoolse kwestie, namelijk de vraag of de eniging van God en mens in Christus tot stand komt door de heiligmakende genade of niet, op verrassende wijze opnieuw tot leven. Door te vragen naar het verband tussen Christus, het spreken over diens genade, en de Geest, komt een verborgen aanwezigheid van de Geest in Thomas' spreken over Christus naar voren.

PERSOONLIJKE CONFRONTATIES

Herwi Rikhof

Wanneer collega's je ter afscheid drie verschillende wetenschappelijke betogen aanbieden, houdt dat een persoonlijke confrontatie in, weliswaar anders dan de confrontatie die opgeroepen wordt door de meer biografische en anekdotische bijdragen van andere collega's en oud-studenten, die ook een meer dan aardig onderdeel vormen van de universitaire afscheidsceremonie. Die persoonlijke confrontatie voelde ik, toen ik op de eerste rij met een volle zaal achter mij, en met mensen op de trappen, die drie lezingen hoorde. Die confrontatie is nog sterker, nu de drie teksten voor mij liggen en ik er doorheen kan gaan, van voor naar achter en van achter naar voor, strepen kan zetten in de kantlijnen en aantekeningen kan maken. Wat ik toen voelde en snel door mij heen ging, kan ik, hoop ik, nu rustig onder woorden brengen.

Alle drie bijdragen aan het symposium hielden dus een persoonlijke confrontatie in, maar 'anders en anders', om een frase van Thomas te gebruiken. De bijdrage van Jan Muis is het meest direct persoonlijk, omdat hij nadrukkelijk de vraag stelt, in hoeverre ik Schoonenberg volg in zijn christologie en vooral omdat hij inzet met de aantekening dat ik 'op tenminste twee punten diepgaand door Schoonenberg ben beïnvloed'. Dat laatste is zeker het geval. Hoewel ik nooit college van Schoonenberg heb gehad heeft hij mijn denken 'diepgaand beïnvloed'. Ik zal daarom met zijn bijdrage beginnen en, omdat hij mij het meest persoonlijk aansprak, ook iets uitvoeriger bij zijn bijdrage stil staan dan bij de andere twee.

Bij mijn kennismaking als nieuwe hoogleraar systematische theologie met de toenmalige universiteitsraad van de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht werd mij door een van de leden van die raad de vraag gesteld, met welke theoloog ik mij verwant voelde. Ik heb toen de docent genoemd die mij de liefde voor het vak heeft bijgebracht en mij in veel opzichten als theoloog heeft gevormd: Ferdinand de Grijs. Ik heb toen ook mijn promotor Edward Schillebeeckx genoemd die ik een tijdje als collega in Nijmegen heb meegemaakt. Zijn studies over hermeneutiek en zijn boeken over Jezus hebben mij inzichten gegeven die voor mij bepalend zijn geweest. En ik heb Michel Corbin genoemd, die o.a. een belangrijke studie over de theologie opvatting van Thomas heeft geschreven; de methode die hij in dat boek gebruikt is een methode die ik over de jaren vaker en vaker heb toegepast en die verrassende resultaten oplevert. En Piet Schoonenberg.

Toen ik in 1979 als part time docent in de vakgroep dogmatiek van de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen begon te werken, kon ik een kamer krijgen op de Landstichting. Piet Schoonenberg woonde een paar huizen verder. Zo nu en dan zag ik hem voorzichtig naar de bus wandelen. Een paar jaar later verhuisde ik naar een echt huis, werd ik zijn overbuurman en kregen we meer contact. Ik kreeg van hem het manuscript van zijn laatste boek te lezen, dat – om allerlei redenen die hij niet kon of niet wilde vertellen – niet uitgegeven mocht worden. Maar hij gaf mij dat manuscript en ik mocht het ook gebruiken in colleges. Waarom hij mij dat gaf, weet ik niet, misschien omdat hij merkte, dat ik in de leer van de Heilige Geest en de theologie van de Triniteit geïnteresseerd was, belangstelling had voor zijn ideeën en dat hij iets van een erkenning voelde die hij op andere niveaus miste.

Het manuscript is toch uitgegeven en dat is een goede zaak. Ik vond en vind zijn boek – *De Geest, het Woord en de Zoon* –

een mooi boek, ook al was en ben ik het op een aantal belangrijke punten niet met hem eens. Een van die punten is zijn interpretatie van Thomas, een ander punt is zijn visie op onveranderlijkheid, en beide punten hangen met elkaar samen. Schoonenberg las Thomas neoscholastiek en, zoals bij wel meer van zijn tijdgenoten die de breuk met de neoscholastiek hebben voltrokken, werd Thomas van die breuk het slachtoffer. Ik had van mijn onderzoek naar de theologie van Johann Baptist Heinrich, een van de betere vertegenwoordigers van de neoscholastiek in Duitsland, geleerd dat een van de opvallende kenmerken van diens lezing van Thomas het verwaarlozen van Thomas' aandacht voor taal was en bijgevolg het onvoldoende serieus nemen, of in het geheel niet opmerken, van het negatieve begin van de *Summa Theologiae*. De serie samenhangende ontkenningen wat betreft God, waarmee Thomas begint en waarbij de niet-veranderlijkheid een centrale rol speelt, werden verstaan als min of meer positieve beschrijvingen van attributen van God.

Die neoscholastieke lezing van Thomas vond ik ook terug bij Schoonenberg en wel als onderwerp van een verzet tegen de onveranderlijkheid Gods als een onbijbelse en onchristelijke manier van spreken over God. Schoonenberg was niet de enige en ook niet de eerste die die kritiek formuleerde, maar hij was wel een van de weinigen die die kritiek formuleerde in het kader van het denken over God de Drie-Ene. In mijn discussies over hem en ook wel met hem heb ik bij zijn lezing van Thomas kritische vragen gesteld en ook gevraagd of zijn kritiek op de onveranderlijkheid wel fundamenteel genoeg was: verving hij niet de ene beschrijving, onveranderlijkheid, door een andere, veranderlijkheid? Was het niet beter om onveranderlijkheid in verband met God op te vatten als een linguïstische of zelfs metalinguïstische herinnering aan dat fundamenteel bijbelse en gelovige gegeven, dat God altijd groter is, dat de Schepper van hemel en aarde geen onderdeel van de schepping is?

Deze kritiek nam en neemt niet weg dat ik zijn inzet van dat boek en zijn pleidooi voor een Geest-christologie waardeer, en wel zo, dat ik niet goed over Jezus de Christus kan nadenken zonder over de Heilige Geest na te denken. Heb ik van Schillebeeckx geleerd hoe fundamenteel de band met de Vader is voor het nadenken over Jezus, van Schoonenberg heb ik geleerd hoe fundamenteel de band met de Heilige Geest is. De vraag die Jan Muis stelt, of ik Schoonenberg ook volg in zijn visie op de Geest-christologie, is een goede, en zijn eerste antwoord daarop is terecht: “geen direct antwoord”. De aanwijzingen voor zo’n antwoord die hij gevonden heeft, kloppen. De reden voor het ontbreken van een ‘direct antwoord’ is enigszins pragmatisch. Ik heb nooit een min of meer uitvoerig college Christologie gegeven en mijn aandacht voor de Geest-christologie heeft eerder geleid tot een nadenken over een Geest-antropologie dan tot een verdere strikt christologische reflectie. Met Geest-antropologie, een term bij gebrek aan beter, bedoel ik de aandacht die bij Paulus te vinden is voor de fundamentele en constitutieve rol van de Geest voor het bestaan van de christengelovige. Zoals niet goed over Jezus de Christus nagedacht kan worden zonder over de Heilige Geest na te denken, kan niet goed over de christen nagedacht worden zonder over de Heilige Geest na te denken. De doop van Jezus, die in het boek van Schoonenberg en in de Geest-christologie in het algemeen een grote rol speelt, en die ten nauwste verband houdt met de titel ‘Christus’, leidt tot een reflectie op de doop als bepalend en kenmerkend voor de christen.

Maar het ontbreken van een ‘direct antwoord’ is niet alleen pragmatisch. De aandacht voor de drie ambten van de Christus, priester, koning en profeet, en de deelname aan dat drievoudige ambt door de christen vanwege de doop, is opgeroepen door mijn studie van het Tweede Vaticaans Concilie, met name van de dogmatische constitutie over de Kerk, *Lumen Gentium*. In mijn promotieonderzoek was dit niet een centraal thema, maar het belang van deze visie is mij in latere jaren duidelijk geworden. De opmerkingen die Jan Muis maakt over de ongebruikelijke

volgorde in mijn beschouwingen over God de Drie-Ene in het begin van zijn bijdrage en het mooie slot zijn zeer to the point. Het is dit verband tussen Christus en christen dat mij niet alleen van belang lijkt voor het interreligieuze gesprek, maar ook voor de voortgaande discussie binnen onze kerk rond de receptie van het Tweede Vaticaans Concilie, die veel meer inhoudt dan een theoretische discussie over conciliehermeneutiek, maar die alles te maken heeft met de beslissingen die op allerlei niveaus genomen worden over buiten- en binnenkant van de kerk.

De bijdrage van Karl-Wilhelm Merks roept een heel andere persoonlijke reactie op. Voor een dogmaticus is de moraaltheologie weliswaar een onderdeel van de systematische theologie, een belendend perceel, maar ook een discipline met eigen discussies en vraagstellingen en een eigen geschiedenis. Dat werd mij op een van onze jaarlijkse bijeenkomsten in Megen duidelijk. Ferdinand de Grijis is met die traditie begonnen: een studiedag bij de Clarissen in Megen rond een boek dat niet direct betrekking had op ons onderzoek, maar dat aanleiding gaf tot discussies in verband met ons onderzoek.

En zo hebben we een keer Alisdair McIntyre's *After Virtue* gelezen. Ik herinner me dat, omdat het boek op mij een grote indruk maakte en wel om twee redenen. Allereerst persoonlijk. Ik merkte dat ik, waarschijnlijk om allerlei redenen die met opvoeding, opleiding en overheersende cultuur samenhangen, een tamelijk eclectische manier had om op ethische kwesties te reageren en met vragen rond moraal om te gaan en dat ik me van dat eclectische en ook onsamenhangende en innerlijk inconsistente onvoldoende bewust was. Vervolgens theoretisch: ik zag dat de lijnen tussen dogmatische theologie en moraaltheologie niet onschuldig zijn. Ik bedoel, dat het uitmaakt voor de discussies in allerlei morele kwesties, hoe je over God denkt. Ik was al eerder gestoten op de opmerking van Kant dat het voor de ethiek niet uitmaakt of er nu drie of tien personen in God zijn: God is voldoende. Ik had onder andere door het lezen

van Eberhard Jüngel – *Gott als Geheimnis der Welt* – het problematische gezien van een denken over God louter in functie van een moreel systeem. Dat leidt uiteindelijk tot atheïsme. Dat waren, om zo te zeggen, bewegingen, ontdekkingen vanuit de dogmatiek.

Maar het lezen van *After Virtue* veroorzaakte een omgekeerde beweging en ontdekking. De (her)ontdekking van de deugdenethiek, het idee van een leven als het je eigen maken van houdingen, als inoefenen van deugden, als een weg met een doel, sloot aan bij het denken over God de Drie-Ene, vraagt om over God te denken als Vader Zoon Geest. Ik begon gedeelten van Thomas te lezen die ik tot dan toe niet gelezen had, met name de gedeelten over de theologische deugden. Plannen en voorstellen om rond de drie theologische deugden een samenhangend onderzoek op te zetten, waarbij de traditionele scheidslijnen tussen dogmatiek en moraal doorbroken zouden worden, en waarbij Thomas' samenhangende visie tot zijn recht zou komen, hebben het jammer genoeg niet gehaald. In een aantal artikelen heb ik wel geprobeerd, iets van die rijkdom te laten zien.

Het was dus een aangename verrassing dat Karl-Wilhelm Merks een lezing van het lex-traktaat uit de *Summa Theologiae* presenteerde, waarin precies deze gevoeligheid naar voren komt. Hij doet dat als moraaltheoloog en vanuit zijn visie op de moraaltheologie met als sleutelwoord 'autonoom'.

Het lex-traktaat hebben we een keer gelezen in een van de internationale januari bijeenkomsten in Rome, georganiseerd door Italiaanse dominicanen, en onlangs hebben we in een bijeenkomst in het Thomas Instituut van de Poolse dominicanen in Warschau weer gedeelten gelezen uit dat omvangrijke en rijke onderdeel van de *Summa*. Dergelijke intensieve lezingen van grotere gedeelten zijn pure luxe. De lezingen en de discussies waarbij de tekst van Thomas niet heilig is, maar uitgangspunt voor historische en systematische overwegingen en ook voor

kritiek, bevestigen inzichten gewonnen uit ander onderzoek, leveren nieuwe inzichten op of corrigeren misverstanden. Bij die laatste gelegenheid in Warschau viel mij weer op, hoe door en door bijbels Thomas' denken is. Niet alleen wemelt het van de citaten die aanleiding voor vragen zijn of de basis voor antwoorden, maar ook zinswendingen, die impliciete citaten zijn. Bij die laatste gelegenheid werd mij ook door lezing en discussie duidelijk(er), wat Thomas bedoelt, wanneer hij over de natuurwet spreekt, en dat een modern natuurbegrip eerder hindert dan helpt.

Door de lezing van Karl-Wilhelm Merks was ik gevoelig geworden voor de continuïteit tussen de natuurwet en de goddelijke wet waar de *lex nova* een onderdeel van is en voor de innerlijkheid van deze wetten. Centraal bij die innerlijkheid is de werkzaamheid van de Heilige Geest. Zijn 'autonomie-vriendelijke lectuur' van de *lex nova* met aandacht voor de werkzaamheid van de Heilige Geest werd bevestigd. Sterker nog, elementen die voor mij met die werkzaamheid van de Heilige Geest te maken hebben en die niet direct met de kwestie van de autonomie samenhangen, vielen mij op, zoals het ad 2m van q. 99 a.1. In dat artikel stelt Thomas de vraag, of de oude wet één of meerdere voorschriften bevat. Hij geeft zoals vaker een genuanceerd antwoord: alle voorschriften zijn één vanwege hun gerichtheid op het ene doel, ze zijn veel naar de verscheidenheid waarmee ze gericht zijn op dat doel. In het ad 2m citeert hij uit de eerste brief aan Titus: "het doel van de voorschriften is de liefde" (1,5) en voegt daar aan toe, dat elke wet er toe dient dat er vriendschap ontstaat, ofwel tussen mensen onderling, ofwel tussen mens en God. Hij verwijst dan in het vervolg naar het dubbelgebod en citeert dan Mt 22,40.

Mij gaat het nu om dat eerste citaat en de wijze waarop Thomas dat uitwerkt. Hij introduceert de term 'vriendschap'. Het is die term die hij ook gebruikt in die mooie hoofdstukken in het vierde boek van de *Summa contra Gentiles* over de werkzaamheid van de Heilige Geest (20-22). Hij ordent allerlei Schriftteksten over

die werkzaamheid op het model van vriendschap, waarbij hij een beweging ziet van God naar mens en een beweging van mens naar God. Maar zo'n gebruik geeft af. Vriendschap wordt dan ook een werkzaamheid van de Heilige Geest. Deze opmerking brengt mij bij de bijdrage van Henk Schoot aan het symposium.

Henk Schoot zegt terecht dat ik aan *quaestio* 43, de *quaestio* waarmee Thomas het gedeelte in de *Summa Theologiae* over God de Drie-Ene beëindigt, mijn hart heb verpand. Het is een tekst die ik altijd gelezen heb in mijn colleges over God de Drie-Ene en die ik ook bij andere gelegenheden ter sprake heb gebracht. Ik heb dat gedaan, omdat die tekst laat zien hoe 'economisch' Thomas spreekt over de Drie-Ene God. De negatieve beoordeling van Thomas in de huidige renaissance van de theologie van de Triniteit, als zou hij enkel 'immanent' spreken over de drieheid Gods wordt gelogenstraft door o.a. deze *quaestio*, die als slot van de beschouwingen over de Drie-Ene God ook als het doel van deze beschouwingen gezien kan worden en die bovendien een scharnierfunctie heeft in het geheel van de *Summa Theologiae*. Thomas' spreken over God de Drie-Ene is niet alleen niet louter 'immanent', het is ook geen geïsoleerd onderdeel van zijn theologie.

Maar mijn aandacht voor deze *quaestio* 43 was en is ook ingegeven door een ander hardnekkig cliché: dat bij Thomas, zoals bij de rest van de Westerse, Latijnse theologie, sprake is van een Geest-vergetenheid. Henk Schoot citeert Jean-Pierre Torrell die opmerkt dat bij Thomas de Heilige Geest eigenlijk overal is. Hij vindt dat een "wat gewaagde stelling", maar uit het vervolg van zijn mooie betoog over een moeilijke kwestie blijkt, dat die stelling wat betreft de christologie toch niet zo gewaagd lijkt te zijn. Zijn stelling, "dat in de kwesties over de genade van Christus sprake is van een verborgen aanwezigheid van de Heilige Geest", rijmt op die van Torrell.

Henk Schoot vermeldt aan het eind van zijn betoog dat Thomas regelmatig de genade de genade van de Heilige Geest noemt, “met de bijbehorende dubbele betekenis: de genade die de H. Geest is en de genade die H. Geest schenkt”. Torrell wijst in dit verband naar de *quaestiones* over de genade (*STh* I-II, q. 109-114). Dat zijn *quaestiones* die nauw aansluiten bij de voorafgaande *quaestiones* over de nieuwe wet. In dat gedeelte noemt Thomas de Geest 34 keer.¹ Torrell verwijst in dit verband niet naar andere discussies waar genade een centrale rol speelt, zoals bijvoorbeeld over de sacramenten. In de *quaestiones* waarin Thomas bepaalt wat gemeenschappelijk aan de sacrament is (*STh* III, q. 60-65), verwijst hij herhaaldelijk naar de nieuwe wet en naar genade. Torrell verwijst wel naar de bijbelcommentaren van Thomas, een genre dat niet altijd de aandacht krijgt die het verdient, en noemt dan Rom 8, maar vreemd genoeg niet Rom 5,5 een tekst die Thomas zo vaak citeert wanneer hij spreekt over de Geest, dat dit wel voor hem de tekst bij uitstek moet zijn: “de liefde van God wordt in onze harten uitgestort door de Heilige Geest, die ons gegeven is”. Henk Schoot citeert met recht aan het eind van zijn betoog die tekst en Thomas’ uitleg ervan in *STh* I, q. 43 a. 3 ad 2 als een argument voor de verborgen aanwezigheid van de Heilige Geest in Christus. In een voetnoot verwoordt hij enige reserve, die misschien niet helemaal nodig is in het licht van zijn laatste opmerkingen naar aanleiding van Joh 3,8 “geboren uit de Geest”, over het beeld van de door genade wedergeboren mens en het verband tussen die mens en die “ene die bovenal vervuld is van de genade van de Geest, van Christus”.

Die laatste opmerkingen brengen mij weer terug bij het thema dat ik aan het slot van mijn opmerkingen over de bijdrage van Jan Muis heb gemaakt: het verband tussen Christus en ons, christenen, dankzij de werkzaamheid van de Geest. Het is een

¹ J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Initiation 2 Fribourg-Paris ²2002, 205-206.

thema dat ik, terugkijkend over de jaren, als een rode draad herken in mijn onderwijs en onderzoek. Het is ook een thema dat mij de komende jaren bezig zal houden.

Tot slot wil ik Henk Schoot, Jan Muis en Karl-Wilhelm Merks nog eens hartelijk danken voor hun bijdragen aan dat symposium. Het was een echt cadeau, een symposium aangeboden te krijgen. Het was een eer van collega's deze reflecties te mogen ontvangen.

BIBLIOGRAFIE H.W.M. RIKHOF

1975

Wat hier gebeurt is macht. Een actueel theologisch onderzoek,
Het Utrechts theologencollectief (met: A.F.M. Engels, C.J.M.
Haagen, G.H.A. Kruis, G.J.J.M. Pubben, C.L.M. Starmans),
Hilversum 1975

1976

Corpus Christi Mysticum. An Inquiry into Thomas Aquinas'
Use of a Term, in: *Bijdragen* 37 (1976) 149-171

1980-1994

Diverse recensies in *Tijdschrift voor Theologie* (jrg. 20-34)

1981

*The Concept of Church. A Methodological Inquiry into the Use
of Metaphors in Ecclesiology*, London/Shepherdstown 1981

De ecclesiologieën van Lumen Gentium, Lex Ecclesiae
Fundamentalis, Schema Codicis Iuris Canonici, in:
Concilium 1981, 66-75 (herdrukt in *Theologisches Jahrbuch*
1984, Leipzig, 326-340)

Het achtste internationale congres van Thomisten in Rome, in:
Jaarboek 1981 Werkgroep Thomas van Aquino (1981) 139-
142

1982

De zaak Schillebeeckx: eindfase. Inhoudelijke balans van de stukken, in: *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982) 376-406

Johann Baptist Heinrich. Overwegingen bij de keuze voor een onderzoek naar de receptie van Thomas' oeuvre in de 19^e eeuw, in: *Jaarboek 1982 Werkgroep Thomas van Aquino* (1982) 120-130

1983

De kerk als 'communio': een zinnige uitspraak?, in: *Tijdschrift voor Theologie* 23 (1983) 39-59

1984

Of Shadows and Substance: Analysis and Evaluation of the Documents in the Schillebeeckx case, in: L. Swidler, P. Fransen (eds.), *Authority in the Church and the Schillebeeckx case*, New York 1984, 244-267

Fragmenten over zonde. Gedachten naar aanleiding van de bisschoppensynode, in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 40/1 (1984) 71-85

1986

The necessity of Church. A theological essay, in: *Archivio di Filosofia* 54 (1986) 481-500

Context Lumen Gentium en typologie van twee kerkvisies, in: *1-2-1 informatiebulletin* 14/2 (1986) 39-44

"Auf Gott hindenken". Piet Schoonenberg SJ 75 Jahre alt, in: *Orientierung* 50 (1986) 217-220

1987

Whose mistake? Some critical remarks about a reading of ST I.q.13.a5, in: *Jaarboek 1986 van de Werkgroep Thomas van Aquino* (1987) 23-38

Over God praat je niet zomaar, in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 43/2 (1987) 190-203

Voorzichtig spreken over God. Een lezing van enkele quaestiones uit de *Summa Theologiae*, in: *De praktische Thomas. Thomas van Aquino: de consequenties van zijn theologie voor hedendaags gedrag*, Hilversum 1987, 57-73

Aan de andere kant. Systematisch-theologische overweging bij ons spreken over God, in: *Schrift* 111 (1987) 118-123

1988

Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae (I, Q.13). Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. H.W.M. Rikhof, Delft 1988 (Sleutelteksten in godsdienst en theologie, deel 6)

De competentie van priesters, profeten en koningen. Ecclesiologische overwegingen met betrekking tot macht en autoriteit van de christen-gelovigen, in: *Concilium* 24/3 (1988) 49-55

The crisis of faith: Aquinas and modern theology. Modern Monasticism and the crisis of faith, in: *Monastic Studies* 18 (1988) 177-203

Beichte, in: V. Drexler e.a. (Hrsg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh/Zürich 1988, 133-134

Buße, in: V. Drexler e.a. (Hrsg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh/Zürich 1988, 184

Priester (systematisch-theologisch), in: V. Drexler e.a. (Hrsg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh/Zürich 1988, 998-999

1989

“En het Tetragrammaton is hiervoor nog meer geschikt...”, in: H. v.d. Sandt, L. van Tongeren (red.), *Naar mijn daden wordt Ik genoemd. Over de betekenis en het gebruik van de Godsnaam*, Boxtel/Brugge 1989, 89-104

1990

Herwi Rikhof, Ben Spekman (red.), *In hoop leven. Gesprekken met bisschop Jan Bluyssen*, Den Haag 1990 (Binnenkant, deel 5); 2de druk 1991

Das Geheimnis Gottes. Jüngels Thomas-Rezeption näher betrachtet, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 6/1 (1990/91) 61-78

Een hypothese getoetst. Een lezing van enkele quaestiones uit Thomas' *Summa theologiae* (met P. Bakker, M. Brinkhuis, A. Kamp), in: *Jaarboek 1989 Thomas Instituut te Utrecht* (1990) 65-118

Vaticanum II en de bisschoppelijke collegialiteit: een lezing van Lumen Gentium 22 en 23, in: *Concilium* 26/4 (1990) 12-22

Spreeken over God, in: G.W. Neven (red.), *Oecumenische ontdekkingen in het werk van O. Noordmans*, Kampen 1990, 9-28

Aquinas and the “ratio Anselmi”. A theo-logical analysis of Aquinas' criticism, in: *L'argomento ontologico, Archivio di Filosofia* 58 (1990) 139-159

1991

Sacrament, in: *Het Teken* 63 (1991) 226-229

In hoop leven. Bisschop Jan Bluysen, in: *Het Teken* 63 (1991) 298-300

Het Adoro te devote en de verborgenheid Gods. Gedachten over eucharistische spiritualiteit, in: *Geest en Leven* 68/3 (1991) 127-134

‘Ja, het woord is vlees geworden!’. Een oefening in verbazing, in: *Tijdschrift voor Liturgie* 75 (1991) 353-365

1992

De paradox van de neoscholastiek: eclips van taal en traditie. De dogmatische theologie van J. B. Heinrich, in: E. Borgman, A. v. Harskamp (eds.), *Tussen openheid en isolement. Het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*, Kampen 1992, 115-133

Reden van bestaan. Over de plaats en functie van de scheppingstheologie, in: *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992) 250-271

1993

Kerk als sacrament. Een pleidooi voor een realistische ecclesiologie, in: H. Warnink (ed.), *Ius propter homines. Kerkelijk recht op mensenmaat*, Leuven 1993, 19-61

God's Changeability and Unchangeability. The Vision of Piet Schoonenberg, in: *Louvain Studies* 18 (1993) 21-37

Lumen Cordium. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar op het gebied van de systematische theologie, dogmageschiedenis en de geschiedenis der theologie, Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, Utrecht, 1993

Kleinste van drie zusters. Over de hoop als theologische deugd. G. de Schrijver, R. Michiels en L. Boeve (red.), *Hoop en Opstanding. Feestbundel bij het emeritaat van Herman-Emiel Mertens*, Leuven/Amersfoort 1993, 91-107

Over theologie en kunst, in: *Malo. Onafhankelijk Universiteitsblad K.T.U.* 2/5 (1993) 28-34

Balans van 25 jaar theologie, in: *25 jaar theologie en de pastorale praktijk*, KTU, Utrecht 1993, 22-38

1994

Revelation. A Plea for a Theological Understanding, in: M. Olivetti (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Padova 1994, 821-833 (Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, 11)

Veritatis Splendor: een encycliek, in: Dr. H.W.M. Rikhof en Dr. F.J.H. Vosman (red.), *De schittering van de waarheid. Theologische reflecties bij de encycliek Veritatis Splendor*, Zoetermeer 1995, 7-29

1995

Negative Theology, in: J. B. M. Wissink (ed.), *(Dis)continuity and (De)construction. Reflections on the meaning of the past in crisis situations*, Kampen 1995, 154-171

Medieval Theology. Current Research into Aquinas. A Survey, in: J. Hamesse (ed.), *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe*, Louvain-La-Neuve 1995, 151-168

Een kwestie van lezen? Een antwoord aan J. Aertsen, in:
Bijdragen 56 (1995) 429-450

1996

Waarom maar drie? Een onderzoek naar het sacramenteel merkteken en het huwelijk, in: dr. A.H.C. van Eijk en dr. H.W.M. Rikhof (red.), *De lengte en de breedte, de hoogte en de diepte. Peilingen in de theologie van de sacramenten*, Zoetermeer 1996, 74-104

Uit oud en nieuw de schatten - P. Schoonenberg, in: J. Beumer (red.), *Zo de ouden zongen... leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 199-220

Marriage: A Question of Character?, in: *Intams Review* 2/2 (1996) 151-161

A Theology of Provocative Receptivity. An overview of the work of F.J.A. de Grijs, in: *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht* (1996) 11-42

Het descriptivisme voorbij? Een terugkeer naar de neo-scholastiek!, in: *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht* (1996) 113-126

Thinking about Sin and Forgiveness, in: H.J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness. A collection of studies presented at the first congress of the Thomas Instituut te Utrecht, December 13-15, 1995*, Leuven 1996, 1-18 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, Vol. III)

1997

In de leerschool van het lijden. Systematisch-theologische overwegingen, in: M. Poorthuis (red.), *Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten. Een interdisciplinaire bundel over psalm 22*, Baarn 1997, 167-185

De heilige Geest, in: C. Brinkhuizen (ed.), *Mensen over God*, Baarn (1997) 97-103

Estafette. Herwi Rikhof in gesprek over God, geloof en kerk, red. Wil van Neerven, Zoetermeer 1997

In God geloven/1. Over het afbeelden van God de Drie-Ene, in: *Het Teken* 69 (1997) 194-198

In God geloven/2. Geloven in Vader, Zoon en Geest, in: *Het Teken* 69 (1997) 241-246

In God geloven/3. Over het ongehoorde van onze God. *Het Teken* 69 (1997) 273-278

In God geloven/4 Drie fragmenten over de H. Geest. *Het Teken* 69 (1997) 316-320

1998

Sulla teologia della trinita, in: A. Ascione (red.), *Una teologia come storia. La simbolica ecclesiale di Bruno Forte tra filosofia e teologia*, Milano 1998, 127-145

1999

Linguaggio e analogia nella teologia trinitaria, in: A. Danese, G.P. di Nicola (eds.), *Il Machile et la Teologia*, Bologna 1999, 67-80

Onvermoede waardigheid. Over het kindschap Gods en de inwoning van de Heilige Geest, in: J. Haers, T. Merrigan, P. DeMey (red.), *'Het volk van God en de gemeenschap van de gelovigen'. Pleidooien voor een zorgzame kerkopbouw aangeboden aan professor Robrecht Michiels bij zijn emeritaat*, Leuven 1999

2000

Trinity in Thomas. Reading the *Summa Theologiae* against the background of modern problems, in: *Jaarboek 1999 Thomas Instituut Utrecht* (2000) 81-100

Approaching the Trinity. Changing Perspectives, in: W. Derkse, J. v.d. Lans, S. Waanders (eds.), *In Quest of Humanity in a Globalising World. Dutch Contributions to the Jubilee of Universities in Rome 2000*, Leende 2000, 261-273

Sündestrafen, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg-Rom-Wien 2000, 1133-1134

2001

Invention of Tradition. The Trinity as Test, in: J.W. van Henten en A. Houtepen (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition*, Assen 2001, 97-110 (Studies in Theology and Religion, 3)

Openen naar de toekomst, in: T. Merrigan en K. Struys (eds.), *Verleden openen naar heden en toekomst. Meedenken met de christologie van Piet Schoonenberg*, Averbode 2001, 99-123

Bij wijze van epiloog, in: A.H.C. van Eijk, A.P.H. Meijers (red.), *Gedoopt, gevormd, gezonden*, Zoetermeer 2001, 227-235 (Utrechtse Studies, 2)

‘Meewerken in het pastoraat’ op de theologische snijtafel, in:
Een-twee-een 29/11 (2001) 399-400

2002

The creativity of a theologian, in: *Verbum. Yearbook of the Center of Studies of Medieval Culture at St Petersburg State University* 6 (2002) 89-99

Aquinas’ Authority in the Contemporary Theology of the Trinity, in: P. v. Geest, H. Goris, C. Leget (eds.), *Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000*, Leuven 2002, 213-234 (Publications of the Thomas Instituut Utrecht, New Series, Vol. VII)

2003

Die in ons wonen. Liturgie, spiritualiteit en theologie over God de Drie-Ene, Tiel 2003

De verrassende ongehoordheid Gods, in: A. Brants en H. Witte (eds.), *Katholiek geloof gewogen. De Katechismus van de Katholieke Kerk over de geloofsbelijdenis*, Zoetermeer 2003, 126-145

Thomas at Utrecht, in: F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, London 2003, 105-136

On consulting the artists (met Guus H.P.J. van den Hout), Academische lezing t.g.v. de 35^{ste} dies natalis van de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht op 29 november 2002, Utrecht 2003

Over geloof, theologie en kunst. Drie fragmenten, in: M. de Haardt, F. Maas, N. Schreurs, H. Witte (red.), *Voor het aangezicht van de Levende. Opstellen voor Wiel Logister*, Averbode 2003, 314-336

2004

Thomas on the Church. Reflections on a sermon, in: Th. Weinandy, D. Keating and J. Yocum (eds.), *Aquinas on Doctrine. A Critical Introduction*, London/New York 2004, 199-223

2005

Trinity, in: R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 2005, 36-57

Theological Virtues and the role of the Spirit. Some explorations, in: *Jaarboek 2004 Thomas Instituut te Utrecht* (2005) 9-32

2006

Haydns *Die Schöpfung*. Een eredocoraat theologie voor Haydn?, in: *Benedictijns Tijdschrift* 67 (2006) 19-35

The Holiness of the Church, in: M. Poorthuis en J. Schwartz (eds.), *A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*, Leiden/Boston 2006, 321-335 (Jewish-Christian Perspectives, 12)

Luther und die Trinitätstheologie. Zu Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (2006) 74-82

2007

Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes. Wie liest man *Lumen Gentium* 10?, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 155/1 (2007) 79-89

A contribution to *Lecture e Interpretazioni di Tommaso d'Aquino Oggi*, *Cantieri Aperti*, in: A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello (red.), *Lecture e Interpretazioni di Tommaso d'Aquino Oggi: Cantieri Aperti*, Torino 2007, 325-331 (Quaderni di Annali Chieresi)

Het Geheim van God, in: A. Denaux (red.), *God ter sprake*. Publiekspresentatie van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg, Heeswijk 2007, 11-23

Doop en doopsel. Bouwstenen voor een lekenspiritualiteit, in: *Riddertijdingen* 38 (2007) 2-4

Geest en geest, in: *Open deur. Oecumenisch maandblad* 9/13 (2007) 2-4

2008

The adoptive sonship of believers: St Thomas Aquinas and contemporary theology, in: *Ad Veritatem. Multi-Disciplinary Research Journal of the UST Graduate School Manila* 7/2 (2008) 399-418

Schepping: meer dan groene ethiek, in: A. Decoene, J. Haers, M. Servaas (red.), *Wanneer de Schepping kreunt in barensweeën. Hedendaagse reflecties over schepping*, Antwerpen 2008, 21-32

On Thomas' Theology of the Trinity. Some reflections with reference to Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, in: *Jaarboek 2007 Thomas Instituut te Utrecht* (2008) 9-29

Response to Ralf Miggelbrink, in: *Intams Review* 14/1 (2008) 53-57

In de naam van de Vader, de Zoon en de H. Geest, in:
Bisdomblad 's Hertogenbosch 86/4 (2008) 6-7

Wees mij genadig. Thomas van Aquino over Ps 50 (51), in:
Herademing 16 (september 2008) 43-46

2009

Introduction (met H. Goris, H. Schoot), in: H. Rikhof, H. Goris, H. Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*, Leuven-Walpole MA 2009, vii-xx (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, Vol. XIII)

Thomas on Divine Adoption, in: H. Rikhof, H. Goris, H. Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*, Leuven-Walpole MA 2009, 163-193 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, Vol. XIII)

Magna Misericordia. Uit Thomas' commentaar op Psalm 51 (50), in: *Jaarboek 2008 Thomas Instituut te Utrecht* (2009) 83-108

Ratzinger revisited. Rereading *Einführung in das Christentum*, in: *Bijdragen* 70 (2009) 3-27

The Retrieval of Grace, in: P.C. Beentjes (ed.), *The Catholic Church and Modernity in Europe*, Wien 2009, 77-89 (Tilburg Theological Studies, 3)

Theologie van het kerkgebouw, in: O.G.M. Boelens, A.P.H. Meijers (eds.), *Het kerkgebouw als religieus erfgoed*, Bergambacht 2009, 9-21 (Theologische Perspectieven, 2)

The Current Renaissance of the Theology of the Trinity. A reconstruction, in: *Bijdragen* 70 (2009) 423-457

2010

John Henry Newman on Indwelling and Justification. An Exception to the Anti-Trinitarian Fearfulness of Western Theology, in: *Bijdragen* 71 (2010) 239-267

Het kindschap Gods, in: *Jaarboek 2009 Thomas Instituut te Utrecht* (2010) 47-59

2011

'... die nedergedaald is ter helle...' *Een zoektocht in kunst en theologie*. Afscheidscollege door Prof.dr. H.W.M. Rikhof bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar Systematische Theologie, Dogmageschiedenis en Geschiedenis van de Theologie aan Tilburg University op vrijdag 28 januari 2011, Tilburg, 2011

**DE LOSKOOPTHEORIE VAN
GREGORIUS VAN NYSSA
VERSUS
DE SATISFACTIETHEORIE VAN
ANSELMUS
De daarin gebruikte metaforen**

Piet Hein Hupsch

Inleiding

Vanuit systematisch-theologisch standpunt breng ik de loskooptheorie van de Griekse kerkvader uit de 4^e eeuw, Gregorius van Nyssa, en de satisfactietheorie van Anselmus uit de 11^e eeuw met elkaar in relatie en onderzoek ik de daarin gebruikte, uiteenlopende metaforen.¹

In de dialoog *Cur Deus Homo* (1095-1098) van Anselmus van Canterbury (1033-1109) komt Boso in Liber I, capitulum VII, te spreken over de loskooptheorie zoals kerkvaders die ontwikkeld hadden. In deze theorie, zo interpreteert Boso, laat God zich juridisch verbinden met de duivel, geeft God aan de rechtens eisende duivel zijn recht door de dood van Christus en koopt daarmee de zondige mens vrij, omdat de duivel naar recht de zondige mens die zich vrijwillig aan de duivel had overgegeven, in zijn bezit had. In capitulum VII verzet Boso zich tegen deze theorie en geeft hij de redenen

¹ Deze notitie kwam tot stand na gezamenlijke lezing van *Cur Deus Homo* tijdens een serie colleges van de Universiteit van Tilburg over christelijke soteriologie o.l.v. prof. dr. H. Schoot, in het najaar van 2010.

voor dit verzet. In mijn bijdrage beschrijf ik allereerst de context van Boso's visie en onderzoek ik welke positie Anselmus, de gesprekspartner van Boso in deze dialoog kiest in reactie op Boso's uitgesproken verzet tegen de vertrouwde loskooptheorie. Bij het interpreteren van deze dialoog ga ik ervan uit dat de uiteindelijke visie van de auteur Anselmus terug te vinden is in de uitspraken van Anselmus als gesprekspartner in de dialoog, terwijl de uitspraken van Boso Anselmus – zijn gesprekspartner en daarmee de auteur van de dialoog – helpen een uiteindelijke positie te kiezen en te verantwoorden.

In een tweede paragraaf ga ik na op welke wijze Gregorius van Nyssa, de Griekse kerkvader uit de 4^e eeuw, die bekend staat als een der kampioenen van de loskooptheorie, in een tweetal geschriften deze theorie op eigen wijze uitwerkt, bezie ik zijn theorie als vertegenwoordiger van een belangrijke stroming in de soteriologie van het vroege christendom en bespreek ik mijn aandachtspunten bij deze theorie.

Terwijl de grondslag van beide auteurs voor hun eigen verlossingsleer dezelfde is, verschillen de uitwerkingen van beide theologen van elkaar. Die grondslag is de samenhang van Gods almacht, wijsheid, liefdevolle goedheid en rechtvaardigheid. Niettemin lopen de theologische visies van Anselmus en Gregorius uiteen zoals zichtbaar wordt in de verschillende beelden waarvan Gregorius en Anselmus gebruik maken: respectievelijk loskoop en satisfactie. In een slotbeschouwing doe ik een poging het fundamentele verschil tussen de visies van Gregorius en Anselmus op het spoor te komen. Vanuit een gelijke grondslag ontwikkelden Gregorius en Anselmus verschillende visies die zichtbaar worden in de uiteenlopende metaforiek. Dit is het gevolg van hun verschillende kijk op de aard van de zonde en op de rol van God en de mens in het werk van verlossing van zonde.

1. Anselmus' *Cur Deus Homo*, capitulum VII

In de dialoog *Cur Deus Homo* buigen de twee dialoogpartners, Anselmus en Boso, zich over de vraag om welke reden of noodzaak de almachtige God mens is geworden en door zijn dood weer het leven heeft geschonken aan de zondige mens, terwijl God ook een 'simpeler' wijze had kunnen kiezen, zoals met de hulp van een ander mens of een engel of een enkele wilsdaad. De grondgedachte die het hele werk bijeenhoudt, is, zo stel ik, de in Anselmus' visie onlosmakelijke samenhang van Gods almacht, wijsheid, liefdevolle goedheid en rechtvaardigheid die in hun gezamenlijkheid te omschrijven zijn als de *necessitas rationabilis*, de onwankelbare en redelijke wil van God, die de theoloog de gelegenheid geeft tot inzicht te komen in de intelligibele noodzaak van de geloofswaarheden en er begrippen van te vormen.² Gegeven deze onwankelbare en redelijke wil van God is de redenering van Anselmus: de redding van de zondige mens kan alleen geschieden door een mens die ook God is. De redding van de zondige mens immers moet geschieden door een mens en kan alleen geschieden door God. In die zin zal uiteindelijk (Liber II, capitulum XX) door Anselmus worden gezegd dat God dankzij zijn menswording, lijden, sterven en verrijzen *sola misericordia* de zondige mens vergeeft, waarmee het bewijs van zijn heiligheid, almacht, wijsheid, liefdevolle goedheid en rechtvaardigheid is gegeven.

In de loop van deze redenering die zich uitstrekt over twee libri, komt in liber I, capita VI en VII Boso opvallend uitgebreid aan het woord. Binnen het kader van de bezwaren van de ongelovigen tegen wat "wij zeggen, namelijk dat God

² In zijn boek *Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu "Cur Deus Homo" von Anselm von Canterbury*, Münster 1993, 161 ("Necessitas als Wille Gottes"), toont G. Plasger de samenhang van *necessitas rationabilis* en de redelijke wil van God.

door zijn sterven ons los heeft gekocht en zo zijn liefde jegens ons heeft getoond en ten gunste van ons de duivel is komen overwinnen” (de titel van capitulum VI), maakt Boso (en niet Anselmus) zich in capitulum VII spreekbuis van hen die zich verzetten tegen de loskooptheorie zoals kerkvaders die ontwikkeld hadden. Volgens deze theorie, zo stelt Boso het voor, zijn God en de duivel juridisch met elkaar verward, geeft God aan de rechtens eisende duivel zijn recht door de dood van Christus en koopt daarmee de zondige mens vrij, omdat de duivel naar recht de zondige mens die zich vrijwillig aan de duivel had overgegeven, in zijn bezit had. Deze theorie was blijkens de tekst van de dialoog een vertrouwde. We lezen immers in het begin van capitulum VII: “dat wat wij normaal gesproken zeggen.”

Boso meldt aan Anselmus dat hij niet ziet hoe deze theorie stand kan houden. Hiermee gaat Boso dus in tegen de *auctoritas* van de kerkelijke overlevering. Dat is op zich opvallend omdat Boso in capitulum III juist meldt dat hij van zijn kant de *sacra auctoritas* wil inbrengen op het moment dat Anselmus in zijn antwoorden de indruk wekt tegen het heilig gezag van Schrift en traditie in te gaan. Hier, in capitulum VII, zijn de rollen omgedraaid. Boso geeft op voorhand te kennen dat hij zich verzet tegen een algemeen bekende en vertrouwde theorie van het rechtens loskopen van de zondige mens door God. Nooit heeft de duivel een recht, zo zegt Boso, omdat de duivel en de mens God als hun gemeenschappelijke heer hebben. Hoe heeft nu God in het krijt hoeven treden, een rechtszaak “moeten voeren met het zijne, over het zijne, in het zijne”, anders dan alleen om de duivel te straffen die de mens had overgehaald om hun gemeenschappelijke heer te verlaten?

De slotconclusie van Boso aan het einde van capitulum VII is dat “er in de duivel niets was waarom God om de mens te bevrijden niet van zijn macht tegenover de duivel gebruik moest (*non deberet*) maken.” Het antwoord van Anselmus in het begin van capitulum VIII is veelzeggend: de *necessitas rationabilis*, de redelijke noodzaak, zijnde de redelijke wil van

God, wordt in stelling gebracht, ook al zien wij mensen niet waarom Hij het wil. Feitelijk laat Anselmus op dit moment van de dialoog in het midden of hij de bezwaren van Boso tegen de aloude theorie der Vaders over God die met de duivel in juridische verbinding staat, deelt. Slechts belangrijk voor Anselmus is dat de loop der heilsgeschiedenis, het mens worden van God, zijn leven, sterven en verrijzen, de bevrijding van de zondige mens hun enige grond hebben in de onwankelbare en redelijke wil van God, de *necessitas rationalis*. Dat het menselijk begrip daarvoor tekort schiet, is uiteindelijk niet relevant. Het is van belang te constateren dat het Boso is die bezwaren inbrengt tegen de traditionele loskooptheorie, terwijl Anselmus hierop reageert door te wijzen op de onwankelbare en redelijke wil van God. Hiermee doet Anselmus niet zozeer een uitspraak over de interpretatie van de feiten zoals de loskooptheorie die geeft, maar gaat Anselmus terug naar de feiten zelf: Gods menswording, zijn lijden, sterven en verrijzen, de bevrijding van de zondige mens als uitingen van Gods wil. In dit licht gezien is het te gemakkelijk om te zeggen dat Anselmus zich verzet tegen de loskooptheorie.³ Beter is het te zeggen dat Anselmus de interpretatie van de heilsfeiten zoals de loskooptheorie die geeft, relateert en op dit moment van de dialoog, gegeven de heilsfeiten, Boso terugwijst naar de wil van God die het verstand van de mens te boven kan gaan, en naar de zondige mens die is bevrijd.

³ Een mooi voorbeeld is J. McIntyre, *The Shape of Soteriology. Studies in the Doctrine of the Death of Christ*, Edinburgh 1992, 31, die het bezwaar van Boso ten onrechte in de mond legt van de auteur van *Cur Deus Homo* en daarmee niet correct de uitspraken van Boso vereenzelvigt met de visie van de auteur: “whereas St. Anselm, followed almost literally by Abelard, will not allow that the devil has any right to claim possession of mankind, because ‘the devil and man belong to God alone, and neither one stands outside God’s power’.” (*Cur Deus-homo*, I,8, bedoeld is I.7)

Het feit dat Anselmus niet meer terugkomt op mogelijke rechten van de duivel, maar een eigen visie op de heilsbetekenis van de almacht en de eer van God ontwikkelt, lijkt de lezer duidelijk te maken dat in de visie van de auteur de door Boso bestreden interpretatie van de heilsfeiten onvoldoende recht doet aan de almacht en de eer van God én aan de hoge roeping van de mens om zelf Gods eer te herstellen. Mogelijke rechten van de duivel doen tekort aan die almacht én aan die hoge roeping van de mens. Herstel van de mens door loskoop doet Gods eer tekort en beperkt te zeer de rol van de mens. Anselmus ontwikkelt in de loop van zijn dialoog een eigen interpretatie van de heilsfeiten: de bevrijding van de mens kan alleen geschieden door satisfactie die alleen een mens moet bieden, maar die alleen God kan bieden. De mensgeworden God, de Godmens Christus, biedt die satisfactie in vrijwilligheid. Eerst dan is de voor Anselmus noodzakelijke samenhang van Gods almacht, wijsheid, liefdevolle goedheid en rechtvaardigheid, die in hun gezamenlijkheid te omschrijven zijn als de *necessitas rationabilis*, de onwankelbare en redelijke wil van God, gegarandeerd.

2. Gregorius van Nyssa's loskooptheorie

In de geschriften van Gregorius zijn er twee plaatsen waar Gregorius zijn loskooptheorie uiteenzet met de hulp van het door hem gebruikte beeld van de weerhaak en het aas: in zijn systematisch-theologisch handboek *Oratio Catechetica* en in zijn preek *De Tridui Spatio*. De voorstellingen die Gregorius in deze twee geschriften met behulp van het door hem gebruikte beeld aan zijn loskooptheorie geeft, verschillen enigszins van elkaar.

2.1. *De loskooptheorie in Gregorius' Oratio Catechetica*

In zijn *Oratio Catechetica*, waarschijnlijk geschreven kort vóór 381, een handboek dat bestemd is voor hen die catechetisch

onderricht geven en zich met verschillende gesprekspartners moeten verstaan (joden, Grieken, heterodoxen, gnostici, aanhangers van verschillende mysteriegodsdiensten), stelt Gregorius – nadat hij heeft geconstateerd dat de mens door de zondeval in de macht van de duivel en daarmee van de dood is gekomen – in caput 19 de vraag die ook Anselmus zich zeven eeuwen later stelt: waarom God mens is geworden om zo het mensengeslacht te redden, terwijl een enkel goddelijk besluit voldoende was geweest.⁴

Gregorius brengt daarvoor in de capita 20 en volgende de ongedeelde samenhang van de goddelijke eigenschappen in stelling: de heilsordening heeft als grond de almacht en de menslievendheid van God. Deze goedheid werkt alleen als ze zich verbindt met wijsheid. Wijsheid veronderstelt rechtvaardigheid. Die rechtvaardigheid blijkt in de wijze waarop God de gevallen natuur van de mens herstelt. De mens is geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God, wat niet betekent dat hij identiek aan God is. De veranderlijkheid van de mens die eigen is aan het geschapen zijn, is precies het verschil. De mens komt voort uit het niets en ontvangt het zijn van de onveranderlijke, eeuwig zijnde God. Gegeven die veranderlijkheid is de mens in zonde gevallen door verleiding van de duivel die de mens het tegendeel van het goede bedrieglijk voorhield als het goede. In dit verband duiken aas en haak op als beeld van de verleiding door de duivel:

⁴ Voor de datering van Gregorius' *Oratio Catechetica* zie L. Mateo-Seco and G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, s.v. Chronology of Works, 156. Er is onenigheid over de datering van dit geschrift. Er zijn gegronde redenen om een datering te kiezen kort vóór 381.

Want het bedrog had zijn werking niet gehad, wanneer de schijn van het goede zich niet bij wijze van aas rondom de weerhaak van het kwade had gewikkeld. De mens kwam nu vrijwillig in deze narigheid terecht, omdat hij zichzelf door lust onder het juk van de vijand van het leven had begeven.⁵

Het past de rechtvaardigheid van God, zo gaat Gregorius verder, om niet op tirannieke wijze de mens die zich vrijwillig aan de vijand van het leven heeft verkocht, los te kopen, juist omdat God zowel boven de mens als boven de vijand van het leven staat. Omdat de mens zich vrijwillig aan de duivel had verkocht, was het zaak dat de duivel vrijwillig het losgeld aannam voor de loskoop van de mens. In Christus herkende de duivel een waarde die boven die van de gevallen mensheid uitging, zodat hij bereid was Christus als losgeld aan te nemen voor het in slavernij verkerende mensengeslacht. Aan het einde van caput 23 herhaalt Gregorius hoezeer uit deze opzet de ongedeelde samenhang van Gods almacht, goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid blijkt:

De wil ons te redden getuigt van zijn goedheid, de wijze waarop God de loskoop van de in slavernij gebrachte mens tot een handelsovereenkomst maakte, toont zijn gerechtigheid en het feit dat God met opzet voor de vijand het onbegrensde begrensd maakt, is een bewijs van zijn hoogste wijsheid.⁶

⁵ Caput 21, GNO III, IV, 56, 22-57, 3. De Griekse tekst wordt steeds vermeld via de tekstkritische edities van Gregorius van Nyssa's geschriften die verschijnen bij Brill in Leiden en worden afgekort met GNO, i.e. *Gregorii Nysseni Opera*. Voor uitgebreid commentaar op de *Oratio Catechetica* zie Joseph Barbel, *Gregor von Nyssa - Die große katechetische Rede – Oratio catechetica magna. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel*, Stuttgart 1971.

⁶ Caput 23, GNO III, IV, 60, 19-23.

De samenhang van de goddelijke eigenschappen almacht en menslievendheid blijkt uit de menswording van God die tot doel heeft om het leven te laten winnen van de dood. In caput 24 zien we hoe het bedrog van de zondeval weerspiegeld wordt door de bedrieglijke wijze waarop de duivel en daarmee de dood worden overwonnen:

Zoals in het voorgaande is gezegd, was de tegenstrevende macht van nature niet in staat in contact te treden met de onvermengde aanwezigheid van God en niet in staat het verschijnen van God onverhuld te verdragen. Dat wat de tegenstrevende macht wenste te hebben in uitruil voor ons, moest gemakkelijk zijn in te nemen. Daarom verborg zich het goddelijke onder de verhulling van onze natuur. Op deze wijze zou de weerhaak van de godheid met het aas van het menselijk vlees als bij begerige vissen mee worden opgeslokt. Omdat zo het leven zich had gevestigd bij de dood en het licht aan de duisternis was verschenen, verdween in het niet wat als tegenstellend aan het licht en het leven wordt gedacht. Want de duisternis kan van nature niet stand houden bij het verschijnen van het licht en de dood kan niet zijn waar het leven zijn kracht uitoefent.⁷

Voor Gregorius, die zich vaak van medische beeldspraak bedient (men vermoedt dat hij een medische achtergrond had), is de bedoeling van de handelende persoon doorslaggevend voor het moreel juiste of onjuiste van de handeling zoals dat zichtbaar wordt in het handelen van de gifmenger die een vergift toevoegt aan het voedsel, terwijl de arts bij een vergiftigde een medicijn ter bestrijding van het vergift toevoegt aan het voedsel. De duivel als gifmenger en God als heelmeeester worden tegenover elkaar gesteld. Opmerkelijk is dat het heilzaam handelen van God als heelmeeester niet alleen

⁷ Caput 24, GNO III, IV, 62, 3-14.

de verloren mens ten goede komt, maar ook de duivel (caput 26).⁸

Het is opvallend dat in het aangehaalde gedeelte van caput 24 de suggestie wordt gewekt van het losgeld als een in te nemen medicijn: “ὡς ἂν εὐληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα”; “dat wat de tegenstrevende macht wenste te hebben in uitruil voor ons, moest gemakkelijk zijn in te nemen.” (Caput 24, GNO III, IV, 62, 6-7) Het woord *εὐληπτον* betekent ‘gemakkelijk in te nemen’ en wordt gebruikt bij medicijnen.⁹ In caput 24 concludeert Gregorius dat hij heeft aangetoond dat alle genoemde goddelijke eigenschappen in het goddelijk heilsplan, dat omwille van de mens tot stand is gekomen, aanwezig zijn:

Welnu de goedheid van God is getoond, zijn wijsheid, rechtvaardigheid, macht, onbederfelijkheid, al deze goddelijke eigenschappen manifesteren zich in de leer van Gods heilshandelen ten gunste van ons. Gods goedheid is te herkennen in zijn verlangen de verloren mens te redden, zijn wijsheid en rechtvaardigheid toonden zich in de wijze van onze redding, en zijn macht bleek daaruit dat God zelf gelijk is geworden aan de mens en de gestalte van een mens heeft aangenomen in overeenstemming met de armzaligheid van onze natuur, en dat hij de macht bezat te laten geloven dat hij vanwege de gelijkenis met de mensen door de dood zou kunnen worden overmeesterd en dat hij, mens geworden, kon doen wat hem eigen is en past bij zijn natuur. Want het hoort bij het licht dat de duisternis verdwijnt en bij het leven dat de dood wordt onttroond.¹⁰

⁸ Zie voor de apokatastasis, zowel die van de enkeling, als van de gehele schepping, ja zelfs die van de duivel: Barbel, *Gregor von Nyssa*, o.c., 158-161.

⁹ Zie Fr. Mann (Ed.), *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Band III, Leiden 2001, s.v. εὐληπτος.

¹⁰ Caput 24, GNO III, IV, 62, 23-63, 9.

2.2. *De loskooptheorie in Gregorius' De Tridui Spatio*

In zijn preek *De Tridui Spatio* (GNO IX, 281, 6-14) keert het beeld van het aas en de haak terug.¹¹ Een element echter dat meer nadruk krijgt in vergelijking met de teksten van de *Oratio Catechetica*, duikt op: de duivel hoopt door het sterven van Jezus de wonderdoener over diens goddelijke kracht te beschikken. Blijkbaar stelt Gregorius het zich zo voor dat de duivel toehapt omdat hij denkt met de dood van Jezus goddelijke macht te krijgen, die de duivel aan de mens in het vooruitzicht stelde bij de zondeval (Gen 3,5). Gregorius beschrijft in het vervolg van deze preek aan de hand van citaten uit Jesaja (Jes 14,13 en 10,13) nu precies dit als doelstelling van de duivel die de Godmens bij zich in het dodenrijk opneemt: gelijk aan God worden.

Want het was onmogelijk dat de heerser van de duisternis zich mengde met de onvermengde aanwezigheid van het licht, tenzij hij daarin een hoeveelheid van het menselijk vlees had ontdekt. Daarom hoopte hij, toen hij het menselijk vlees zag waarin God zich borg, en de wonderen die door middel van dit menselijk vlees vanwege de godheid zich manifesteerden, dat hij, als hij door de dood dit menselijk vlees zou overheersen, ook over heel de kracht die in dit menselijk vlees aanwezig was, zou beschikken. En toen hij met het oog daarop het lokaas van het vlees had verslonden, werd hij door de weerhaak van de godheid opgespietst en zo werd de slang aan de haak geslagen, zoals Job (Job 40, 25) het uitdrukt die in zijn eigen woorden het komende op

¹¹ Voor een beschrijving van deze preek zie Mateo and Maspero, *Dictionary Gregory*, o.c., s.v. TRID SPAT, 739-742. Voor de datering zie hetzelfde boek, s.v. Chronology of Works, 162. Er is onenigheid over de datering van dit geschrift: ofwel 382, dan wel tussen 386 en 394.

voorhand aankondigde met zijn uitspraak: “Gij zult de slang aan de haak slaan”.¹²

2.3. *Samenvatting van Gregorius' loskooptheorie*

Samenvattend concludeer ik tot de volgende stellingname van Gregorius: Gods almacht, zijn liefdevolle goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid zijn menselijke omschrijvingen voor de uitingen van Gods enkelvoudigheid in zijn handelen ten gunste van de mensheid: zijn filantropie.

De geschapen mens is komend van niet-zijn tot zijn aan veranderlijkheid onderhevig en is daardoor vatbaar in zijn streven naar het goede voor de bekoring van het schijnbaar goede dat als aas aan de haak van het kwade vastzit. De mens is bezweken voor die bekoring en heeft zich daarmee vrijwillig aan de macht van de duivel en daarmee van de dood uitgeleverd.

God heeft zich in zijn almacht, goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid het lot van de zondige mens aangetrokken, blijft niet buiten de menselijke geschiedenis, maar treedt er zelf in. Hij heeft het heilsplan in werking gezet dat leidt tot zijn menswording. Dit heilsplan voorziet erin dat God niet met overmacht de verloren mens redt, maar de duivel en daarmee de dood overwint door de duivel te verleiden met de aantrekkingskracht van de volmaakte menselijkheid die als aas aan de haak van de goddelijke natuur vastzit en de belofte in zich bergt van goddelijke kracht. De duivel en daarmee de dood zijn bezweken voor die verleiding en hebben zich

¹² GNO IX, 281, 6-14. Voor een commentaar op deze passage zie A. Spira, *Der Descensus ad Inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De tridui spatio*, in: A. Spira and C. Klock (Eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary*, Cambridge 1981, 195-261, m.n. 230-23; H. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die Drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 86-91.

daarmee vrijwillig aan de macht van God en daarmee van het leven uitgeleverd.

De zondigheid van de mensheid is niet alleen een omschrijving van de misstappen van de mensen maar is ook en in het bijzonder een verzamelterm voor alle vijandelijke machten die de mens belagen. God als heemeester is hard nodig. De mensheid kan niet op eigen kracht die vijandelijke machten overwinnen en zich daaruit redden. Christus is dankzij zijn zwakheid en zijn ondergang aan het kruis de overwinnaar van die vijandelijke krachten. In hem is zichtbaar hoe God zich begeeft in de geschiedenis van mensen en de onmachtige mens herstelt in nieuwe kracht ten leven, en wel op een verborgen wijze. De schandelijkheid van het kruis is Gods glorie. Het verlossend werk van Christus gebeurt door Christus' overwinning op de dood, eerder dan door zijn dood zelf.¹³

2.4. *Gregorius' loskooptheorie staat niet op zichzelf*

Gregorius' loskooptheorie en het daarin door Gregorius gebruikte beeld van het aas en de haak hebben veel reacties opgeroepen, reeds in zijn tijd maar ook en vooral in de eeuwen na hem. Een beschrijving van deze verwerking voert nu hier te ver.¹⁴ Uit de literatuur wordt in ieder geval duidelijk dat de

¹³ H. Rashdall (*The Idea of Atonement in Christian Theology*, London 1925, 307) schrijft over Gregorius' soteriologie: "The saving effect of Christ's work springs not so much from His death as from the triumph over death."

¹⁴ Voor een bespreking van Gregorius' theorie als vertegenwoordiger van meerdere Griekse vaders die deze theorie voerden, zie N. Costas, *The Last Temptation of Satan: Divine Deception in Greek Patristic Interpretations of the Passion Narrative*, in *Harvard Theological Review* 97/2 (2004) 139-163, en H. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption. A Study of the Development of Doctrine during the First Five centuries*, London 1952, 47-69 (Chapter III, Christ the Victor and the Doctrine of the Recapitulatio), m.n. 57-60. Voor een uitgebreide bespreking van theologische reacties in met name de 20^e

theorie van Gregorius niet op zich staat, maar bijbelse grondslag heeft en een belangrijke stroming in de soteriologie van het vroege christendom vertegenwoordigt, namelijk die van Christus Victor. Het fundamentele boek hierover is geschreven door de Zweedse geleerde Gustaf Aulén, *Christus Victor, An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement* (London 1931). Aulén toont aan dat een juridische interpretatie van Gregorius' theorie alsof de voorstelling zo is dat God en de duivel als *gelijkwaardige* partners in een rechtsgeding zijn beland, niet klopt met de tekst van Gregorius.¹⁵ Hij benadrukt, met recht, zo meen ik, dat de losprijsstheorie duidelijk maakt dat de menswording en het sterven van Christus deel uitmaken van de goddelijke economie als de middelen waarmee de goddelijke wil tot verzoening zich doorzet. Tegelijk tonen ze hoeveel God over heeft voor die verzoening. In ditzelfde boek geeft Aulén een scherpe beschrijving van het onderscheid tussen enerzijds de klassieke theorie van de loskoop en anderzijds de verlossingstheorie van het Latijnse westen, zoals die goed zichtbaar wordt in de geschriften van Anselmus. Aulén toont de aantrekkelijkheid van de klassieke theorie met haar dubbelzijdigheid:

The patristic theology is dualistic, but it is not an absolute Dualism. The deliverance of man from the power of death and the devil is at the same time his deliverance from God's judgment. God is reconciled by His own act in reconciling the world to Himself.¹⁶

eeuw, zie M. Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*, Oxford 2007, 108-119.

¹⁵ Gustaf Aulén, *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Tr. by A. Herbert, London 1931, 70-74,

¹⁶ Ibid., 75.

God is in de klassieke theorie zowel de verzoener als de verzoende.

2.5. *Gregorius' loskooptheorie: God aan het werk als menslievende heemeester en pedagoog*

Voor het juist verstaan van Gregorius' loskooptheorie verdienen de volgende punten aandacht.

De vrijwilligheid van de mens om zich in de slavernij van de duivel te begeven, bepaalt de reactie van God en spiegelt zich in de vrijwilligheid van de duivel. Niet met overmacht bewerkt de almachtige God de loskoop van de in slavernij verkerende mens, maar Gods aanbod en het vrijwillig aanvaarden door de duivel van de door hem gevraagde losprijs brengen de loskoop. Ook in het middel zien we de spiegel werken: het bedrieglijke bij de zondeval (het aas en de haak als beeld) weerspiegelt zich in het toehappen van de duivel (ook nu het aas en de haak als beeld). Blijkbaar is de overeenkomst tussen de wijze van de val en de wijze van het herstel voor Gregorius (en andere oosterse kerkvaders) van belang.¹⁷ Zie naar het beeld van God als heemeester en de duivel als gifmenger: de bedoeling van de handelende persoon maakt de moraliteit van de handeling uit. In de keuze van de middelen is Gods menslievendheid doorslaggevend.

In de interpretatie van deze theorie van Gregorius is steeds nadruk gelegd op het enkele bedrog door God van de duivel.¹⁸ De vraag is of dit de kern is van Gregorius' visie. Is er niet een fundament onder Gregorius' visie dat onvoldoende in

¹⁷ F. Dillistone, *The Christian Understanding of Atonement*, London 1968, 97, schrijft in dit verband: "It is the love of perfect correspondence and the preservation of the rhythmic order of the universe which marks the attempts of the Eastern Fathers to commend Christian Doctrine to their disciples."

¹⁸ McIntyre, *Shape of Soteriology*, o.c., 30-31, spreekt over Gregorius' visie als de eerste theologische grap die als zodanig in het *Guinness Record Book* verdient te worden opgenomen.

beeld is gekomen? Juist omdat zelfs de duivel voordeel kan hebben van het werk van God als heemeester, is te overwegen of niet heel het handelen van God in zijn confrontatie met de duivel en daarmee met de dood te verklaren valt uit de goddelijke pedagogiek als toegepaste menslievendheid en uit zijn verlangen heel de schepping inclusief de duivel te herstellen.¹⁹ God werd mens zodat de mens kan worden vergoddelijkt.²⁰ De beperkingen van zijn schepselen, de mens, de duivel, bepalen mee de handelwijze en de middelen van God die zich zo als heemeester en pedagoog vertoont, tot heil van de mens en zelfs van de duivel.²¹

Uiteraard zijn ook de begrippen ‘heemeester’ en ‘pedagoog’ beelden die verwijzen naar een onzegbare werkelijkheid, maar de beelden op zich hebben hun waarde. Een te grote scheiding tussen de beelden en dat waarnaar de beelden verwijzen, heft ons theologisch spreken op en doet onrecht aan de incarnatie die onze menselijke taal heeft verhoogd.²² Een te ver doorvoeren van de overeenkomst van

¹⁹ Zie caput 26 van de *Oratio Catechetica*; zie ook *De Anima et Resurrectione* (PG 46, 104). Deze visie maakt deel uit van Gregorius’ theorie van de apokatastasis. De voorstelling van God als pedagoog was bij de vaders, te beginnen bij Irenaeus en Clemens Alexandrinus, een vertrouwde.

²⁰ In caput 25 van de *Oratio Catechetica* lezen we: “Toentertijd was hij met onze natuur vermengd, opdat onze natuur door de vermenging met de goddelijke natuur goddelijk zou worden, nadat onze natuur uit de dood zou zijn losgemaakt en buiten de tirannie van de tegenstrever zou zijn geraakt. Want zijn terugkeer uit de dood wordt voor het sterfelijk geslacht het begin van de terugkeer naar het onsterfelijk leven.” (Caput 25, GNO III, IV, 64, 7-12)

²¹ Costas, *Last Temptation of Satan*, o.c., 142-143, schrijft: “Since classical antiquity the use of deception was sanctioned as an acceptable pedagogical, strategic, and therapeutic device.” Hij noemt de handelwijze van o.a. de dokters.

²² G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 2005 (7. Gesamtauflage), 379, doet onrecht aan

beeld en werkelijkheid werkt evenmin goed.²³ Het juiste midden hierin heeft oog voor het feit dat de soteriologie zich niet van één enkel beeld kan bedienen om adequaat de relatie tussen de verlossende God en de zondige mens te beschrijven. Mocht zich de situatie voordoen dat een door een theoloog gebruikt beeld verouderd lijkt te zijn, dan betekent dat nog niet dat de door het beeld gecommuniceerde theologie daarmee tegelijk dient te worden afgeschreven. Deze overweging is juist in het geval van Gregorius' beeld van het aas en de haak van belang. Het is daarom opvallend dat ook Gregorius zelf zich realiseert dat beeldspraak soms onmiddellijke toelichting behoeft en daarmee aan belang verliest. In zijn geschrift *De Perfectione* spreekt hij uit dat hij met het noemen van de duivel als de verdorven tiran van onze zielen de dood bedoelt.²⁴ Hier toont hij met de expliciete vervanging van tiran door dood de betrekkelijke waarde van de beeldspraak die blijkbaar uitleg

de loskooptheorie, als hij schrijft: “Die eher anthropomorph formulierten Motive in der patristischen Erlösungslehre (Überlistung des Teufels durch Christus, Loskauf der Sünder aus seiner Macht um den Preis des Blutes Christi) sind mehr volkstümliche Veranschaulichungen des Grundgedankens von der Mitteilung des göttlichen Lebens als wortwörtlich zu nehmende definitive Sachaussagen.”

²³ McIntyre, *Shape of Soteriology*, o.c., 31, wijst op de noodzaak modellen in de soteriologie als incomplete symbolen te gebruiken: “This post-biblical history of the model, ‘ransom’, serves to illustrate an important point about how models are to be implemented in soteriology: they are not to be implemented totally literally, as if they were ‘complete symbols’ of the death of Christ, but rather as ‘incomplete symbols’, which require us to desist before pressing them to their logical conclusions.”

²⁴ Als we, zo zegt Gregorius, in de macht van het leven zijn gekomen, moeten we door een aangepaste levenswandel voorkomen dat we “niet weer door de zonde naar de verdorven tiran van onze zielen, ik bedoel de dood, overlopen.” (GNO VIII.I, 186, 5-6).

nodig heeft.²⁵ Gregorius wekt weliswaar de indruk dat het sterven van de Godmens niet de doorslaggevende factor is in het heilshandelen van God (zoals dat wel het geval is in een *theologia crucis*), maar de menswording zelf: een *theologia descensus*. Bij nadere beschouwing blijkt niettemin dat het sterven van de Godmens wel degelijk belangrijk is omdat diens sterven het moment was waarop de duivel en daarmee de dood werden overwonnen. Duisternis week voor het licht, de dood voor het leven. Het medicijn van God als heemeester heeft gewerkt.

De bespreking van de redding van de mens via het beeld van het aas en de haak is in de *Oratio Catechetica* deel van een groter geheel, een indrukwekkende visie op de samenhang van de Triniteit, de schepping, de zondeval van de mens, de verlossing, de sacramenten, de kerk en de uiteindelijke apokatastasis. In deze visie wordt de gruwelijkheid van de zonde als verzamelterm van de vijandelijke machten door God zelf overwonnen via de menswording, het sterven en het verrijzen van Christus. God toont zich als de menslievendheid zelve als uiting van zijn almacht, wijsheid, liefdevolle goedheid en rechtvaardigheid die tezamen en in samenhang met elkaar de enkelvoudigheid van God weerspiegelen.²⁶

²⁵ J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption après Saint Augustin* (Paris 1930, 225; Appendice III, Mort et démon chez les Pères Grecs) wijst op de concretisering van het rijk van Satan in dat van de dood.

²⁶ F. Young, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background* (London 1983, repr. 1988, 121) schrijft over de *Oratio Catechetica*: “Distaste for the notorious ‘fish-hook’ device for catching the devil, should not blind us to the importance of this constructive outline of the developed faith of the fourth-century church.”

3. Het fundamentele verschil tussen de visies van Gregorius en Anselmus

Het fundamentele verschil tussen Gregorius' visie en die van Anselmus is hun verschillende kijk op de aard van de zonde en op de rol van God en de mens in het werk van verlossing van zonde. In de visie van Gregorius (en de andere vaders) is de zondigheid van de mens uiting van de machten van het kwaad, die in hun geheel worden gepersonifieerd door de duivel als de tegenhanger van het leven (ook het Nieuwe Testament personifieert de macht van het kwaad zonde, zie Rom 6,12 en 7,17; Gal. 3,22). Gregorius gebruikt zijn beelden van de verlossing zo, dat de macht van het kwaad de mens inderdaad voluit bedreigt en dat het God is die het initiatief neemt om de mens te bevrijden, los te kopen uit de macht van het kwaad, de zonde, de duivel, de dood. God zelf treedt de geschiedenis in en doet in Christus het verlossend werk dat geen mens en geen andere macht kunnen doen. Hiertoe heeft de incarnatie plaats die het aan Christus mogelijk maakt strijd te leveren tegen de machten van het kwaad en die te overwinnen met zijn kruisdood als climax: Christus als overwinnaar. De incarnatie is de noodzakelijke voorwaarde voor Christus' strijd tegen en overwinning op de macht van de zonde en de dood, waarmee de in slavernij verkerende mens wordt vrijgekocht uit de macht van de duivel. God werd mens zodat de mens kan worden vergoddelijkt. Niet met overmacht bewerkt de almachtige God, menslievende heemeester en pedagoog, de loskoop van de in slavernij verkerende mens, maar Gods aanbod en het vrijwillig aanvaarden door de duivel van de door hem gevraagde losprijs, Christus' menswording, zijn leven en zijn dood, brengen de loskoop. Hiermee ontloopt de mens het toornig oordeel van God. Zoals Aulén het uitdrukte, God is in de visie van de Vaders de verzoener én de verzoende.²⁷

²⁷ Aulén, *Christus Victor*, o.c., 107.

In de visie van Anselmus is de zondigheid van de mens allereerst de morele schuld die de mensheid draagt in haar relatie met God en die vanwege de oneer die God is aangedaan, alleen kan worden teniet gedaan door straf dan wel satisfactie. Deze satisfactie moet door een mens worden gegeven, omdat alleen zo aan Gods eer recht wordt gedaan. De oneer die aan God is gedaan, is echter van een zo grote omvang (*nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum*, Liber I, capitulum XXI) dat alleen een mens, die ook God is, die satisfactie kan geven: de Godmens Christus. Kernpunt in de visie van Anselmus is dus niet de macht van het kwaad die vijandelijk is aan de mens, maar de orde van rechtvaardigheid, geschonden als gevolg van de oneer die door de zonde van de mens aan God is gedaan. Die orde van rechtvaardigheid moet worden hersteld. Die – redelijke – orde van rechtvaardigheid bepaalt de relatie tussen God en de mens. Voor het herstel van die orde is de mens noodzakelijk: een mens die ook God is, wil er satisfactie kunnen worden gegeven die dankzij de Godmens overvloedig ten goede komt aan de mensheid.

Met deze visie probeert Anselmus de betrekkelijk dualistische visie van de Vaders te vervangen door een visie waarin het werk van de verzoening niet langer rechtstreeks door God wordt gedaan, maar door een mens die, wil hij dat kunnen, ook God moet zijn. De betrekkelijk dualistische tegenstelling tussen God en de zonde, het kwaad, bij de vaders wordt bij Anselmus vervangen door de tegenstelling tussen God aan wie oneer is aangedaan, en de mens die moreel schuldig staat tegenover God en die gehouden is straf dan wel satisfactie te geven opdat de ordo van rechtvaardigheid wordt hersteld.

Relativering van de tegenstelling tussen Gregorius en Anselmus past mijns inziens tenslotte. Als Anselmus in een diepzinnige beschouwing Gods gerechtigheid laat samenvallen met Gods barmhartigheid (Liber II, capitulum XX), blijkt het aandeel van de mens in het verlossingswerk betrekkelijk. Bij Anselmus is weliswaar expliciet de medewerking van de mens

aan de orde: daarom moest God mens worden, maar doorslaggevend is uiteindelijk de filantropie (Gregorius) of, anders genoemd, de barmhartigheid (Anselmus) van God, die zich het lot van de zondige mens aantrekt en het verlossingswerk op gang brengt.

**RECHTVAARDIGING
BIJ JOHN HENRY NEWMAN
Soteriologie in kracht van de Geest**

Hans Verstappen

1. Inleiding

In deze bijdrage staan zes lezingen uit de *Lectures on Justification* van John Henry Newman centraal.¹ De *Lectures* zijn gebaseerd op een reeks lezingen die Newman gehouden heeft tussen april en juni 1837.² Ze werden in 1838 gepubliceerd en in 1874 opnieuw uitgegeven. Hoewel Newman zijn lezingen als anglicaan gehouden en geschreven heeft (hij bekeerde zich in 1845 tot het rooms-katholicisme), benadrukt hij in het voorwoord tot de derde editie uit 1874 dat hij als

¹ J.H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification*, London 1900. Dit artikel behandelt de lezingen II t/m IV, VI, VIII en IX, waarvan de globale inhoud op parafraserende wijze wordt weergegeven in de paragrafen 2 t/m 5. In de voetnoten worden daarom uitsluitend de pagina's aangeduid van de betreffende lezing overeenkomstig de door mij gebruikte publicatie, tenzij een letterlijk citaat uit een lezing wordt overgenomen. Ten behoeve van een vloeiend verloop van de weergave van de inhoud, blijft dit echter tot een minimum beperkt. De genoemde uitgave is niet makkelijk toegankelijk. Op internet zijn de teksten van Newman eenvoudig te raadplegen via de volgende link (stand d.d. 5 juli 2011): <http://www.newmanreader.org/works/justification/index.html>.

² Ibid., ix-x (Advertisement to the Third Edition).

katholiek, afgezien van enkele punten, in wezen dezelfde opvattingen is toegedaan als in 1837.³

Newman beschouwt rechtvaardiging als een overkoepelende vrucht van het sterven en verrijzen van Christus, en het is dan ook niet verwonderlijk dat vrijwel alle aspecten van rechtvaardiging uitgebreid aan de orde komen.⁴ Daarbij richt Newman zich niet zozeer op Gods motieven voor het lijden en sterven van Jezus als Zoon Gods, of op de wijze waarop dit verzoening met God bewerkstelligt, dan wel op de toepassing van de vruchten hiervan op de gelovigen. Hij ziet rechtvaardiging als een kernbegrip dat diverse facetten insluit. Newman biedt geen theorie of systeem ten aanzien van het lijden en sterven van Jezus, maar beschouwt de verzoenende werking daarvan als gegeven. De mogelijkheid tot rechtvaardiging van de gelovigen wordt door hem op de verrijzenis gefundeerd die op zijn beurt weer onlosmakelijk met de activiteit van de Heilige Geest verbonden wordt.⁵

Dit artikel beoogt enerzijds op basis van Newmans lezingen de fundamentele betekenis van de Geest voor de

³ H. Rikhof, John Henry Newman on Indwelling and Justification. An Exception to the Anti-Trinitarian Fearfulness of Western Theology?, in *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 71 (2010) 239-267, m.n. 248.

⁴ Newman duidt Jezus consequent aan als Christus, ook waar het zijn aardse leven betreft. Deze aanduiding wordt in de weergave van Newmans gedachten overgenomen, maar in eigen reflecties alsook in de commentariërende of samenvattende passages aan het eind van de paragrafen 2 t/m 5 wordt de naam 'Jezus' van de titel 'Christus' onderscheiden. De eerste wordt gehanteerd binnen de context van diens aardse leven, de tweede binnen de context van zijn verheerlijkte staat na zijn verrijzenis en hemelvaart.

⁵ Newmans opvattingen aangaande rechtvaardiging in relatie tot de Heilige Geest en de inwoning Gods komen ook aan de orde in het in noot 3 vermelde artikel van Rikhof in *Bijdragen*. Newman wordt daarin met recht als één van de theologen beschouwd, die hebben bijgedragen aan de huidige renaissance van de triniteitstheologie.

soteriologie aan te tonen en anderzijds het belang van Gods liefde als grondmotief voor de verwerkelijking van Zijn heilsplan te onderstrepen. Vooraleer deze twee punten nader uitgewerkt kunnen worden, dient eerst te worden ingegaan op Newmans inzichten omtrent de betekenissen van het begrip rechtvaardiging, de gave van rechtvaardigheid (gerelateerd aan de inwoning Gods), het aandeel van de gelovige mens in zijn rechtvaardiging en Christus' verrijzenis. Deze bijdrage sluit af met twee reflecties waarin bovengenoemde punten worden uitgewerkt. De eerste reflectie behelst de relatie tussen Christus en de Geest; de tweede behandelt Gods liefde die tevens als het fundament van Newmans visie op rechtvaardiging aangemerkt kan worden. Tenslotte wordt in de conclusie vanuit het voorgaande teruggegrepen op de dubbele doelstelling die aan dit artikel ten grondslag ligt.

2. Betekenissen van rechtvaardiging

Zoals de titels van de lezingen reeds aangeven, maakt Newman in de derde lezing, *Primary Sense of the Term Justification*,⁶ en de vierde lezing, *Secondary Senses of the Term Justification*,⁷ een onderscheid tussen respectievelijk de primaire betekenis en de secundaire betekenis van het begrip 'rechtvaardiging'. De primaire betekenis is gerelateerd aan rechtvaardiging *op zich* en duidt op het door God rechtvaardig verklaren of beschouwen en daarmee op Gods aanvaarding en erkenning van de gelovige mens. Newman noemt dit een abstracte betekenis omdat deze niet verwijst naar de concrete zaak of het concrete 'ding' dat door het begrip rechtvaardiging wordt aangeduid, maar naar Gods rechtvaardigheidsverklaring die zowel op verleden als heden betrekking heeft. Immers, begane zonden worden vergeven, en dit heeft effect op het heden en de huidige situatie. Rechtvaardiging beïnvloedt aldus het heden vanuit het

⁶ Newman, *Lectures*, o.c., 62-84.

⁷ Ibid., 85-103.

verleden. Het keert het verleden om en brengt ons in Gods gunst. Als zodanig betekent Gods rechtvaardigheidsverklaring het begin van de heiliging van de christen. Hierbij moet opgemerkt worden dat Gods rechtvaardiging als verklaring feitelijk één is met vernieuwing en heiliging als haar effecten. Uitsluitend als idee kunnen beide van elkaar gescheiden worden en is rechtvaardiging als werkoorzaak onderscheiden van vernieuwing. Dit laatste betekent dat Gods rechtvaardigheidsverklaring een onmiddellijk effect heeft dat er niet van gescheiden kan worden: toegekende rechtvaardigheid impliceert actuele rechtvaardigheid. Gods Woord bewerkt zowel bij de schepping als bij de herschepping (doop) wat het aankondigt. Het vormt het instrument van Zijn daad. De relatie tussen rechtvaardiging en heiliging aldus beschouwd – waarin heiliging volgt op rechtvaardiging – noemt Newman een beschouwing op ‘theologische’ wijze.

De secundaire betekenis verwijst naar het rechtvaardig maken, vernieuwen, heiligen van God als onmiddellijk *effect* van het toekennen van rechtvaardigheid aan de gelovige. Dit noemt Newman de concrete betekenis van rechtvaardiging, omdat deze betrekking heeft op de aard van de concrete zaak die erdoor wordt aangeduid (zie volgende paragraaf). Gezien de innerlijke vervlechting van rechtvaardiging en heiliging (spirituele vernieuwing), wordt in *praktische* zin ook wel gesproken van rechtvaardiging als spirituele vernieuwing of volgend op spirituele vernieuwing. Een dergelijke beschouwing van de relatie tussen rechtvaardiging en heiliging behoort volgens Newman tot de orde van menselijke ideeën en is naast de theologische beschouwing eveneens legitiem. Immers, spirituele vernieuwing constitueert rechtvaardiging en rechtvaardiging bestaat in spirituele vernieuwing.

Newman plaatst spirituele vernieuwing, gehoorzaamheid en heiliging aldus op één lijn met het rechtvaardig verklaren van Godswege. Daarom is een uitspraak als ‘rechtvaardiging door gehoorzaamheid’ bij hem zeker niet als Pelagianisme op te vatten, maar duidt zij op de eenheid en

intrinsieke band tussen de primaire en secundaire betekenis van rechtvaardiging, ofwel op het effect waarin de oorzaak bestaat en dat onmiddellijk met deze oorzaak verbonden is. Hoewel rechtvaardiging in principe een externe handeling van Godswege impliceert, bestaat zij feitelijk in interne effecten. God kent in volheid rechtvaardigheid toe, maar plant haar tegelijkertijd gedeeltelijk in de gelovige zodat deze kan verwerkelijken wat God ten volle aan hem toekent: rechtvaardigheid en perfecte gehoorzaamheid. Menselijke medewerking is dus een noodzakelijke voorwaarde voor rechtvaardiging als rechtvaardig maken/worden. Dit wordt in paragraaf 4 verder uitgewerkt.

Het bovenstaande maakt duidelijk dat rechtvaardiging volgens Newman één proces, één continu gebeuren, één handeling is en dat het uiteenleggen van dit proces in rechtvaardiging als verklaring van Godswege (vergeving) en heiliging (spirituele vernieuwing) een mentaal gebeuren is omdat beide elementen van het rechtvaardigingsproces niet van elkaar gescheiden kunnen worden. Rechtvaardiging als term voor het begin van dit proces duidt op Gods aanvaarding van de gelovige; rechtvaardiging als term die betrekking heeft op het gehele proces impliceert heiliging en spirituele vernieuwing. Het principe van Gods aanvaarding is echter niet in de gelovige zelf gelegen, maar in Christus, die bij het doopsel in en door de Geest tot de gelovige komt. Hiermee is de gave van rechtvaardigheid als aanvaardbaarheid voor God op fundamentele wijze verbonden. De inhoud van deze gave wordt nu nader beschouwd.

3. Rechtvaardigheid als gave

In de zesde lezing, *The Gift of Righteousness*,⁸ behandelt Newman de concrete zaak die door het begrip 'rechtvaardigheid' wordt aangeduid. Deze dient te worden

⁸ Newman, *Lectures*, o.c., 130-154.

onderscheiden van Gods rechtvaardigheidsverklaring als externe handeling en van de interne effecten van deze verklaring. Volgens Newman gaat het om een goddelijke aanwezigheid waarvan geloof en spirituele vernieuwing de vruchten zijn. Wanneer rechtvaardiging als genade in geloof wordt beschouwd (protestantse visie), of als bovennatuurlijke kwaliteit (spirituele vernieuwing) aan de ziel, geschonken door Gods genade (katholieke visie), vormt het *feitelijk bezit van genade* de eigenlijke rechtvaardiging van de gelovige mens. Rechtvaardiging bestaat aldus in en door de gave van de (heiligmakende) genade waarin en waardoor de Geest in de gelovige ziel aanwezig komt.

Newman citeert in dit verband 1 Kor 6,11: “[...] u bent gereinigd, u bent geheiligd, u bent rechtvaardig verklaard in de naam van de Heer Jezus Christus en door de Geest van onze God.” Rechtvaardiging als verklaring van Godswege gaat aldus niet buiten de Geest om, maar de Geest is er onmiddellijk mee verbonden. Rechtvaardiging als verklaring impliceert immers de schenking van een innerlijke genadegave met welke de Heilige Geest geschonken wordt, door wie Christus zelf en de Vader in de gelovige ziel aanwezig komen (inwoning). Middels de Geest worden bovendien de verdiensten van Christus’ dood en verrijzenis op de gelovige toegepast. Dit betekent onder andere vergeving van zonde en schuld, resulterend in aanvaardbaarheid tegenover God en verzoening met God. Geloof, gehoorzaamheid, rechtvaardigheid, adoptie, heiliging, vernieuwing en de opname in het mystieke lichaam van Christus kunnen als vruchten van de goddelijke inwoning van Christus door de Geest worden beschouwd. In die zin is Christus de rechtvaardigheid van de gelovige. Het proces van rechtvaardiging bestaat en resulteert dus in een rechtvaardigheid die rechtvaardig maakt tot heiliging en spirituele vernieuwing van de mens. Echter, beide aspecten van rechtvaardiging, verklaring en spirituele vernieuwing, zijn ingesloten in de gave van God: de inwoning van Christus op de

manier van de genade waardoor God persoonlijk in de gelovige ziel aanwezig komt.

Rechtvaardiging is aldus altijd aan de inwoning gekoppeld en kan er niet los van worden beschouwd. Dit impliceert ook dat de gelovige mens geen rechtvaardigheid bezit die inherent met het mens-zijn verbonden is. De enige rechtvaardigheid die de gelovige bezit, is Christus als rechtvaardigheid die vooreerst via het doopsel en vervolgens op meer mystieke wijze middels de eucharistie in de gelovige ziel aanwezig komt. Newman benadrukt in de achtste lezing, *Righteousness viewed as a Gift and as a Quality*,⁹ dan ook dat de mens zijn rechtvaardiging of verlossing nooit aan zichzelf kan toeschrijven of van zichzelf afhankelijk kan maken, niet op grond van Christus' verzoenende dood die eens en voor al heeft plaatsgehad, noch op grond van het doopsel. Rechtvaardiging blijft afhankelijk van de inwoning Gods. Wat betekent dit voor het menselijk aandeel in het rechtvaardigingsproces?

4. Rechtvaardiging en gehoorzaamheid

Om op bovenstaande vraag een antwoord te kunnen geven dient het proces van rechtvaardiging nog te worden gezien vanuit de zondigheid van de mens en de mogelijkheid van Godswege om door gehoorzaamheid gerechtvaardigd te worden.

Newman stelt in zijn tweede lezing, *Love considered as the Formal Cause of Justification*,¹⁰ dat ongehoorzaamheid de wortel van de zonde is, alsmede de oorzaak van schuld en schuldbesef. Gehoorzaamheid en rechtvaardigheid worden slechts mogelijk op basis van rechtvaardiging die gelegen is in het vervullen van de wet, die als innerlijke kracht in staat stelt gerechtvaardigd te worden en God tevreden te stellen. De rechtvaardigheid van de Wet van het Oude Testament wordt

⁹ Newman, *Lectures*, o.c., 179-201.

¹⁰ Ibid., 30-61.

onder het evangelie immers niet opgeheven, maar wordt vervuld door de nieuwe Wet die in het hart van de gelovige geschreven staat en die hem rechtvaardigt. Deze nieuwe Wet is geen uiterlijk, maar een innerlijk principe, een Wet van de geest waarvan het de aard is God lief te hebben. De geest of menselijke wil handelt vrijelijk vanuit deze wet die liefde is, en deze liefde is niets anders dan de energie en representatie van de Heilige Geest in de harten van de gelovigen. Als zodanig is deze wet de rechtvaardiging van de gelovigen. Newman voegt hier echter aan toe dat deze rechtvaardiging afhankelijk is van de verrijzenis van Christus. Zijn verrijzenis kan pas de rechtvaardiging van de gelovige zijn door de zending van de Heilige Geest, m.a.w. spirituele vernieuwing (waarin rechtvaardiging vervat ligt) als vrucht van Christus' verrijzenis wordt in geloof door de Heilige Geest aan alle gelovigen geschonken. De Geest van Christus kan echter pas na de verrijzenis gezonden worden. Dit wordt in de volgende paragraaf verder uitgewerkt.

De gave van de nieuwe wet, de liefde tot God die in de harten van de gelovigen door de Heilige Geest wordt uitgestort, is onlosmakelijk verbonden met de wedergeboorte van de gelovige in en door het doopsel. Naast de vergeving van zonden en de daaruit voortvloeiende aanvaardbaarheid tegenover God (toepassing van de verzoening) betekent deze wedergeboorte ook de toepassing van Christus' gehoorzaamheid op de gelovige ziel. Deze gehoorzaamheid wordt dus niet louter toegekend, zodat de menselijke gehoorzaamheid er eigenlijk niet veel meer toe doet. Integendeel, op grond van Hebreeën 13,21 stelt Newman dat de gelovige middels Gods genade in staat wordt gesteld om God tevreden te stellen door zijn gehoorzaamheid en rechtvaardigheid (Gods wil doen). Het proces van rechtvaardiging kan dus middels het medium van het menselijk handelen plaatshebben, waarin en waardoor de kracht tot rechtvaardiging door de Geest aan de gelovige geschonken wordt. God acht zich aldus waardig om de werken van zijn

schepselen te accepteren en maakt het mogelijk dat de gelovige God verheerlijkt door zijn gehoorzaamheid, hoewel Gods gunst oneindig ver uitgaat boven de waarde van de menselijke gehoorzaamheid. Christus completeert krachtens zijn Geest wat in de rechtvaardiging en spirituele vernieuwing van de gelovige nog in gebreke blijft.

Samenvattend kan gesteld worden dat menselijke werken van gehoorzaamheid noodzakelijk zijn in het proces van rechtvaardiging. Echter, deze werken kunnen God niet tevreden stellen op grond van een inherente rechtvaardigheid van de mens. Het is Gods gunst deze werken te aanvaarden op basis van de aanwezigheid van Christus in, en de toepassing van Zijn verdiensten op de gelovige ziel middels de gave van genade. Aldus kan de gelovige door en met Gods genade meewerken aan de verwerkelijking van zijn rechtvaardiging als spirituele vernieuwing en heiliging tot eer van God en representatie van zijn glorie. De spil van dit rechtvaardigingsproces wordt niet gevormd door geloof of goede werken, maar door Gods liefde die als formele oorzaak rechtvaardiging maakt tot wat het is. Zonder deze liefde is rechtvaardiging onmogelijk.

5. Verrijzenis als kern

De negende lezing, *Righteousness the fruit of our Lord's Resurrection*,¹¹ biedt een synthese en een fundering van hetgeen in de voorgaande lezingen aan de orde is gekomen, maar deze lezing maakt ook duidelijk hoezeer de Geest van belang is voor de verrijzenis van Jezus en zijn wederkomst in de Geest.

Newman begint zijn betoog met de vermelding dat Christus' heilswerk twee componenten heeft, die hier als 'collectief' en 'individueel' worden aangeduid. De collectieve component verwijst naar hetgeen Christus voor alle gelovigen

¹¹ Newman, *Lectures*, o.c., 202-222.

gedaan heeft, de individuele component naar hetgeen Christus voor elke gelovige afzonderlijk doet. Verder duidt de collectieve component op dat, wat Christus in eigen persoon gedaan heeft, op aarde, extern aan de gelovigen; de individuele component op dat, wat Christus door de Geest doet, in de hemel, intern in de gelovigen. Het collectieve element wordt tot stand gebracht door Christus' verdienstelijk lijden en sterven en kan als verzoening worden aangeduid. Het individuele element verwijst dan naar de diverse gaven die Hij op die wijze 'verdiend' heeft, zoals de verzoening van de gelovige met God (i.e. vergeving van zonden), genade, spirituele vernieuwing/heiliging, die samen de rechtvaardiging van elke gelovige uitmaken. Christus heeft volgens Newman in eigen persoon door zijn offer aan het kruis voor alle gelovigen verzoening met God bewerkstelligd. Rechtvaardiging echter, zowel in primaire als in secundaire betekenis, wordt bewerkstelligd door de zending van zijn Geest. Het is in de Geest, dat Christus komt en blijft komen en als zodanig de verlossing – als een continu proces van rechtvaardiging – realiseert en voltooit, die Hij in zijn persoon gewrocht heeft door zijn lijden en sterven omwille van allen die in Hem geloven.

Volgens Newman eindigde Christus' zending toen hij de wereld verliet, maar kwam Hij opnieuw door zijn Geest. Op grond van het bovenstaande kan echter mijns inziens evenzeer aangenomen worden dat Christus' zending, en daarmee de zending van de Zoon, juist niet op zichzelf staat, maar één geheel vormt met de zending van de Geest: de zending van de Zoon is pas voltooid wanneer de zending van de Geest is voltooid, en de zending van de Geest is pas voltooid wanneer alle mensen één zijn in God en God in allen zijn woning gemaakt heeft.

In de negende lezing komt verder naar voren dat Newman Christus' verrijzenis vanuit geestchristologisch perspectief benadert. Newman citeert de passage uit 1 Tim 3,16 waarin staat dat Christus werd gerechtvaardigd door de Geest.

Dit betekent volgens Newman dat de verrijzenis van de persoon van Christus in en door de Geest bewerkt werd, waarmee tevens zijn onschuld werd aangetoond en Hij als godmenselijk Persoon door Gods Geest (en daarmee door de Vader) werd erkend en aangenomen. Met zijn hemelvaart werd Christus pas echt een levengevende Geest. In de periode tussen zijn verrijzenis en hemelvaart verkeerde Hij volgens Newman immers nog in een soort tussenstaat. Het goddelijk Leven dat Hem deed verrijzen, i.e. de Geest, wordt aan de gelovigen geschonken tot opwekking uit zonde en verdoemenis. Dit leven behelst Christus' Geest die aan de gelovigen door het doopsel geschonken wordt, en deze Geest bemiddelt een nieuwe, spirituele aanwezigheid van Christus in de gelovigen en in de gemeenschap van gelovigen, de Kerk. Deze gave impliceert de toepassing van de vruchten van kruis (verzoening, aanvaarding) en verrijzenis (spirituele vernieuwing, heiliging) op de gelovige ziel, die aldus in staat wordt gesteld tot rechtvaardiging in kracht van Christus' Geest. Christus' hemelvaart heeft volgens Newman de mens en zijn natuur naar God gebracht en God op spirituele wijze naar de mens, omdat Hij als (god)mens is opgestegen en op spirituele wijze als Geest is nedergedaald. De opstijging van de gelovige via Christus' Geest of Gods nederdaling via Christus' Geest betekent de rechtvaardiging van de gelovige. Door de gave van de Geest woont de gelovige in Christus en Christus in de gelovige. Deze gave heeft Christus, door zijn verzoening op het kruis, voor allen verworven die in Hem geloven.

Kernbegrip in dit gehele proces vormt aldus Jezus' verrijzenis. Zonder verrijzenis kan de gelovige geen deelhebben aan de verzoening als vrucht van het kruis die voor de gelovige slechts realiteit wordt op grond van de verrijzenis en de daarmee verbonden wederkomst van Christus in de Geest. Daarom noemt Newman de verrijzenis het middel tot de toepassing van de verzoening, ofwel de rechtvaardiging van de

gelovige ziel. “Op het Kruis was Christus Verzoener; bij Zijn verrijzenis werd Hij Redder.”¹²

6. Soteriologie in kracht van de Geest

Hoewel Newman in zijn negende lezing spreekt over Christus’ Geest, wil dit niet zeggen dat de Geest geen eigen identiteit meer heeft na de verrijzenis. Het duidt veeleer op de innige verbondenheid tussen Christus en de Geest alsook op de regel *ad extra* volgens welke God in de heilseconomie altijd als één optreedt. Newman wil benadrukken dat de Geest binnen de heilseconomie het subject is dat de gelovige met Christus en in Christus met de Vader verenigt. Omdat de Geest echter de nieuwe zijnswijze vormt waarop Christus bij de gelovigen aanwezig is, nadat de aardse Jezus is heengegaan en verrezen, kan met recht worden gezegd dat het de Geest van Christus is.

Daarnaast verbindt Newman de verrijzenis uitdrukkelijk met de activiteit van de Geest. Dit duidt op een geestchristologische benadering van het aardse leven van Jezus Christus, waartoe de verrijzenis als de afsluiting en goddelijke bestendiging van dat leven, ook behoort. Vanuit een geestchristologische benadering wordt de heilsbetekenis van Jezus’ aardse leven gefundeerd vanuit de aanwezigheid van de Geest die onlosmakelijk met de aardse, historische Jezus verbonden wordt. Deze benadering vormt een aanvulling op de zogenaamde logoschristologie waarbij het mens geworden Woord centraal staat en de goddelijkheid van de persoon van Jezus sterker geaccentueerd wordt. Uiteraard wordt het begrip ‘geestchristologie’ niet door Newman gehanteerd, maar contouren ervan zijn vooral in de negende lezing aanwezig. Hier wordt eveneens duidelijk dat verzoening bij Newman als het ware het proprium van de Zoon is, die in persoonlijke, hypostatische eenheid met de menselijke natuur van Jezus verenigd is. Zo kon Jezus door zijn leven en sterven verzoening

¹² Ibid., *Lectures*, o.c., lecture 9, paragraaf 11, 222.

voor de zonde bewerken als het primaire subject ervan. De toepassing van deze verzoening, ofwel de rechtvaardiging (vergeving, heiliging, vernieuwing) van de gelovige daarentegen, is het proprium van de Geest en wordt in eerste instantie door hem bewerkt als het primaire subject ervan, opdat de gelovige deel heeft aan de verzoening/verlossing die Jezus in zijn persoon gewrocht heeft.

Aldus kan op grond van het bovenstaande, alsmede op grond van Jezus' rechtvaardiging (middels zijn verrijzenis) door de Geest,¹³ met recht gesproken worden van een *soteriologie in kracht van de Geest*. De Geest vormt de schakel tussen de objectieve en de subjectieve verlossing door Christus en maakt dat de objectieve verlossing voor elke gelovige persoonlijk heilsbetekenis krijgt. Hoewel vanuit geestchristologisch perspectief de Geest onlosmakelijk met de persoon van Jezus verbonden is en zo het fundament vormt voor de heilsbetekenis van zijn gehele aardse leven tot en met zijn verzoenende dood (zo bezien is ook de objectieve verlossing onmogelijk zonder de Geest), legt Newman de meeste nadruk op de Geest van Christus die de objectieve verlossing en de vruchten daarvan in elke tijd actualiseert, effectueert en appliceert op en in de gelovige ziel, wat kan worden samengevat onder de overkoepelende term 'rechtvaardiging.' Aldus is Christus' Geest van groot belang voor elke soteriologie die de blijvende heilsbetekenis van Christus voor elke gelovige te allen tijde serieus wil nemen. Een soteriologie zonder de Geest en zonder sacramenten op grond waarvan de gelovige de vruchten van kruis en verrijzenis

¹³ 'Rechtvaardiging door de Geest' duidt bij Newman op het gegeven dat Jezus door de Geest is opgewekt uit de dood en aldus als Zoon van God werd erkend en aangenomen. Zo werden zijn aardse optreden en aanspraken goddelijk gelegitimeerd, triomfeerde Hij over zijn vijanden en bewees Hij zijn onschuld. Dit alles vormde, volgens Newman, Jezus' rechtvaardiging.

deelachtig wordt, is geen soteriologie, maar verwordt tot een irreële abstractie.

7. Liefde als fundament

Hoewel Newman niet diep ingaat op het hoe en waarom van Christus' lijden en sterven en de wijze waarop dit verzoening met God heeft kunnen bewerkstelligen,¹⁴ wordt wel duidelijk dat de toepassing van de vruchten van kruis (verzoening) en verrijzenis (spirituele vernieuwing, heiliging) op de gelovigen *uit liefde* plaatsvindt. Immers, deze toepassing resulteert in rechtvaardiging waarvan de formele oorzaak Gods liefde is. Het antwoord van de gelovige bestaat in eerste instantie uit geloof met liefde als formele kwaliteit. Door geloof worden de gave van de Geest en de inwoning Gods als het ware geactualiseerd en geëffectueerd zodat de gelovige in kracht van de Geest tot gehoorzaamheid en goede werken in staat is, teneinde gerechtvaardigd te worden tot eer van God en weerspiegeling van zijn glorie. Echter, dit alles is slechts mogelijk omdat God de Zoon mens geworden is, omdat Hij als God én mens in de ene persoon van Jezus Christus aan het kruis heeft geleden en als zodanig gestorven en verrezen is, omdat God bereid is de gelovige mens te rechtvaardigen door hem te laten delen in de vruchten van Christus' kruis en verrijzenis, omdat God zich verwaardigt de gelovige ziel tot zijn woning te maken en omdat God de dienst van zijn schepselen tot hun uiteindelijke rechtvaardiging wil aanvaarden. Dit alles getuigt van Gods onmetelijk grote liefde voor de mens als het belangrijkste motief voor de verwerkelijking van zijn heilsplan, zodat de redenen voor de wijze waarop dit plan wordt gerealiseerd, daaraan ondergeschikt zijn. De realisering van Gods plan in en door

¹⁴ Gods motieven met betrekking tot de wijze waarop zijn heilsplan verwerkelijkt wordt, blijven volgens Newman onbekend en liggen besloten in de noodzakelijkheid van Gods raadsbesluit.

onder andere het lijden en sterven van zijn Zoon, wakkert op zijn beurt de wederliefde van de gelovige aan onder de inspiratie en werking van de Heilige Geest. Deze Geest is bovendien zelf liefde en als zodanig de wet, die in de harten van de gelovige geschreven staat. De wederliefde krijgt gestalte in de liefde voor de medemens als de meest passende wijze om de intratrinitaire liefde van de Vader voor de Zoon (de Godmens Christus) en de wederliefde van de Zoon voor de Vader te ontvangen. Deze liefde tussen Vader en Zoon is de Heilige Geest die de gelovige op grond van het doopsel bezit, maar die pas daadwerkelijk ontvangen wordt door God en medemens lief te hebben. Pas dan wordt in Christus de adoptie van de gelovigen als zonen en dochters van de Vader mogelijk en delen zij in de intratrinitaire *communio* van Vader, Zoon en Geest. Uiteindelijk is het Gods liefde in samenspraak met de liefde van de gelovige die het fundament uitmaken van zijn verzoening, verlossing en voltooiing, kortom, van diens heil in Christus.

8. Conclusie

Uit bovenstaande reflecties is duidelijk geworden dat het speculeren over Gods motieven met betrekking tot de wijze waarop de mens verlost wordt geen prioriteit heeft. Het gaat vooreerst om het gegeven dát Gods Zoon mens geworden is, dát Hij voor onze zonden heeft geleden en is gestorven, en dát Hij is verrezen en niet om Gods motieven om dit alles zo te laten gebeuren en niet anders. Deze heilshistorische gebeurtenissen getuigen alle van Gods liefde als het grondmotief voor de verwerkelijking van zijn heilsplan. Geen noodzaak, geen verplichting, geen dwang, maar liefde is het motief van Gods heilshandelen. Op grond van deze liefde kon Christus na zijn hemelvaart wederkomen in zijn Geest om alle gelovigen tot kinderen van God te maken. De Geest verkrijgt in dit verband een fundamentele betekenis en functie ten aanzien van de verwerkelijking van Gods heilsplan binnen de

heilsgeschiedenis. Op grond van Gods liefde voor de mens behaagt het Hem om in de gelovige ziel te verblijven en haar rechtvaardiging te zijn, niet buiten de menselijke verantwoordelijkheid om, maar juist op grond van deze verantwoordelijkheid en de coöperatie met Gods genade die bijdragen aan de volle actualisatie en effectuering van de rechtvaardiging van de gelovige. Het initiatief tot dit alles komt weliswaar van God, maar het antwoord daarop moet van de mens komen. Dit antwoord bestaat in wederliefde voor zowel God als de naaste en vormt de basis van waarachtig geloof en gegronde hoop.

Besluit

Gods belangeloze goedheid die zich uitdrukt in het zichzelf schenken aan de mens is identiek aan zijn liefde. Hij schenkt zichzelf door zijn menswording en door zijn inwoning, wat aldus pure liefde is. Deze liefde komt persoonlijk tot ons als zijn Geest die in de gelovige ziel gemeenschap met God sticht in en door Christus. Daartoe is God mens geworden, daartoe is hij gestorven, en daartoe is hij verrezen.

**MODERNE TAALWETENSCHAP
EN MIDDELEEUWSE
SACRAMENTENTHEOLOGIE**
**Thomas van Aquino in *La Parole efficace*
van Irène Rosier-Catach**

Tom Corstjens

1. Inleiding

Irène Rosier-Catach is een Franse taalkundige en filosofe. Ze is onderzoeksdirecteur aan het *Centre National de la Recherche Scientifique* en studiedirecteur aan de *École pratique des hautes études* in Parijs. Haar onderzoek richt zich op de taalkunde en de theologie in de middeleeuwen. Een van haar belangrijkste aandachtspunten is het performatieve taalgebruik, zoals dit begrip in de tweede helft van de twintigste eeuw door de taalwetenschap werd ontwikkeld. Vanuit het taalkundige denken over de werkzaamheid van woorden is zij op het spoor gekomen van de middeleeuwse theologie en meer bepaald de sacramentenleer. Met haar werk *La parole comme acte*¹ over Robert Kilwardy en Roger Bacon is ze een van de leidende figuren geworden op dit terrein.

In haar historisch-linguïstische studie *La parole efficace*² onderzoekt Irène Rosier-Catach de 13^e-eeuwse scholastieke geschriften over de sacramenten vanuit taalwetenschappelijk oogpunt. In het corpus dat begint met de

¹ Irène Rosier-Catach, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Paris 1994.

² Irène Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris 2004.

commentaren op de *Sententiën* van Petrus Lombardus en eindigt met Duns Scotus gaat ze op zoek naar elementen die op een of andere manier te maken hebben met kwesties rond taal en tekens. Middelpunt van de studie vormt de definitie van een sacrament als teken dat bewerkt wat het betekent. Deze dubbele functie van het sacramentele teken geeft het zijn heel eigen karakter, maar roept tegelijk een aantal fundamentele vragen op over wat een teken is en hoe taal functioneert. Deze vragen komen in al hun dimensies aan bod in de middeleeuwse sacramententheologie.

Er blijkt een parallel te zijn tussen de werkzaamheid van de sacramenten en de werking van taal. Deze parallel wordt duidelijk doordat zowel in de taalwetenschap als in de theologie een splitsing bestaat tussen twee stromingen. De ene legt het accent op de wil, de intentie, de conventie en het verdrag. De andere stroming onderkent deze aspecten ook, maar legt wezenlijk de nadruk op de intrinsieke eigenschappen van de tekens zelf. Hoewel de middeleeuwse theologen geen systematische taaltheorie ontwerpen, maken ze onderscheid tussen tekens met een cognitieve waarde en tekens met een operatieve waarde. Deze theologen hadden een stevige opleiding in de grammatica, de logica en de filosofie genoten, waardoor de discussies over de sacramenten als vanzelf een regeltechnisch karakter krijgen. Ze passen deze taalkundige regels op een heel eigen manier toe waardoor hun uiteenzettingen ook voor taalkundigen relevant zijn. Rosier ontdekt zelfs elementen die voor de hedendaagse linguïstiek nieuwe wegen kunnen wijzen.

Maar ook voor hedendaagse theologen is haar werk van belang. Rosier levert met dit werk stevige kritiek op generaties van vertalers en interpreten van middeleeuwse teksten die stevast *teken* vervangen door *symbool*. Daarmee raakt ze ook aan de hedendaagse sacramentenleer die vanuit de werkzaamheid van symbolen vertrekt. Met haar taalkundige correctie legt ze een fundament voor een nieuwe kijk op de sacramenten.

La parole efficace spitst zich vooral toe op de eucharistische consecratieformule, omdat de eucharistie het enige sacrament is waarbij de kracht volledig in de woorden schuilt. Dat geeft aan de consecratieformule als taalteken een heel eigen karakter waarbij de vragen rond significativiteit en operativiteit van het sacramentele teken worden aangescherpt.

We willen in deze boekbespreking de hoofdlijnen van *La parole efficace* weergeven met een bijzondere aandacht voor de plaats die Thomas van Aquino daarin krijgt.

2. Het sacrament als teken en oorzaak

De middeleeuwse theologen ontwikkelen vanuit de definitie van Augustinus van een sacrament als “teken dat tegelijk zichzelf presenteert aan de zintuigen en iets anders dan zichzelf aan de geest” (*De doctrina christiana*, II, I, 2: *signorum alia sunt naturalia, alia data*) een drievoudige visie op de aard van het teken: vanuit het gegeven dat de linguïstische formule de vorm is van het sacrament onderzoeken ze tegelijk de kenmerken van het teken in het algemeen en van het linguïstische teken in het bijzonder. Ze laten zien hoe zowel het significatieve als het operationele aspect van het sacrament als teken dat veroorzaakt wat het betekent op deze beide niveaus wordt gerealiseerd; en ze bekijken deze verbinding van betekenis en werkzaamheid in relatie tot de protagonisten van de handeling.

Het begin van deze ontwikkeling ligt in de 11^e-eeuwse controverse over de aard van de eucharistische verandering tussen Berengarius van Tours (1000-1088) en Lanfranc van Bec (1005/1010-1089), die respectievelijk een symbolistische en een realistische visie verdedigen. Berengarius gebruikt semiologische argumenten om duidelijk te maken dat er weliswaar een verandering plaatsvindt van brood en wijn, maar dat dit niet ten koste gaat van de substantie van brood en wijn. Brood en wijn zijn immers de tekens die verwijzen naar het lichaam en bloed van Christus en moeten als tekens behouden

blijven om te kunnen blijven verwijzen. Teken en betekenis moeten tegelijk aanwezig en onderscheiden zijn. Het sacrament staat zo in een relatie van gelijkenis met dat, wat het betekent, maar niet in een relatie van gelijkheid. Het zichtbare teken realiseert in de geest de onzichtbare realiteit van de betekenis.

Voor Lanfranc is het sacrament tegelijk teken en betekenis. Bovendien vallen die in de eucharistie ook nog samen. Het eigene van het eucharistische teken is juist dat het niet iets anders aanduidt, maar zichzelf. De definities en karakteristieken van een sacrament, die Petrus Lombardus (1100-1160) geeft in boek IV van de *Sententiën* vormen de basis voor alle latere discussies over de sacramenten in de middeleeuwen. Hij gaat nog een stap verder dan Lanfranc en zegt dat het lichaam en het bloed van Christus tegelijk *res* en *sacramentum* zijn: *res* in relatie tot brood en wijn, *sacramentum* in relatie tot bijvoorbeeld de eenheid van de kerk of het mystieke lichaam van Christus. De vraag naar het statuut van het sacrament als teken en oorzaak staat daarmee in het middelpunt van de 13^e-eeuwse traktaten.

2.1. *Het sacrament als teken*

Het teken is “wat zich aanbiedt aan de zintuigen” en “iets anders voortbrengt voor de kennis”, zegt de definitie in de *De doctrina christiana*. Het onderscheid tussen sensibel teken en intelligibele betekenis bepaalt de vraag naar de aard van het sacrament als teken. Wat behoort tot het zichtbare teken? Enkel het *signum tantum*, of ook hetgeen daarin zichtbaar wordt (*res significata et signum*) of ook nog de oorzaak van het teken? Volgens Richard Fishacre (1200-1248) kunnen zowel sensibele als intelligibele dingen teken en betekenis zijn. Het werkelijke belang van deze kwestie ligt in de manier waarop men de eucharistische verandering begrijpt. Het gaat erom te weten of het lichaam van Christus als zichtbaar kan gekwalificeerd worden, toegankelijk voor de zintuigen, en of die kwalificering moet begrepen worden in de vleselijke (*carnaliter*) of in de

geestelijke (*spiritualiter*) zin. Thomas van Aquino (1225-1274) benadrukt dat een teken zichtbaar moet zijn, maar dat een onzichtbaar merkteken, zoals bij het doopsel, of het onzichtbare lichaam van Christus, ook teken kan zijn doordat het in het zichtbare teken gekend wordt.

De basis voor de betekenis van een sacrament wordt door vele theologen gezocht in de gelijkenis tussen teken en betekenis. De gelijkenis stelt het sacrament in staat adequaat weer te geven wat het betekent. Volgens Thomas e.a. kan deze gelijkenis enkel op basis van proportionaliteit bestaan en niet op basis van proportie (deelname aan dezelfde kwaliteit van de twee dingen die vergeleken worden). De proportionaliteit bij het doopsel bijvoorbeeld bestaat uit de vergelijking van vier elementen, twee aan twee genomen: het water is voor het vuil van het lichaam wat de genade is voor de bezoedeling van de ziel. Fishacre legt de gelijkenis in de accidenten, die blijven bestaan na de consecratie, zodat de accidenten teken en sacrament zijn van het lichaam van Christus en van het mystieke lichaam.

Niet alle theologen vinden de gelijkenis van belang voor de betekenis van een sacrament. De materie van sacramenten behoort immers tot de natuurlijke orde, terwijl het feit dat ze als sacrament begrepen worden hen uit deze natuurlijke orde weghaalt en plaatst in een institutionele context. Het sacrament heeft daarom volgens Bonaventura (1221-1274) een natuurlijke geschiktheid om te betekenen, maar de verwerkelijking van deze betekenis gebeurt door een formele instelling. Er zijn vele natuurlijke gelijkenissen tussen het teken en dat, waar het naar verwijst, maar door instelling wordt de relevante gelijkenis uitgekozen en vastgelegd.

2.2. *Het sacrament als oorzaak*

De definitie van een sacrament als teken dat bewerkt wat het betekent is vooral van belang met betrekking tot de analyse van de sacramentele formules om duidelijk te krijgen hoe en

waarom een bepaalde opeenvolging van woorden drager van een handeling kan zijn. Normaal gezien is het effect teken van zijn oorzaak (rook duidt op vuur). Bij een sacrament is de oorzaak het teken van het effect. De genade, niet zintuiglijk waarneembaar, is het effect dat veroorzaakt wordt door het zintuiglijk waarneembare materiële teken.

De vraag naar de cognitieve waarde en de operationele waarde van een teken kent bij Thomas een belangrijke verschuiving. In zijn commentaar op de *Sententiën* beschouwt hij de oorzakelijkheid als bepalend voor de definitie van een sacrament. In de *Summa Theologiae* is het sacrament voor alles een teken. De oorzakelijkheid wordt dan niet aan het teken, maar aan de betekenis toegeschreven. Uiteindelijk is er voor Thomas geen tegenstelling tussen oorzaak zijn en teken zijn van het effect. Het sacrament kan tegelijk het voortgebrachte effect veroorzaken en aanduiden, want het is tegelijk effect, dankzij de ontvangen *virtus*, en daardoor in beweging gebrachte oorzaak. Zo ontwikkelt zich in de middeleeuwen de notie van ‘werkzaam teken’.

Dit roept echter de vraag op naar het waarheidsgehalte van het sacrament. Als het sacrament betekent wat het bewerkt is het immers niet waar. Meerdere auteurs formuleren hierop hun eigen antwoord. Fishacre maakt onderscheid tussen tekens die louter tekens zijn en tekens die tegelijkertijd oorzaak zijn. Bij deze laatste is de ontvanger ook van belang. Bonaventura leent van Anselmus van Canterbury (1033-1109) de idee van een dubbele waarheid, nl. die van de instelling en van het gebruik. Albertus de Grote (1200-1280) onderscheidt een essentiële en een accidentele waarheid. Roger Bacon legt de klemtoon bij het gebruik, waardoor de instellingswaarheid niet onveranderlijk is. Dit onderscheid tussen instelling en gebruik staat in het hart van het onderscheid tussen de twee grote opties die de theologen verdeeld houden wat betreft de oorzakelijkheid van de sacramenten en die de rode draad vormen door de theologische ontwikkelingen op dit vlak heen: de fysicalistische en de conventionalistische optie.

2.3. *Fysische of verdragscausaliteit?*³

De vraag naar de aard van de werkzaamheid van de sacramenten is het onderwerp van levendige debatten tussen de theologen in de 13^e eeuw. Er tekenen zich twee grote stromingen af. De theorie van de fysische oorzakelijkheid (*causalité physique*) kent aan het sacrament een eigen oorzakelijkheid toe, waaruit een bovennatuurlijke *virtus* voortkomt. Volgens de theorie van de verdragsoorzakelijkheid (*causalité-pacte*) ontleent het sacrament zijn werking aan een assistentieverdrag, gesloten met God op het moment van de instelling. Daarbij is de *virtus* van het sacrament de specifieke relatie tussen het sacrament als teken en zijn betekenis, op zulke wijze dat de aanwezigheid van het een het andere bepaalt. Deze theorieën komen overeen met parallellen in de werking van taal, waarbij de *virtus sanctificandi* van het sacrament correspondeert met de *virtus significandi* in de taal.

Volgens de verdragsoorzakelijkheid heeft het sacrament geen fysische kwaliteit die zijn werkzaamheid bepaalt, maar wordt het door een verdrag geplaatst in een werkzaamheidsrelatie tot de genade die het aanduidt. Fishacre ziet het sacrament als oorzaak sine qua non, in die zin dat het object is van een verdrag van hulp tussen God en mens waardoor God zich engageert om de genade over te brengen aan degene die het sacrament ontvangt. Dit pact stelt het sacrament in een nieuwe relatie zonder dat het sacrament een eigen kracht ontvangt. Zoals de betekenis hangt ook de werkzaamheid af van de nieuwe relatie waarin het sacrament komt te staan. Deze relatie is niet afhankelijk van de natuur, maar van de wil van degene die het sacrament heeft ingesteld.

³ Rosier gebruikt de begrippen *causalité physique* en *causalité-pacte* om het verschil aan te duiden tussen een oorzakelijkheid die aan het sacrament zelf verbonden is en een oorzakelijkheid die door een externe instantie aan het sacrament wordt toegekend. We hebben deze hier vertaald als *fysische oorzakelijkheid* en *verdragscausaliteit*.

De woorden veranderen dus niet het element, maar geven het een nieuwe relatie. De theorie van de verdragsoorzakelijkheid is echter enkel in oneigenlijke zin oorzakelijkheid omdat het geen van de vier soorten oorzaken toebehoort. Het is oorzakelijkheid in zoverre het een goddelijke kracht van ondersteuning bezit. Het sensibele sacrament bezit in zichzelf geen enkel principe van activiteit, maar slechts een relatie waardoor het aan de goddelijke autoriteit is gebonden. Tegen de theorie van de verdragsoorzakelijkheid wordt ingebracht, dat een relatie alleen geen principe van actie kan zijn. Thomas werpt tegen, dat ook in het geval van verdragsoorzakelijkheid het probleem opduikt dat er iets aan het sacrament wordt toegevoegd, want het is niet de relatie die oorzaak is van het sacrament, maar wel de goddelijke hulp waaraan het gerelateerd wordt.

De theorie van de fysische oorzakelijkheid zegt, dat het materiële element bij de instelling van het sacrament een spirituele kracht ontvangt die kan inwerken op de ziel. Tegen de theorie van de fysische oorzakelijkheid spreken vele argumenten waardoor Bonaventura zich zal bekennen tot de verdragsoorzakelijkheid. Thomas wijst de verdragsoorzakelijkheid af, omdat het daarbij niet om een echte oorzakelijkheid gaat. Zelf ontwikkelt hij het begrip werktuiglijke oorzakelijkheid (*causa instrumentalis*) om de kritiek op de fysische oorzakelijkheid te ondervangen. De vorm of de natuur van het instrument is niet om het even in verhouding tot de actie die het instrument bewerkt. Door zijn eigen vorm is het sacrament geschikt het effect te betekenen waartoe het door instelling bestemd is. Het sacrament kan op het geestelijke niveau werkzaam worden doordat de ziel de lichamelijke actie gewaar wordt, en deze herkent als teken van zijn geestelijke werking. Hij brengt zo een sterke coherentie aan tussen de aard van het instrument en de handeling die het gaat verrichten. Er is in het sacrament een bovennatuurlijke kracht aanwezig die, om principe van actie te zijn, geen loutere relatie tot iets kan zijn. Thomas heft de tegenstelling tussen lichamen en

geestelijk op. Het geestelijke van het sacrament komt van zijn bewerker en van zijn werking, het lichamelijke van het medium waardoor dit gebeurt.

De discussie over fysische en verdragscausaliteit gaat in de tweede helft van de 13^e eeuw door, waarbij de derde weg van Thomas (*causa instrumentalis*) wordt geminimaliseerd en eenvoudigweg tot de fysische oorzakelijkheid wordt gerekend. Duns Scotus (1266-1308) herdefinieert het sacrament als werkzaam teken waarbij hij de betekenis en het effect van het sacrament op een onlosmakelijke manier met elkaar integreert. Kritiek op Thomas' *causa instrumentalis* brengt Scotus ertoe, te stellen dat het sacrament zijn betekenis en werking enkel aan de vrije instelling ervan door God te danken heeft. Deze instelling bestaat uit twee onderscheiden handelingen: het in relatie brengen van teken en betekenis en de vrije beslissing de betekenis te veroorzaken wanneer het sacrament wordt toegediend. Waarde en waarheid van het sacramentele teken zijn dus volledig afhankelijk van hun directe relatie tot God. Dit verschil tussen Scotus en Thomas leidt tot een andere benadering van de sacramentele formules, vooral die van de consecratie, waarbij Thomas de geschiktheid van de gekozen woorden onderzoekt, terwijl dat voor Scotus bijzaak is.

De theologische vraag, op welke wijze er zich in het sacrament een kracht bevindt die de werkzaamheid ervan verklaart, loopt parallel met de taalkundige vraag, op welke wijze er een kracht is in het teken die de betekenis ervan verklaart. Deze parallellie wordt door de middeleeuwse theologen expliciet ontwikkeld. Toenaderingen tussen de werkzaamheid van het sacrament en van de taal liggen in de overeenkomst tussen hoe taal oorzaak is van het concept in de geest van de toehoorder en de genade die door het sacrament wordt veroorzaakt in de ontvanger ervan. Thomas ziet een *virtus spiritualis* die door de spreker aan de luisteraar wordt doorgegeven en daardoor bij de laatste een kennis opwekt. Scotus e.a. denken dat er al een taallos concept aanwezig is in het geheugen van de toehoorder dat door de ingestelde taal in

herinnering wordt gebracht waardoor betekenis ontstaat. Bij de faculteit van de *artes* ontspint zich een parallelle discussie aan die van de theologen, tussen de modisten, die in de lijn van de voorstanders van fysische oorzakelijkheid houden dat er iets wordt toegevoegd in de relatie tussen teken en betekenis, en Roger Bacon e.a. die alle gewicht bij de instelling leggen. In de 14^e eeuw zal deze kwestie de inzet worden tussen nominalisten en realisten.

2.4. *Dingen en woorden*

Sacramenten bestaan niet alleen uit een vorm, de formule, maar ook uit materie, het element. De uitspraak van Augustinus, “het woord bereikt het element en brengt het sacrament voort” (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*), vormt de basis voor het denken over de verhouding tussen woord en element van het sacrament. In de terminologie is er overigens een ontwikkeling van het spreken over het tweetal *elementum et verbum* naar *res et verba* naar *forma et materia*. Thomas benadrukt de bepalende rol van de woorden, zowel voor de betekenis als voor de werkzaamheid van de sacramenten. Het sacrament werkt door zijn betekenis. Daardoor zijn de woorden essentieel, want zij bepalen de betekenis van de dingen. De woorden zijn het formele element van het sacrament en het ding het materiële element. Het woord vervolledigt de materie en brengt de eenheid in de samenstelling van beide.

3. **De sacramentele formules**

3.1. *De woorden*

Alle sacramentele formules, behalve de consecratieformule, zijn ingesteld door de Kerk. Hierdoor zijn er verschillende versies op verschillende plaatsen en tijden. Hoe garandeer je achter deze diversiteit de eenheid van het christelijke sacrament? Verwijzen naar de autoriteit van de instelling is

problematisch, omdat de formules, uitgezonderd de consecratieformule, niet letterlijk in het evangelie staan. De waarde van een teken is afhankelijk van de norm, de instelling en het gebruik ervan in concrete omstandigheden door concrete mensen. Het probleem van de eenheid in verscheidenheid wordt bovendien aangevuld met het probleem van de dubbele autoriteit: Christus en de Kerk.

De doopformule “*ego te baptizo*” wordt door Rosier in detail besproken vanwege haar performatieve karakter. De middeleeuwse theologen onderzoeken of deze drie woorden de juiste zijn. Allereerst het onderwerp: *ego*. Thomas verdedigt het uitspreken van “*ego*”, ook al is dat syntactisch gezien niet noodzakelijk, omdat daarmee de intentie van de bedienaar uitdrukkelijk wordt aangegeven. Degene die de woorden uitsprekt moet ook degene zijn die het sacrament toedient. Scotus vindt dit niet noodzakelijk, omdat degene die het toedient niet de eigenlijke veroorzaker van het sacrament is. Het sacrament is voor hem trouwens geen oorzaak, maar enkel uiterlijk teken ervan. Het werkwoord *baptizo* lijkt overbodig, omdat tegelijk de daarin uitgedrukte handeling gesteld wordt. Maar aangezien de handeling op zich ambivalent is, moeten de woorden die deze handeling duiden samen met het verrichten van de handeling worden uitgesproken. De handeling van het doopsel krijgt zijn werkzaamheid van het uitspreken van de doopformule. Het voorwerp *te* geeft aan dat het doopsel deze specifieke persoon betreft. Dat moet duidelijk zijn om toe te laten dat het woord het element raakt en zo het sacrament voortbrengt. Het maakt ook duidelijk dat degene die doopt iemand anders is dan degene die gedoopt wordt.

Daarmee is de juistheid van de formule vastgesteld. Maar hoe wordt deze ene formule behouden in de verscheidenheid van talen? Thomas behandelt deze vraag expliciet in de *Summa Theologiae* (III, q. 60 a. 7). De *forma* van de sacramentele formules is niet de vocale uitdrukking ervan, want die kan verschillen, maar het geestelijke woord dat de ene betekenis is van die verschillende uitdrukkingen. De

kracht van woorden ligt niet in de hoorbare vormen, maar in de betekenis waarvan ze de dragers zijn. Deze wordt ontvangen door het geloof. Hetzelfde geldt voor de verschillende vormen van een woord binnen eenzelfde taal. De betekenis van woorden is niet afhankelijk van de grammaticale vorm ervan. Er wordt daarbij onderscheid gemaakt tussen *significatio plena* – als de betekenis bewaard blijft mogen de woorden variëren –, *integritas verborum* – de woorden mogen niet veranderen – en de *via media*, waarbij de mate van variatie belangrijk is. Thomas benadrukt dat zolang hierdoor geen betekenisverandering optreedt variatie is toegestaan. Grammatici onderscheiden bovendien twee niveaus van betekenis. De *intellectus primus* is de betekenis, die voortgebracht wordt door een linguïstische uitdrukking op basis van zijn grammaticale eigenschappen en de gewone regels van constructie en interpretatie. De *intellectus secundus* wordt geconstrueerd door de toehoorder. De analyse van de variaties in de sacramentele formules laten hetzelfde onderscheid zien.

3.2. De intentie

Hoe verantwoord een bepaalde woordkeuze ook is, tussen een woord en hetgeen erin wordt aangeduid bestaat altijd een breuk. Woorden worden nooit met een totale transparantie weergegeven zoals ze oorspronkelijk bedoeld zijn, maar altijd met interferenties en storingen die het gebruik in concrete situaties met zich meebrengt. Deze breuk ontstaat doordat de betekenaar (de hoorbare vorm van het woord) niet mechanisch verbonden is met de betekenis, maar ermee verbonden wordt door een subject. Voor zover dit subject spreker is doet hij dit door zijn betekenisintentie en voor zover luisteraar door zijn begripsintentie. Daarmee wordt de vraag gesteld naar de rol van de intentie van het subject.

De intentie is allereerst van belang voor de werking van het sacrament. De intentie brengt datgene in beweging wat door de

instelling werd gemachtigd. Zonder de juiste intentie wordt dit niet gerealiseerd. Dat zegt echter niets over de persoon van de bedienaar. De bedienaar van het sacrament is niet de eerste bewerker van het effect van het sacrament. Het sacrament wordt bewerkt door de heilige Geest, die daarbij niet afhankelijk is van de geschiktheid van de bedienaar. Het sacrament is werkzaam *ex opere operato*, dus omdat het wordt bediend en niet vanwege degene die het toedient. Wel van belang is dat het sacrament wordt bediend met de juiste intentie. Deze handeling moet immers een redelijke en vrije daad zijn en niet irrationeel of instinctief.

De intentie dient volgens Thomas gericht te zijn op het einddoel, het overbrengen van de genade. Als de bedienaar dit einddoel bewust niet wil, is het sacrament niet werkzaam. Als hij dit einddoel wel wil, maar tegelijk een ander doel nastreeft, dan is het sacrament wel werkzaam. Christus is immers de uiteindelijke bedienaar van het sacrament. Voor Scotus is de intentie van de bedienaar van belang omdat God gewild heeft dat het een menselijke handeling is van de bedienaar.

Wat betreft de intentie van de ontvanger van het sacrament is het volgens Thomas van belang of deze intentie expliciet wordt uitgesproken. Als dit het geval is moet daarmee rekening worden gehouden. Als dit niet het geval is, dan telt de intentie niet mee, omdat deze niet te controleren is door een ander dan de ontvanger.

De adequaatheid van een bepaalde uitdrukking ten opzichte van de zaak die erin wordt uitgedrukt kan niet los gedacht worden van de adequaatheid van de uitdrukking ten opzichte van de intentie, zowel van de kant van de zender als van de ontvanger, en dus van de overeenstemming tussen beide. Dit taalbeginsel geldt ook voor de sacramenten.

4. De eucharistische consecratieformule

De eucharistie onderscheidt zich van de andere sacramenten doordat de kracht ervan volledig in de woorden schuilt. De

linguïstische discussie ontwikkelt zich van daaruit op twee manieren: over de *forma* en over de aard van de aanwezigheid van het lichaam en bloed van Christus onder de gedaanten van brood en wijn. Bij deze tweede lijn beperkt de linguïstische discussie zich tot het bepalen van de uitspraken die deze verandering het beste uitdrukken. Maar van daaruit ontstaan er wel interferenties met de eerste lijn.

In de 11^e eeuw gaat het debat over de vraag of de aanwezigheid van Christus na de *consecratie in figura* of *in veritate* is. De linguïstische argumentatie van Berengarius is samen te vatten in twee punten: om waar te zijn moet het subject van de eucharistische formules blijven bestaan; dit subject moet in zijn eigenlijke betekenis verstaan worden om het predicaat in figuurlijke zin te kunnen constitueren. Het aanwijzend voornaamwoord '*hoc*' moet verwijzen naar een substantie. Dat moet die van het brood zijn, omdat die van het lichaam er nog niet is. Om naar de substantie van het lichaam te kunnen verwijzen moet de substantie van het brood blijven bestaan. Het teken bestaat in de relatie tussen deze twee substanties. Als de substantie van het brood niet blijft bestaan om te verwijzen naar de substantie van het lichaam, is er geen teken meer. Rosier merkt op dat in zijn discussie met de 'realist' Lanfranc bij Berengarius een vreemde en weinig opgemerkte kruising ontstaat waarbij uiteindelijk Berengarius de letterlijke aanwezigheid verdedigt en Lanfranc de symbolische.

Bij de herneming van deze discussie in de 13^e eeuw transposeert men de redenering, die ontwikkeld was voor de transsubstantiatie naar het niveau van de linguïstiek. Variaties op de uitspraken die de verandering beschrijven worden beoordeeld op basis van een aantal logisch-semanticke regels die expliciet worden geformuleerd. Bonaventura ontwikkelt vier regels om te beoordelen of de formule recht doet aan de verandering, die een heel eigen aard heeft en die met niets anders te vergelijken is. Thomas gebruikt de transsubstantiatie als basis. Woorden die deze substantiële verandering niet

uitdrukken, moeten geweerd worden. Duns Scotus verdedigt de stelling dat God in staat is om ervoor te zorgen dat er een nieuwe aanwezigheid van het lichaam in het brood ontstaat. Het sacramentele teken is zo ingesteld dat de accidenten bewaard blijven en niet de substantie van het brood. In tegenstelling tot Thomas vindt hij de gebruikte consecratieformule niet geschikt, omdat het om een opeenvolging van twee aanwezigheden gaat, brood en lichaam, waardoor het koppelwerkwoord ‘zijn’ niet gebruikt mag worden.

De linguïstische argumentatie leidt volgens Rosier vaak tot een cirkelredenering. Doordat het sacrament moet betekenen wat het bewerkt, worden de formules gebruikt om de aard van de verandering aan te tonen, terwijl ze tegelijk deze verandering bewerken.

4.1. *De consecratieformule*

De meeste teksten gaan over de eerste formule: ‘*Hoc est enim corpus meum*’. Minder aandacht is er voor de tweede formule: ‘*Hic est calix sanguinis mei*’. Volgens Thomas kan deze uitspraak zowel metonymie als metafoor zijn. De woorden die erop volgen, horen ook bij de substantie van het sacrament. Duns Scotus is het hier niet mee eens. Niemand kan volgens hem precies zeggen welke woorden de *forma* zijn. De priester moet ze gewoon uitspreken met de intentie die Christus eraan verbonden heeft. Wat betreft de verhouding tussen beide formules en het moment van de transsubstantiatie lopen de meningen ook uiteen. Volgens sommigen gebeurt de transsubstantiatie in twee opeenvolgende vormen. Volgens Thomas is daarbij het bloed vanuit natuurlijke concomitantie al aanwezig bij de consecratie van het brood. Na de consecratie van de wijn is het bloed ook sacramenteel aanwezig. Volgens anderen wachten beide formules op elkaar. Ze zijn solidair, waardoor de consecratie van beide pas gebeurt nadat beide formules zijn uitgesproken.

De formule '*Hoc est enim corpus meum*' wordt vooral behandeld vanuit de vraag naar haar waarheid. Daar het een performatieve uitspraak is, gaat het om een bijzondere vorm van waarheid. Een van de belangrijkste verschillen met de formules van de andere sacramenten is, dat die allemaal een voornaamwoord in de eerste persoon hebben dat de persoon van de bedienaar aanduidt. Volgens Thomas is dit het geval omdat bij de consecratie de woorden worden uitgesproken *ex persona ipsius Christi loquentis* en bij de andere *ex persona ministri*. '*Hoc*' is daarom een geschikt woord omdat het verwijst naar iets volgens zijn accidenten en niet volgens zijn substantie. Het attribueert kan wel met een substantief naamwoord worden aangeduid omdat hierin de natuur wordt uitgedrukt van het doel van de verandering. Door het gebruik van '*meum*' wordt duidelijk dat de formule een recitatief karakter heeft. Het koppelwerkwoord '*est*' wordt gebruikt omdat de formule moet verwijzen naar het effect van het sacrament. Rosier merkt hierbij op dat het Hebreeuws geen koppelwerkwoord kent, maar aangezien het evangelie in het Grieks is geschreven en niet in het Hebreeuws lijkt ons dat niet zo relevant. Interessanter zou zijn de vraag te stellen waarom de middeleeuwse discussies deze Griekse tekst niet behandelen, maar enkel de Latijnse versie.

De meeste middeleeuwse theologen zijn van mening dat naast de instellingswoorden, de context van de canon noodzakelijk is om deze woorden, die wel de substantie van het sacrament zijn, hun werkzaamheid te verlenen. De canon is nodig om duidelijk te maken dat het de woorden van Christus zijn en niet de woorden van de priester. Thomas wijkt hiervan af en zegt, dat de woorden op zich duidelijk verwijzende kracht hebben als ze door een priester met die intentie worden uitgesproken en dus werkzaam zijn zonder de context van de canon. Voor Duns Scotus hangt de werkzaamheid enkel af van het feit dat ze door Christus zijn ingesteld. Ze moeten dus precies en goed worden uitgesproken.

4.2. 'Hoc'

De middeleeuwse discussies over de consecratieformule spitsen zich toe op de betekenis van het voornaamwoord 'hoc' en de vraag of dit een referentiële of een significatieve betekenis heeft. Richard Fishacre ziet hierin een "uitgestelde aanwijzing". 'Hoc' verwijst naar iets anders op het moment dat het wordt uitgesproken dan wanneer het sacrament gerealiseerd is. 'Hoc' krijgt zijn eigenlijke betekenis pas wanneer de hele zin is uitgesproken. Etienne Langton (1155-1228) houdt aan het referentiële gebruik, maar dat, wat het voornaamwoord waar maakt is niet wat het aanwijst op het moment van uitspreken, maar op het moment van de verandering. Langton heeft het hierover in zijn behandeling van de triniteit en gebruikt het begrip '*demonstratio personalis*'. Thomas bekritiseert het concept van de uitgestelde aanwijzing. Het voornaamwoord kan niet iets aanduiden wat op dat ogenblik nog niet bestaat.

In het midden van de 13^{de} eeuw worden de termen recitatieve en significatieve aanwijzing vervangen door *demonstratio ut concepta* en *ut exercita*. *Demonstratio ut concepta* – of *ad intellectum* – wil zeggen, dat een uitspraak significantief moet zijn om te voldoen aan de definitie van Augustinus. Voor Thomas is de uitspraak tegelijk significantief en recitatief. Christus heeft deze woorden uitgesproken en ze daarmee een werking voor de toekomst gegeven op voorwaarde dat ze door een priester worden uitgesproken alsof Christus zelf ze uitsprak. Bij *demonstratio ut exercita* of *ad sensum* gaat het om een aanwijzing die wordt uitgeoefend door het uitspreken van de woorden zelf. De karakterisering van de modus van aanwijzing van het lichaam van Christus is belangrijk voor de betekenis van het sacrament, omdat het altijd een bepaalde modus van aanwezigheid oproept. De *demonstratio ad intellectum* wordt vaak geassocieerd met ketterij, omdat het lijkt te impliceren dat het geen reële aanwezigheid is, maar dat het lichaam van Christus enkel als

teken aanwezig is. Thomas wijst erop dat, aangezien in het sacrament wordt bewerkt wat het betekent, de aanwezigheid van Christus werkelijk moet zijn en nooit alleen zoals in een teken.

Er wordt daarom gezocht naar alternatieven voor de *demonstratio ad intellectum*. Volgens Bonaventura moet het voornaamwoord aanwijzen wat veranderd gaat worden, namelijk de substantie van het brood onder de zichtbare accidenten, omdat het een operationele uitspraak is die het brood betreft. De formule drukt zo uit wat ze tegelijkertijd bewerkt, mits uitgesproken door een priester. Albert de Grote onderscheidt drie waarden in de consecratieformule: een *significatieve*, een *conversieve* en een derde waarde in zoverre het ongeschapen Woord erin werkt. Daarom zijn de normale grammaticale regels volgens hem niet van toepassing op de consecratieformule. In plaats daarvan stelt hij een *indicatieve* en een *factieve* aanwijzing voor. In tegenstelling tot Albertus vertrekt Thomas juist van heel algemene regels, met name van het adagium van Aristoteles: de woorden zijn de tekens van de *intellecties*. Vanuit het onderscheid tussen de speculatieve en de praktische rede poneert hij twee soorten concepties, de *representatieve* en de *presignificatieve*, die voorafgaan aan de realiteit die ze creëren. Omdat de consecratieformule een operationele uitspraak is, kan ze enkel waar zijn op het moment waarop ze bewerkt, wat ze betekent.

Thomas stelt dat het voornaamwoord verwijst naar hetgeen gemeenschappelijk is aan de twee termen op een onbepaalde manier. De woorden zijn tegelijk recitatief en significantief. Hij komt zo dichtbij dat, wat Richard de Mediavilla (1249-1308) de '*demonstratio mixta*' noemt. Deze bestaat uit drie punten: '*hoc*' maakt een dubbele verwijzing, direct aan het intellect en indirect aan de zintuigen; een naamwoord kan staan voor iets wat is, wat was of wat zal zijn, dus kan een voornaamwoord dit ook; in zoverre '*hoc*' verwijst naar iets wat zal zijn, is het dus waar. Duns Scotus heeft hierop kritiek. De verandering kan volgens hem niet

plaatsvinden omdat de stap van de disjunctie naar één van zijn delen logisch onmogelijk is. Op het moment dat ‘*hoc*’ wordt uitgesproken betekent het wat het aanduidt, dus moet dit iets aanwezig zijn. Als ‘*hoc*’ iets toekomstigs aanduidt, kan het niet gevolgd worden door het werkwoord in de tegenwoordige tijd ‘*est*’.

Duns Scotus haalt het gebeuren in de tijd uit elkaar en voert het moment in van de ‘eenheid van de uiteinden’. Hij onderzoekt de verhouding van waarheid en werkzaamheid vanuit de deconstructie en de reconstructie van de these van de laatste instantie. Scotus beweert, dat een concept niet wordt gevormd door een opeenvolging van woorden, maar door een daad van het intellect. Het moment waarop het concept zich realiseert valt enkel samen met het moment van de vereniging van de uiteinden van de uitspraak en met de waarheid van de propositie, die de laatste instantie is, wanneer het werkwoord ‘zijn’ dit moment is, en niet het laatste woord dat uitgesproken wordt. Scotus komt met een theorie die dichtbij de onbepaalde oplossing van Thomas ligt, maar er niet mee te verzoenen is. ‘*Hoc*’ verwijst naar een *singulare entis*, een bepaald zijnde. Zijn is daarbij het meest algemene kenmerk. Daardoor is het ook het meest diffuus, maar niet het meest onbepaald, want het is een *singularis*. Dit zijnde verandert door de formule in dát zijnde, *hoc ens*, namelijk lichaam van Christus. Deze opvatting houdt verband met Scotus’ visie op de eucharistische verandering. Die is volgens hem geen transsubstantiatie, maar een substitutie, waarbij het zijnde ‘brood’ wordt vervangen door het zijnde ‘lichaam van Christus’. Het brood verliest niet zijn substantie, maar wel zijn hier-zijn. Thomas poneerde een gemeenschappelijk *contentum* dat de twee waardes kan aannemen. Scotus legt uit dat een singuliere term een unieke waarde heeft op een bepaald moment in de tijd.

In zijn latere werk staat Scotus de these van de laatste instantie wel toe. De propositie hoeft niet waar te zijn om de verandering te bewerken, maar wel neutraal. Scotus geeft uiteindelijk toe dat beide doctrines mogelijk zijn, doordat de

werking afhangt van de intentie op alle niveaus, in functie waarvan God vrij bepaalt of Hij handelt. Uiteindelijk is het voldoende dat de bedienaar de formule met de vereiste intentie uitspreekt zoals Christus deze heeft bedoeld opdat dankzij het verdrag het effect wordt gerealiseerd.

5. Teken of symbool?

Vanuit haar studie van de middeleeuwse sacramententheologie wat betreft de werking van taaltekens komt Rosier tot een interessante kritiek op de hedendaagse sacramentenleer. De term symbool wordt volgens haar in moderne commentaren variabel en slecht onderbouwd gebruikt als onderscheiden van een teken. De middeleeuwse theologen gebruiken enkel het woord 'teken' vanuit de definitie van het sacrament in *De doctrina christiana*. Moderne commentaren schrijven de relatie van het een tot het ander (*aliquid aliud*) toe aan het teken en de relatie tot de interpreet aan het symbool. Middeleeuwse theologen schreven deze dubbele relatie volledig aan het teken toe. In de middeleeuwse teksten heeft het teken dus niet alleen een objectieve waarde, maar omvat het ook de interpersoonlijke relatie tussen zender en ontvanger. Alle geschapen dingen zijn voor de middeleeuwer bedoeld om teken te worden van de Schepper door in relatie te staan met andere dingen en zo te verwijzen naar God die ze geschapen heeft. Daarbij speelt de ontvanger een cruciale rol. Als deze het teken niet begrijpt, blijft het amorf. Deze functie van de herkenning, die vaak het symbool definieert, wordt ook onderkend in het sacramentele teken. Op basis van de dubbele relatie onderscheid maken tussen teken en symbool, zoals Louis-Marie Chauvet (1942) doet, heeft volgens Rosier geen enkele grond en verliest uit het oog, dat een bepaald teken vanuit zijn natuurlijke mogelijkheden om meerdere relaties aan te gaan verschillende categorieën kan omvatten. Het sacramentele teken, in zijn verschillende relaties tot de betekenis, kan dit enkel in zoverre het een precies bepaalde betekenis aanduidt,

en nooit als een vage aanduiding die open is voor de vrijheid van de interpret.

De middeleeuwers hebben het augustiniaanse koppel *signum-res* vervangen door *signans-signatum*, maar steeds met behoud van een verschil in natuur tussen de sensibele en de intelligibele pool. Het *aliquid aliud* van de definitie van Augustinus kan niet worden gereduceerd in indirecte zin. De hele rijkdom van de semiotische analyse ligt in de mate waarin de theologen het gebruik van de tekens bespreken, gesitueerd in tijd en ruimte. Het onderzoeken van de betekenis en de werkzaamheid van een teken met als resultaat het concept van het ‘werkzaam teken’ is de grote bijdrage van de middeleeuwse theologen aan de geschiedenis van de semiotiek. Blijft wel de opdracht om de gedachte over de werkzaamheid van het teken te confronteren met de werkzaamheid van het symbool.

6. Theologie en taalwetenschap

De grote aandacht van de middeleeuwse theologen voor taalanalyses toont volgens Rosier dat de taalwetenschap als meer dan alleen een hulpmiddel voor de theologie wordt beschouwd. De theologen ontleen analysetechnieken aan de taalwetenschap en passen deze aan. Daardoor worden hun analyses, vooral van het voornaamwoord ‘*hoc*’, gesofisticeerder dan die van de taalwetenschappers en worden er nieuwe vragen gesteld. In de interactie tussen taalwetenschap en theologie zijn er enkele constanten, zoals gemeenschappelijke bronnen, maar deze interacties zijn asymmetrisch omdat de theologen zich wel met taalwetenschap mogen bezighouden, maar de taalwetenschappers geen theologie mogen bedrijven.

Hoewel er elementen van reflectie op taalhandelingen aanwezig zijn in de 13^e eeuw, zowel in de theologie als in de grammatica, lijken ze elkaar nooit ontmoet te hebben om een echte gezamenlijke theorie te ontwikkelen. Er bestonden in de grammatica van de 13^e eeuw zelfs beschrijvingsmiddelen, die

niet bekend lijken te zijn geweest bij de theologen, zoals bijvoorbeeld het onderscheid tussen ‘uitgeoefende’ en ‘betekende’ act. Ze hebben elkaar nooit gekruist op de erkenning van eventuele gedeelde linguïstische eigenschappen, maar enkel op de analyse van externe parameters van de taalhandeling.

Rosier wijst erop, dat de linguïstische problemen van de middeleeuwen worden hernomen in een hedendaags perspectief op drie vlakken, waarvan alleen de eerste twee al bestudeerd zijn. Allereerst wordt de interne coherentie van de sacramentele studies bestudeerd. Van daar wordt uitgelegd dat dit het gebruik van grammaticale hulpmiddelen noodzakelijk maakt. De derde taak kan pas behandeld worden als de eerste twee zijn voltooid: de voorgestelde oplossingen evalueren in het licht van hedendaags linguïstisch en taalfilosofisch onderzoek.

7. Conclusie

De parallellen tussen theologie en taalwetenschap die Rosier in haar grondige studie aan het licht brengt, vragen om meer onderzoek. Meest opvallend is het voortdurend terugkeren van de twee posities die ook nu nog steeds een rol spelen in de theologie: een meer realistische en een meer symbolistische benadering. Hoewel theologen als Chauvet proberen met hun benadering van de sacramententheologie deze dichotomie te overstijgen, wordt vanuit de bevindingen van Rosier op het vlak teken, taal en sacrament duidelijk dat ze hier niet zonder meer in slagen. Het is de verdienste van Rosier dat ze in *La parole efficace* de theologische vraagstukken uit de middeleeuwen over de sacramenten vanuit de moderne taalwetenschap heeft benaderd en daarmee een aanzet heeft gegeven om de hedendaagse theologie vanuit de linguïstiek bij te sturen. De manier waarop taalanalyses door de middeleeuwse theologen werden gebruikt om over de betekenis en de werking van de sacramenten als tekens na te denken was

immers niet enkel bepaald door de behoefte aan een beschrijvend instrumentarium, maar raakt de kern van de zaak zelf. Het denken over tekens als taalkundige gegevens heeft het denken over de sacramenten als werkzame tekens wezenlijk beïnvloed. Daarvan getuigt de taal-technische grondigheid van de middeleeuwse analyses die daardoor de innigheid van de relatie tussen taal en sacrament heel concreet maken.

De grondigheid van de aanpak van de middeleeuwse theologen wordt volop rechtgedaan door de grondigheid van deze studie van Rosier. Ze presenteert niet alleen haar analyses, maar onderbouwt die ook door de vele relevante middeleeuwse teksten in haar boek op te nemen. Samen met een uitgebreid notenapparaat en dito bibliografie, een persoons- en een begrippenindex levert ze met *La parole efficace* een onmisbaar handboek voor iedereen die geïnteresseerd is in de middeleeuwse én hedendaagse sacramentenleer en in de mysterieuze werking van de menselijke taal.

ANNUAL REPORT 2010

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Research and study at the *Thomas Instituut te Utrecht*

Since January 2010 the meetings of the research group ‘Onderzoeksgroep Thomas van Aquino’ are part of the curriculum of the Research Master Programme of Tilburg School of Theology (TST). During term four research master students participated in the monthly meetings and discussions of the research group and two of them also presented a paper for discussion. The group commentated on a paper by Piet-Hein Hupsch on Gregory of Nazianzus’ theological orations, and Hans Verstappen gave a presentation about *The Ladder of Divine Ascent* by John Climacus.

During the other meetings texts by Thomas Aquinas were read and discussed about – a.o. *STh* III, q. 52 – as well as papers and articles by members of the Institute: parts of the forthcoming dissertation by Syds Wiersma about the *Pugio Fidei* by Raimundus Martini, an article by prof. Rudi te Velde about “Thomas Aquinas and the Problem of Theism” and two papers by prof. Herwi Rikhof and dr. Harm Goris on Creation theology.

In total the research group convened seven times in 2010. Chair during these meetings were prof. Henk Schoot and prof. Herwi Rikhof.

2. Day of Study at the Thomas Instituut te Utrecht

On 29 January 2010 the *Thomas Instituut te Utrecht* (Tilburg University) organised a morning of study to inform a broader public about the projects which are done at the institute on the work of Thomas Aquinas. In September 2009 the 13th volume of the publication series of the institute had been published, the collection of studies presented at the third international conference of the institute in December 2005. Title of the volume is *Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas* (Peeters/Leuven 2009). Aim was to present this volume with English academic contributions for a larger Dutch public. Four of the main contributions by Dutch members of the *Thomas Instituut te Utrecht* (Tilburg University) – Rudi te Velde, Herwi Rikhof, Henk Schoot and Harm Goris – were updated and adapted for this audience. 65 people attended the morning of study. The contributions have been published in the *Jaarboek Thomas Instituut 2009* (2010).

3. Chair for Theology of Thomas Aquinas

During the year under review further research at the chair concentrated around the subject of Christian salvation. Henk Schoot, extraordinary professor to the Chair for Theology of Thomas Aquinas, gave several lectures to present his research in front of different audiences. He developed a new course in the Master Theology on the subject of Christian Salvation, in which due attention was given to the soteriology of Anselm and Aquinas, among others. In October he gave a lecture at the day of studies of the Franciscan study centre at Utrecht about crisis, money and faith. He gave an interpretation of the second papal encyclical of His Holiness Pope Benedict XVI, *Spe Salvi*, on basis of Aquinas' soteriology in February at *Luce*, Centre for Religious Communication, in Utrecht, and in January he talked about hermeneutical aspects of Aquinas' soteriology at the morning of study of the Thomas Instituut.

As coordinator of the researchgroup ‘Onderzoeksgroep Thomas van Aquino’ he led the integration of master students into this research group.

4. The Board of the Institute and the Foundation

Because the *Thomas Instituut te Utrecht* forms an institute of only one faculty (Tilburg School of Theology of Tilburg University) an official board for the institute was no longer required. To safeguard the continuation, coordination and cooperation within the institute a steering committee has been formed with the Director of the institute, prof. Henk Schoot, the Secretary of Studies, dr. Cristina Pumplun, and dr. Harm Goris. This committee convened on 12 January, 25 May, 29 June and 14 October.

The Board of the Thomas Foundation convened on 6 April and 30 November 2010. There were no changes in the composition of the Board of the Foundation.

5. Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht

The *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht 2009* was timely published in 2010. The Editorial Board convened on 12 April and 1 November. There were no personnel changes in the Editorial Board.

6. Publication: Ferdinand de Grijs, *Onze Heer*

In the year under review Ferdinand de Grijs, former Director of the Institute published his book *Onze Heer. Onderzoekingen in het katholieke geloof over Jezus Christus*, Valkhof Pers/Nijmegen 2010, isbn 9789056253332, 213 pp. Prof. Henk Schoot was editor of this project and wrote the introduction. This is the first part of a two-part project: in *Onze Heer II* de Grijs plans to write about the passion, death and resurrection of Christ.

7. Website of the *Thomas Instituut te Utrecht*

In March 2010 the institute celebrated its foundation twenty years earlier, in 1990. To mark this anniversary a new website was launched on 7 April 2010 under the well-known name: www.thomasinstituut.org. The website was presented a day earlier during a meeting of the Thomas Foundation, sponsor of the new site. The new site received a modern outline and concentrates on information about Thomas Aquinas and the work of the institute, about where to get more information on Aquinas' life and work and about the network of studies done on Thomas Aquinas around the world. The site now also makes it easier to directly purchase volumes of the publication series of the *Thomas Instituut te Utrecht* and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*.

8. Members of the *Thomas Instituut te Utrecht*

31 December 2010

Tilburg School of Theology (Tilburg University)

Staff	Prof. dr. P. van Geest
	Dr. H.J.M.J. Goris
	Prof. dr. H.W.M. Rikhof
	Prof. dr. H.J.M. Schoot
	Prof. dr. R.A. te Velde (University of Amsterdam)
	Philosophy)
Candidates for a Doctorate	Prof. dr. J.B.M. Wissink
	Drs. T. Corstjens
	Drs. S. Mangnus
	Drs. F.A. Steijger
	Drs. S. Wiersma

Tilburg School of Humanities (Tilburg University)

Dr. C.J.W. Leget
Prof. dr. F.J.H. Vosman

Radboud University Nijmegen Dr. P.J.J.M. Bakker
(Philosophy)
Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
(Philosophy)
Prof. dr. P.G.J.M. Raedts
(History)
Prof. dr. P.J.M. van Tongeren
(Philosophy)
Dr. A.C.M. Vennix
(Philosophy)
Prof. dr. B.P.M. Vermeulen
(Law)

Other members of the Institute Prof. dr. F.J.A. de Grijns
(Catholic Theological
University of Utrecht,
emeritus)
Dr. S. Gradl
Prof.dr. M.J.F.M. Hoenen
(Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg, Germany)
Dr. M.-R. Hoogland c.p.
Drs. Tj. Jansen s.j.
Dr. F.G.B. Luijten
Prof. dr. K.W. Merks
(Tilburg University, emeritus)
Prof. dr. A. Orbán
(Utrecht University, emeritus)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg
(Loyola College in Maryland,
Baltimore, USA)
Drs. P.L. van Veldhuijsen†
Dr. A. Vos
(Protestant Theological
University, emeritus)

9. Research programmes and research projects in 2010

Tilburg School of Theology (Tilburg University): The Thought of Thomas Aquinas (philosophical, systematic-theological)

The central questions in the research project 'The Thought of Thomas Aquinas' are systematic-theological and philosophical in nature. Results of recent historical research are taken into account, but historical research is not the aim of this project. In this project Thomas' texts are read with systematic questions in mind and with a hermeneutical awareness. This then determines the research's double perspective: first it focuses on aspects characteristic for Thomas' thinking, and secondly it takes into account sensitivities that form part of the current (theological and philosophical) situation.

Characteristic for Thomas' theological thinking is its basis in Holy Scripture, its continuous theocentrism, its negative theology bias, and its attention to the *nexus mysteriorum*. Characteristic for Thomas' philosophical thinking is his attention to metaphysics. The sensitivities of the current situation relevant for this research are related to the notion of the history of salvation, to subjectivity and to pluralism. Both perspectives are dealt with in the sub-projects.

The research concentrates on a number of interrelated themes: the doctrine of the Trinity, christology and soteriology, theological anthropology, and theory of participation.

Nature and Grace. The relation between Nature and Grace in the Theological Anthropology of Thomas Aquinas

-H.J.M.J. Goris

Trinity and Thomas

-H.W.M. Rikhof

Christology and Soteriology
 (Chair for Theology of Thomas Aquinas)
 -H.J.M. Schoot
Metaphysics and Subjectivity
 -R.A. te Velde

PhD-projects carried out at the Thomas Instituut te Utrecht

Words of Presence. The significance of the words of institution as discussed by Thomas Aquinas for a communicative-personalist understanding of the eucharistic realis presentia
 -T. Corstjens
“Ut credentes vitam habeatis”. Faith in Thomas Aquinas’
In Ioannem
 -S. Mangnus
God’s Hidden Presence in the Sacrament of the Eucharist
 -F.A. Steijger
The Pugio Fidei by Raimundus Martini (1220-1284)
 -S. Wiersma

Tilburg School of Humanities (Tilburg University)

The meaning of the term ‘passion’ (and its connotations) in handbooks of moral theology
 -F.J.H. Vosman
Professional Loving Care in a General Hospital (Care in Contested Coherence) / The dynamics of hope in palliative care
 -C.J.W. Leget

Individual projects

Augustin’s evaluation of fear
 -P. van Geest
Den Tod im Leben sehen. Martin Luthers Beitrag zu einem erneuerten Umgang mit Tod und Sterben
 -S. Gradl

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Subject and normativity (programme)

-P.J.M. van Tongeren

Theology and Christian-Muslim relations

-W.G.B.M. Valkenberg

The Project of a hermeneutic philosophy

-A.C.M. Vennix

Design of a Practical Ecclesiology

-J.B.M. Wissink

10. Publications in 2010

This list contains all publications by members of the *Thomas Instituut te Utrecht* (Tilburg University) in so far as they include Thomas Aquinas as a topic or a topic in relation to his life and works. It also contains all publications by members who participate in the research programme 'The Thought of Thomas Aquinas (philosophical, systematic-theological)' of the Tilburg School of Theology (Tilburg University).

Scientific publications

Geest, P.J.J. van - *Pectus ardet evangelica pietate, et pectori respondet oratio*. Augustine's Neglect of Cyprian's Striving for Sincerity - P. van Geest, H. van Loon, H. Bakker (eds.), Cyprian. Studies in his Life, Language and Thought (Late Antique History and Religion 3) - Peeters/Leuven-Dudley (2010) 203-224

Geest, P.J.J. van - The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian (Late Antique History and Religion 4) - Peeters/Leuven-Dudley (2010)

- Geest, P.J.J. van [with B. Koet, V. Grossi, eds.] - Διακονία, *DIACONIAE* and the Diaconate: semantics, history, ecclesiology. XXXVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana 2009. Roma, 7-9 maggio 2009 (Studia Ephemeridis Augustinianum 117) - Roma (2010)
- Geest, P.J.J. van - Het probleem van de leugen. Augustinus' *De mendacio* en *Contra mendacium* - Augustinus, Liegen en leugens. [*De mendacio* en *Contra mendacium*]. Translated by Vincent Hunink, introduction by Paul van Geest - Damon/Budel (2010) 7-34
- Geest, P.J.J. van - Sensory perceptions as a mandatory requirement for the *via negativa* towards God. The skilful paradox of Augustine as mystagogue - J. Baun (ed.), Studia Patristica. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007 - Oxford (2010) 200-208
- Geest, P.J.J. van - "...seeing that for monks the life of Antony is a sufficient pattern of discipline...". Athanasius as mystagogue in his *Vita Antonii* - P. van Geest (ed.), Athanasius of Alexandria. New Perspectives on his Theology and Asceticism (Church History and Religious Culture 90) - Brill/Leiden (2010) 165-169
- Geest, P.J.J. van - *De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis?* (*sermo* 117). The Merging of Orthodoxy, Heterodoxy and Negativity in Augustine's Preaching - A. Dupont, G. Partoens, M. Lamberigts (eds.), Ministerium Sermonis. Philological, Historical, and Theological Studies on Augustine's *Sermones ad Populum* - Louvain (2010) 199-220

- Geest, P.J.J. van [with V. Hunink, H. van Reisen, eds.] - Augustinus en onderwijs (Lampas. Tijdschrift voor classici 43/4) - Hilversum (2010)
- Goris, H.J.M.J - "Gij zijt in alles diep verscholen". Thomas van Aquino over Gods alomtegenwoordigheid - Jaarboek 2009 Thomas Instituut Utrecht 29 (2010) 27-45
- Grijs, F. de - Onze Heer. Onderzoekingen in het katholieke geloof over Jezus Christus - Valkhof Pers/Nijmegen (2010)
- Hoenen, M.J.F.M. [with R. Imbach, C. König-Pralong] - Introduction - Maarten J.F.M. Hoenen, Ruedi Imbach und Catherine König-Pralong (Hrsg.), Deutsche Thomisten des 14. Jahrhunderts: Lektüren, Aneignungsstrategien, Divergenzen. Akten des Kolloquiums an der Universität Freiburg im Breisgau vom 28.-30. Januar 2010 / Thomistes allemands du XIVe siècle: lectures, stratégies d'appropriation, divergences. Actes du colloque tenu à l'Université de Fribourg-en-Brisgau du 28 au 30 janvier 2010 - Sonderdruck der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (2010) 227-244
- Hoogland, M.R. - Thomas Aquinas. The Academic Sermons. Translated by Mark-Robin Hoogland, C.P. (The Fathers of the Church: Medieval Continuation 11) The Catholic University of America Press/Washington DC (2010)

- Leget, C.J.W. [with F. Vosman] - Verdreven, verdampt, verpopt. Een lange eeuw rooms-katholieke moraaltheologie in Nederland - B. Musschenga e.a. (eds.), *Ethiek in Nederland. Van 1900 tot 1970 en daarna* - Damon/Budel (2010) 13-40
- Leget, C.J.W. [with F. Vosman] - Caritas in Veritate. De komst van de liefde in de sociale moraal - Tijdschrift voor Theologie 50/2 (2010) 172-183
- Merks, K.-W. - Bewegliche Ethik. Zum notwendigen Strukturwandel der Moraltheologie - Theologie der Gegenwart 53 (2010) 205-219
- Rikhof, H.W.M. - John Henry Newman on Indwelling and Justification. An Exception to the Anti-Trinitarian Fearfulness of Western Theology - Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology 71/3 (2010) 239-267
- Rikhof, H.W.M. - Het kindschap Gods - Jaarboek 2009 Thomas Instituut Utrecht 29 (2010) 47-59
- Schoot, H.J.M. - Actuele hermeneutische aspecten van de soteriologie van Thomas van Aquino - Jaarboek 2009 Thomas Instituut te Utrecht 29 (2010) 61-79
- Schoot, F.J.M. - *Spe Salvi*: Hoop op Gerechtigheid in Christus. Een interpretatie met behulp van Thomas van Aquino - Jaarboek 2009 Thomas Instituut te Utrecht 29 (2010) 103-120
- Schoot, H.J.M. - Introduction - Jaarboek 2009 Thomas Instituut te Utrecht 29 (2010) 5-6

Valkenberg, W.G.B.M. - Abraham: Conflicting Interpretations and Symbol of Peaceful Cooperation - Antti Laato and Pekka Lindqvist (eds.), Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times (Studies on the Children of Abraham 1) - Brill/Leiden-Boston MA (2010) 313-326

Valkenberg, W.G.B.M. - Moslims en Christenen: Een Gemeenschappelijk Woord? - Tijdschrift voor Theologie 50 (2010) 273-284

Velde, R.A. te (red.) - In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur (Annalen van het Thijmgenootschap) - Valkhof Pers/Nijmegen (2010)

Velde, R.A. te - Eros en de Idee van het Goede - Rudi te Velde (red.), In het spoor van Plato's Symposium. Eros in de westerse cultuur (Annalen van het Thijmgenootschap) - Valkhof Pers/Nijmegen (2010) 236-254

Velde, R.A. te - Over transcendentie gesproken - Jaarboek 2009 Thomas Instituut te Utrecht 29 (2010) 7-25

Velde, R.A. te - Augustinus over seksualiteit en zonde - Filosofie 20/2 (2010) 34-39

Professional and/or popular publications

Geest, P.J.J. van - Catechese van het eerste uur. Tertullianus en Cyprianus over het Onze Vader. Ter inleiding - Tertullianus, Cyprianus. Onze Vader. Vertaald en toegelicht door Vincent Hunink en ingeleid door Paul van Geest - Kampen (2010) 7-25

Geest, P.J.J. van - De Vulgaat als de verbinding tussen Oost en West. De actualiteit van Hieronymus (Stridon 347 - Betlehem 420) - P.J. Dijkman e.a. (eds.), Het andere Midden Oosten - Boom/Meppel (2010) 171-175

Geest, P.J.J. van - Hoe actueel is een leiderschapsmodel van vijftien eeuwen oud? Kerkvader Augustinus over goed management - Business Spiritualiteit Magazine Nyenrode 9 (2010) 19-28

Leget, C.J.W. - Zorg en God in de spiegel van het Onzevader - Speling 62/2 (2010) 77-81

Schoot, H.J.M. - Inleiding - Ferdinand de Grijs, Onze Heer. Onderzoekingen in het katholieke geloof over Jezus Christus, Valkhof Pers/Nijmegen (2010) 7-10

Valkenberg, W.G.B.M. [with Gürkan Çelik, eds.] - Fethullah Gülen en de vrijwilligersbeweging - Damon/Budel (2010)

Lectures

Geest, P.J.J. van - St. Augustine on Fear: A Dark Shadow on Europe? - Lecture at the International Conference 'Breaches and Bridges in the History of European Spirituality', 13-16 January 2010, Utrecht University, Utrecht, 14 January 2010

Geest, P.J.J. van - Multicultureel leiderschap in de tijd van de kerkvaders - Lecture at the Radboudstichting, Utrecht, 7 April 2010

Geest, P.J.J. van - Augustine as a negative theologian - Lectures at the Centre for Early Christian studies, Hebrew University, Jerusalem, 14-17 February 2010

Geest, P.J.J. van - Business Ethics in Late Antiquity - Lecture at the Duisenberg School of Finance, University of Amsterdam, Amsterdam, 13 April 2010

Geest, P.J.J. van - La tensione tra il *dover parlare* di Dio e il *voler tacere* di fronte a Dio. Alcune osservazioni nel *De Trinitate* di Agostino - Lecture at the Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 6 May 2010

Geest, P.J.J. van - The Early Augustine on Fear - Lecture at the international Conference on Augustine and his Reception - Vrije Universiteit, Amsterdam, 21 May 2010

Geest, P.J.J. van - Augustine on Fear in *De Doctrina Christiana* - Lecture at the Katholieke Universiteit Leuven, Louvain, 5 June 2010

Geest, P.J.J. van - Annual St. Augustine Lecture / The Philosophy Society Lecture / Faculty of Theology Lecture - University of Malta, Malta, 11-12 November 2010

Goris, H.J.M.J. - Thomas van Aquino over het sekseverschil en voortplanting - Lecture for the 'Middeleeuws Wijsgerig genootschap Medium Aevum', Utrecht, 21 January 2010

Goris, H.J.M.J. - Alomtegenwoordigheid volgens Thomas van Aquino - Lecture at the morning of studies of the Thomas Instituut te Utrecht "God met ons? Thomas van Aquino over God nabij en veraf", Utrecht, 29 January 2010

- Goris, H.J.M.J. - Samenvatting en conclusies vanuit systematische theologie - Lecture at the Visor-Noster expertseminar 'Jezusbeelden in theologie en kunst (vanaf 1960)', Amsterdam, 18 June 2010
- Rikhof, H.W.M. - Het kindschap Gods - Lecture at the morning of studies of the Thomas Instituut te Utrecht "God met ons? Thomas van Aquino over God nabij en veraf", Utrecht, 29 January 2010
- Rikhof, H.W.M. - Lucas. De parabel van de verloren zoon / De parabel van de barmhartige Samaritaan - Lectures for the parish 'De Verrijzenis', H. Landstichting, 4 and 11 February 2010
- Rikhof, H.W.M. - Recent history and developments in the RC Church and theology in the Netherlands - Lecture at the South East Institute for Theological Education, Hoeven, 20 March 2010
- Rikhof, H.W.M. - Newman teologo? - Lecture at the Comunita monastica SS Trinita, Dumenza, 18 July 2010
- Rikhof, H.W.M. - Over Priester en priesterschap - Lecture at the diocese Den Bosch, Hoeven, 11 October 2010
- Rikhof, H.W.M. - Over kwaad en zonde, schuld en vergeving: Thomas van Aquino over psalm 50 - Lecture at the "Begijnenhofgesprekken", Series: On evil, Eindhoven, 17 oktober 2010
- Rikhof, H.W.M. - Johannes Paulus II over de Heilige Geest - Lecture at the day of studies of the Tilburg School of Theology (Tilburg University) and the major seminaries in the Netherlands "Johannes Paulus II. Ontmoeting en Inspiratie", Dijnseburg, 18 October 2010

Rikhof, H.W.M - Theologische reflecties op het laatste oordeel
- Lecture at a day of studies of the “Bovendonk
Academie”, Hoeven, 15 november 2010

Schoot, H.J.M. - Actuele hermeneutische aspecten van de
soteriologie van Thomas van Aquino - Lecture at the
morning of studies of the Thomas Instituut te Utrecht
“God met ons? Thomas van Aquino over God nabij en
veraf”, Utrecht, 29 January 2010

Schoot, H.J.M. - Spe Salvi: Hoop op Gerechtigheid in
Christus. Een interpretatie met behulp van Thomas van
Aquino - Lecture at a day of studies at Luce (Centre for
Religious Communication) about the three encyclicals
of Pope Benedict XVI, Utrecht, 10 February 2010

Schoot, H.J.M. [with H. Rikhof] - Inleiding over de
plaatselijke geloofsgemeenschap rond doopvont,
preekstoel en altaar - Vianney-lecture 2010 at the
Johannes Vianneykerk, Deventer, 7 May 2010

Schoot, H.J.M. - Kredietcrisis: geld en geloof - Lecture at the
day of studies of the Franciscan study centre “Crisis als
kans, een Franciscaanse blik op de crisis van onze tijd”,
Utrecht, 21 October 2010

Valkenberg, W.G.B.M. - Can We Talk Theologically?
Thomas Aquinas and Nicholas of Cusa on the
Possibility of a Theological Understanding of Islam -
Lecture for the conference at Claremont Graduate
University, “Thinking the Medieval Legacy for
Contemporary Theology: An Encounter between
Medieval Thought and Postmodern Challenges”,
Claremount, 16-17 April

Velde, R.A. te - Over transcendentie gesproken - Lecture at the morning of studies of the Thomas Instituut te Utrecht "God met ons? Thomas van Aquino over God nabij en veraf", Utrecht, 29 January 2010

Velde, R.A. te - Augustinus en metafysica - Lecture at the Geert Grote University, Deventer, 29 March 2010

Velde, R.A. te - Metafysica - Lecture at the symposium of the Student Society USLAS, Utrecht, 6 April 2010