

JAARBOEK 2009

Thomas Instituut te Utrecht



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Prof. dr. H.J.M. Schoot (Editor-in-Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Drs. S. Magnus
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, 2010

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.

This *Jaarboek 2009 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 2009'.

INHOUDSOPGAVE

<i>Henk J.M. Schoot</i>	
INTRODUCTION.....	5
<i>Rudi te Velde</i>	
OVER TRANSCENDENTIE GESPROKEN.....	7
1. Inleiding	7
2. Transcendentie als participatie.....	9
3. Vier betekenissen van transcendentie.....	11
4. De natuurlijke liefde voor God.....	21
<i>Harm Goris</i>	
‘GIJ ZIJT IN ALLES DIEP VERSCHOLEN’	
Thomas van Aquino over Gods	
alomtegenwoordigheid.....	27
1. Inleiding.....	27
2. Probleem van Gods alomtegenwoordigheid.....	28
3. Thomas over Gods alomtegenwoordigheid: basis.....	30
4. Samenvatting en conclusie.....	43
<i>Herwi Rikhof</i>	
HET KINDSCHAP GODS.....	47
1. Onderzoek.....	47
2. De ruimte.....	48
3. De passie en de agenda.....	57

<i>Henk J.M. Schoot</i>	
ACTUELE HERMENEUTISCHE ASPEKTEN VAN DE SOTERIOLOGIE	
VAN THOMAS VAN AQUINO.....	61
1. De verlossing door lijden en sterven van Christus is een geloofsgeheim.....	70
2. De kernbegrippen van de soteriologie, zoals genoegdoening en offer, zijn functioneel ten opzichte van de liefde van God.....	72
3. Soteriologie is afhankelijk van christologie.....	75
Tenslotte.....	78

<i>Jude Chua Soo Meng</i>	
TAKING PICTURES WITH NEGATIVE CONTRAST	
Edward Schillebeeckx, Critical Remembrance And Policy Analysis As Practical Reason.....	
	81
Introduction.....	81
1. Organizations and Performance.....	82
2. A Need for Intelligence.....	85
3. Rationality: Bounded and Expandable.....	87
4. The Experience of Negative Contrast.....	90
5. History as <i>Anamnesis</i>	95
6. An Example: Camera with Caption.....	98
7. Concluding Remarks.....	101

<i>Henk J.M. Schoot</i>	
SPE SALVI: HOOP OP GERECHTIGHEID IN CHRISTUS	
Een interpretatie met behulp van Thomas van Aquino.....	103
1. Ter inleiding.....	103
2. Het rijk van God en het rijk van de mens.....	106
3. Uiteindelijke gerechtigheid.....	108
4. Viervoudig verlossingsbegrip.....	112
5. Hoop geeft draagkracht.....	116
6. Hoop en de wereld.....	117
7. Tenslotte.....	119

<i>Cristina M. Pumplun</i>	
ANNUAL REPORT 2009.....	121

INTRODUCTION

This yearbook 2009 presents six different scholarly studies in which the thought of Thomas Aquinas plays an important role; sometimes rather explicitly, as in the first four contributions, and sometimes more in the background, as is the case in the two subsequent articles. As always, the Annual Report of the *Thomas Instituut te Utrecht* (Tilburg University), written by our secretary of studies dr. Cristina Pumplun, closes the yearbook.

On January 29, 2010, the *Thomas Instituut* organized a day of studies for a large audience of those interested in our work on Thomas Aquinas. Originally we planned to focus on the Sermon on the Mount, in its approaches by Thomas and Luther. Due to illness of one of the lecturers, however, we had to change plans. Instead, we turned to the most recent volume of our publication series, volume 13, published in September 2009, which made the major part of the results of our international conference in December 2005 on divine transcendence and immanence in Aquinas available. The four major contributions by Dutch members of the *Thomas Instituut* to this conference, held in the English language, were updated and adapted for a larger Dutch audience. These four Dutch lectures are all prepared for publication in this yearbook. Rudi te Velde discusses the concept of transcendence from the angle of participation and the problem of theism. Harm Goris focuses on Aquinas' notion of divine ubiquity. Adoption and divine sonship is the theme of the contribution by Herwi Rikhof. And the undersigned addresses some hermeneutical aspects of Aquinas' soteriology. Those

who do not master the Dutch language are kindly referred to volume 13 of our publication series, where the original studies can be accessed.

Some years ago, in our yearbook 2003, Jude Chua Soo Meng of the University of Singapore, published a study on the concept of negative contrast experiences, a concept developed by Edward Schillebeeckx, which he considered as an element of natural law, and deemed important for the development of a liberationist ethic. Dr. Meng now follows up on that study, focusing on the usefulness in this regard of taking pictures. They, together with caption, can help accessing the experience of such negative experiences of contrast and by implication the grasp of natural law's normative prescriptions.

The last contribution, by the undersigned, concerns a lecture on the second papal encyclical of His Holiness Pope Benedict XVI, *Spe salvi*. It was one of three lectures on the three papal encyclicals delivered by three different scholars on a symposium the Tilburg School of Theology organized on February 10, 2010. In this study I intend to show the usefulness of applying a fourfold concept of salvation, construed on the basis of Aquinas' soteriology, to the thoughts Pope Benedict expresses.

This year 2009 will be remembered as a first year of changes in our Institute, which will be followed by some more years of serious changes. We hope and pray they will be for the best, and we thank once again all those who supported us and will continue to do so.

June 30, 2010
Henk J.M. Schoot
Editor-in-chief

OVER TRANSCENDENTIE GESPROKEN¹

Rudi te Velde

1. Inleiding

Als we over God spreken, dan gebruiken wij daarbij – althans theologen en filosofen – vaak het woord ‘transcendent’ of ‘transcendentie’. God, zo zeggen wij, is transcendent, overstijgt het geheel van de wereld en bestaat daar ‘boven’ of ‘buiten’. God maakt geen deel uit van de wereld, bestaat niet als afzonderlijk object in de wereld, maar is transcendent aan de wereld. ‘Wereld’ staat dan voor de sfeer van de immanentie, niet alleen in de zin van wat ‘in’ de wereld voorvalt, maar in de zin van wat gegeven is in de menselijke – ervarende, handelende, sprekende, denkende – betrokkenheid op de wereld. Immanentie is ‘hier’, transcendentie is ‘daar’, voorbij de grenzen van onze wereld.

‘Transcendentie’ is een lastig begrip. Het wordt vaak op een weinig precieze manier gebruikt. Men hanteert het bijvoorbeeld als aanduiding voor een object, ‘iets’ dat transcendent is, maar zonder de transcenderende beweging mee te denken. Ook de ruimtelijke verbeelding die het woord oproept kan een complicerende rol spelen. Zo wordt een ‘transcendente’ God al gauw een God veraf, een God die op afstand staat en daardoor iets ongenaakbaars krijgt. Een God

¹ Dit artikel is een bewerking van mijn lezing op het congres van het Thomas Instituut in 2005, gepubliceerd onder de titel “God and the Language of Participation”, opgenomen in Harm Goris, Herwi Rikhof en Henk Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, vol. XIII) Leuven-Walpole 2009, 19-36.

veraf staat tegenover een God nabij. ‘Veraf’ en ‘nabij’ vormen een tegenstelling, ze staan tegenover elkaar, althans als bepalingen van onze ervaring. Vanuit het standpunt van de ervaring krijgt transcendent de betekenis van ‘veraf’, en roept zo een behoefte op naar correctie, naar een God die als het ware ook ‘immanent’ is, bijvoorbeeld een God die ervaren wordt als heilzame aanwezigheid in het alledaagse leven, niet de God van het in de hoogte tronende Opperwezen.

Transcendentie en immanentie worden vaak als een oppositie begrepen. Het congres van het *Thomas Instituut te Utrecht* in 2005 over het thema “Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas” heeft ons geleerd dat de verhouding tussen transcendentie en immanentie in het denken van Thomas niet als een elkaar uitsluitende verhouding begrepen moet worden. In de introductie van de congresbundel wordt het volgende hierover gezegd:

Within Christian theology the two terms cannot be understood as mutually exclusive, the reason being found in Christian beliefs about who God is (doctrine of Trinity, Christology) and how God works (creation, salvation, grace). In other words, a form of deism or theism with its one-sided emphasis on transcendence, or a form of pantheism or panentheism with its one-sided emphasis on immanence, cannot adequately capture the central points of the Christian faith.²

Thomas zelf spreekt niet van ‘transcendent’ en ‘immanent’. Maar de zaak – de niet-exclusieve verhouding van God en wereld – krijgt bij hem wel de volle aandacht. Centraal in de manier waarop Thomas de transcendentie van God en de verhouding van God en wereld denkt, staat het begrip ‘participatie’. Het model van participatie biedt een middenweg tussen enerzijds een abstract theïsme van een God die buiten de wereld staat en anderzijds een pantheïsme waarin het

² Ibid., VII.

onderscheid tussen God en scheepsel vervaagt. De notie van transcendentie als participatie willen we in dit artikel nader uitwerken en verhelderen, en wel in drie stappen. Allereerst bespreken we een aan Pseudo-Dionysius ontleende formulering waarmee Thomas de transcendentie van God wil uitdrukken. Vervolgens gaan we de zin waarin bij Thomas van transcendentie gesproken kan worden nader analyseren en onderscheiden we daarbij tussen vier betekenissen van transcendentie. Tenslotte richten we ons op de notie van transcendentie als participatie, en wel aan de hand van Thomas' analyse van de 'natuurlijke liefde' van het scheepsel voor God.

2. Transcendentie als participatie

Volgens het gangbare theïstische Godsbeeld betekent transcendentie dat God onafhankelijk en gescheiden van de wereld bestaat. God heeft de wereld niet nodig, ook zonder het bestaan van de wereld zou God God zijn. Met andere woorden: God is louter gedefinieerd in relatie tot zichzelf, als een absoluut, in zichzelf rustend wezen. In deze visie op transcendentie ligt de nadruk op het moment van het onderscheid: God is niet de wereld, zodanig dat deze relatie van onderscheid extrinsiek is aan wat de identiteit van God uitmaakt.

Tegen de achtergrond van het theïstisch model van God en wereld wordt duidelijk wat de eigen karakteristieke positie van Thomas is betreffende de transcendentie van God. Thomas spreekt de taal van de participatie. Dat betekent dat waar sprake is van 'onderscheid' (God is niet de wereld), men tegelijkertijd ook moet spreken van 'identiteit' (God is in zekere zin de wereld). Onderscheid en identiteit moeten samen gedacht worden. De identiteit van God kan niet 'absoluut' bepaald worden, los van de betrekking tot iets anders dat 'effect' van God is. Volgens Thomas kennen we God uitsluitend *per effectum*. Een van de formuleringen waarin dit

samengaan van onderscheid en identiteit op een mijns inziens geslaagde manier tot uitdrukking komt, is ontleend aan het werk van Pseudo-Dionysius. In zijn *Over de goddelijke namen* zegt Dionysius – geparafraseerd – het volgende: je kunt niet over God spreken als ware hij ‘dit’, maar niet ‘dat’. Integendeel, God is alles, als oorzaak van alles – in het Latijn: *Deus est omnia, ut causa omnium*.³ Met andere woorden: de ‘identiteit’ van God kan niet zo gedacht worden dat hij *dit* is in uitsluiting van *dat*, dus een bijzondere (wezens)bepaaldheid naast of tegenover iets anders. God is in zekere zin alles, namelijk als oorzaak van alles (die als oorzaak tegelijk ook onderscheiden is van alle dingen).

Deze formule drukt een opvatting van transcendentie uit die niet abstract en exclusief is, maar wat genoemd kan worden een ‘excessieve transcendentie’. God is alle dingen, is alle werkelijkheid, in de zin dat hij als oorzaak de positieve realiteit van alle dingen die door hem geschapen zijn in zich vooraf bevat. De formulering van Dionysius veronderstelt een notie van participatie, volgens welke identiteit – God is alles – samengaat met onderscheid: God is de oorzaak van alles en als zodanig onderscheiden van alles.

De les van deze transcendentieformule is dit: als men over onderscheid spreekt en stelt dat God *onderscheiden* is van de wereld, dan kan het niet zo begrepen worden als zou er sprake zijn van twee gegeven werkelijkheden waartussen men een onderscheid poneert. God is onderscheiden van de wereld *als oorzaak*, dat wil zeggen, het onderscheid wordt gesteld als moment van de causale betrekking waarbinnen het geheel van de wereld als onderscheiden van de oorzaak wordt gesteld. Op deze manier voorkomt Thomas dat de relatie tussen God en wereld gedacht worden als een vorm van concurrentie. Concurrentie gaat uit van de gedachte dat waar God is het schepsel niet kan zijn, en dat waar het schepsel is God niet kan

³ Ps. Dionysius, *De divinis nominibus* c. 5,8; geciteerd door Thomas in *STh* I, q. 4 a. 2.

zijn, dus dat het gaat om elkaar uitsluitende werkelijkheden. Dat daar bepaalde ongerijmdheden uit voortvloeien, zou men kunnen verduidelijken aan de hand van de liefde. Stel: je hebt een hoeveelheid liefde in je, en die liefde wil je geven aan God, maar ook aan jezelf (want beide objecten hebben immers iets beminnenswaardigs). Het idee kan ontstaan dat die twee elkaar in zekere mate uitsluiten, en dat de liefde voor jezelf in korting komt op de liefde voor God. Je beseft dan dat dat niet gaat. Als God God is, mag hij niet tekort gedaan worden door hem liefde te onthouden. Het gevaar bestaat dan dat je Gods absoluteitheid op eindige manier denkt, namelijk door het zo te denken dat het al het andere uitsluit, dat bij wijze van spreken buiten de absoluteitheid van God niets anders recht van bestaan zou kunnen hebben. Dan denken we God des te meer lief te hebben naarmate we meer aan onszelf voorbij gaan, dus onszelf minimaliseren opdat God gemaximaliseerd wordt. De vooronderstelling die hieraan ten grondslag ligt, is dat het schepsel iets toevoegt aan God en dat we dus te maken hebben met een 'dit' en een 'dat'. In paragraaf 4 komen we terug op dit thema van de verhouding tussen de liefde voor zichzelf en voor God. We willen nu eerst de verschillende aspecten van het begrip transcendentie onderzoeken en beschrijven.

3. Vier betekenissen van transcendentie

Transcendentie is een meerzinnig woord. Als we vanuit het perspectief van Thomas dit woord inhoud willen geven, dan kunnen we in totaal vier zinnen van transcendentie onderscheiden. Achtereenvolgens bespreken we (1) ontologische transcendentie, (2) vrije transcendentie, (3) epistemologische transcendentie, (4) transcendentie als genade. Deze vier zinnen van transcendentie staan niet los van elkaar. Ook blijkt dat iedere transcendentie beantwoordt aan een vorm van immanentie, en dat wanneer God transcendent wordt genoemd, de zin van dit woord steeds de verhouding van God-wereld (mens) impliceert. Met andere woorden: men kan niet

Gods transcendentie *an sich* nemen, los van de verhouding tot de wereld en los van een zekere bemiddeling van de transcendentie in de immanentie van de wereld (natuur of mens).

3.1. Enkelvoudigheid

Wat zich als eerste aandient als equivalent van transcendentie in de scholastieke theologie is de notie *simplicitas*, enkelvoudigheid. Enkelvoudigheid is een grondbegrip als het gaat om de bepaling van de zijnswijze van God. God, zo stelt Thomas aan het begin van de Godsleer in de *Summa Theologiae* (q.3), is volstrekt enkelvoudig, zonder enige samengesteldheid.⁴ Samenstelling (*compositio*) is kenmerkend voor de zijnswijze van het object van de menselijke ervaring, bijvoorbeeld de samenstelling van stof en vorm, of van wezen en zijn. Er is sprake van verschillende zinnen van samenstelling; gemeenschappelijk is de idee van niet-identiteit of gedeeltelijke identiteit. Bijvoorbeeld: je kunt van iets zeggen dat het A is zonder dat het ermee samenvalt en de A-heid is. Een individueel paard valt niet samen met zijn 'paardheid' (het is een individu van een soort die verdeeld is over meerdere individuen), noch valt het samen met het zijn, waaraan het volgens zijn wezen deelheeft. Dit paard *is* immers, is een actueel zijnde, maar wel op de bepaalde en gelimiteerde wijze van een paard; het is op de wijze van een 'dit', en niet een 'dat'. De realiteit die ons in de ervaring gegeven is, heeft steeds de categoriale structuur van een 'dit' dat daardoor niet 'dat' is, dus iets met een bijzondere identiteit die zich onderscheidt van iets anders, en tegelijk daarmee dit gemeenschappelijk heeft dat ze beide *zijn* (vandaar dat Thomas kan spreken over *esse commune*).

⁴ Voor het thema van de *simplicitas Dei* zie ook de belangrijke *quaestio 7* van *De potentia*.

Door God ‘enkelvoudig’ te noemen, plaatst men God buiten de categoriale structuur (vorm-materie; wezen-zijn) van het eindige en samengestelde zijnde. Enkelvoudigheid geeft uitdrukking aan de volstrekte prioriteit van God in de orde van het zijn. God is het eerste in de orde der dingen (*primum in entitate*). Als eerste is God niet veroorzaakt, niet afhankelijk van iets eerdere. Dat God enkelvoudig is, markeert zijn radicale transcendentie ten opzichte van de wereld: God is van niets afhankelijk, hij heeft geen begin, geen oorzaak, dat is scholastiek gesproken *simplicitas*.

Simplicitas (niet-samengesteld) is een negatieve bepaling; ze behoort tot de *via negationis*. Door de *via negationis* wordt God formeel onderscheiden van de wereld door te stellen dat God *niet* is als zijn effecten. Maar Thomas voegt daar een tweede stap aan toe. God is onderscheiden van het geheel van wat bestaat in de wereld, niet alleen door de wereld *niet* te zijn en dus de menigvuldige bepaaldheid van de dingen in de wereld uit te sluiten, maar door als *oorsprong* alle bepaaldheid in te sluiten. Daarom verbindt Thomas de *simplicitas* altijd met *perfectio*.⁵ De *perfectio* corrigeert de abstracte opvatting van *simplicitas*. Wij kunnen dan zeggen: transcendentie moet niet gedacht worden als negatieve of uitsluitende transcendentie, maar als excessieve transcendentie. Het is niet voldoende te zeggen dat God *onderscheiden* is van de wereld; God is *als oorzaak* onderscheiden van de wereld, en bevat daardoor alle bepaaldheid van de effecten op hogere wijze (*excessus, eminentia*) in zich.

3.2. Vrije transcendentie

Simplicitas zegt iets over de zijnswijze van God – God valt buiten de orde van de categoriaal gestructureerde eindige

⁵ *Perfectio* is het thema van q. 4 van de *STh* I. Dat God ‘volmaakt’ is betekent dit: in de eenheid van zijn enkelvoudig wezen omvat God de diverse en menigvuldige volkomenheden van alle dingen.

werkelijkheid, *extra omne genus*. Maar *simplicitas* is niet afdoende voor het begrip van transcendentie in een specifiek christelijke zin. Ook het Ene van het neoplatonisme is volstrekt enkelvoudig, zonder delen, en als zodanig transcendent aan alles. Het neoplatonische Ene is echter niet een vrije Schepper-God, zoals het christelijk geloof leert. Dit is het tweede aspect van transcendentie: volgens Thomas is het zo dat God niet door zijn natuur genoodzaakt wordt de dingen voort te brengen bij wijze van *emanatie*, maar is hij een vrije oorzaak die uit liefde tot zijn goedheid wil dat de wereld tot bestaan komt. *Creatio*, geen *emanatio*, zegt de christelijke theologie.⁶ God scheidt door een vrij besluit van zijn wil, niet door enige behoefte of noodzaak. Dit aspect maakt dat we van ‘vrije transcendentie’ kunnen spreken.

Dat God door zijn ‘vrije wil’ zou scheppen is iets dat voor het filosofische begrijpen moeilijk toegankelijk is. Het lijkt een antropomorfe voorstellingswijze, waarvan de Bijbelse godsdienst zich zo vaak bedient. De veronderstelling van een ‘vrije wil’ in de goddelijke oergrond van alle dingen lijkt de deur open te zetten voor willekeur zonder grond, zonder *ratio*: God had evengoed de wereld niet (of anders) kunnen scheppen. Maar dit beeld kan gecorrigeerd worden als men bedenkt dat de ‘wil’ voor Thomas niet een vermogen van willekeur is, de wil die zich in laatste instantie onderscheidt van de bepalende rede door zonder rede(n) te willen. De ‘wil van God’ is volgens Thomas in de eerste plaats datgene waardoor God zichzelf, zijn eigen volmaakte goedheid, wil en affirmeert. Voor God is

⁶ Het is niet zonder reden dat Thomas de reeks van objecties waarmee het eerste artikel – over de vraag of God enkelvoudig is – van *De potentia* 7 opent met het emanatie-beginsel: als God enkelvoudig is, hoe kan er dan een veelheid uit hem voortkomen? Geldt hier niet *ab uno simplici non nisi unum procedit*? Dit is tekenend voor de worsteling, de Bijbelse voorstelling van een vrije Schepper-God tot begrip te kunnen brengen in de ontologische taal van de Griekse wijsbegeerte.

‘willen’: zichzelf als goedheid beamen. En in het willen van zijn eigen oneindige goedheid wil God tevens een eindige uitdrukking (*similitudo*) van deze goedheid in iets anders, een goede wereld van schepselen. Thomas verwijst hiervoor naar het neoplatoonse beginsel van de *communicatio boni*: elk wezen is van nature genegen om zijn eigen goed mede te delen aan iets anders, *proprium bonum in alia diffundere*.⁷ Dit is niets anders dan de natuurlijke drang in alles tot zelfmededeling. Deze drang (*inclinatio*) om het eigen goed aan iets anders mede te delen heet in God ‘wil’. De drang om te scheppen is niet iets accidenteels voor God, en is zelf ook niet voorwerp van een vrije wilskeuze; eerder geldt dat God de drang om te scheppen *is*, daar kiest hij niet voor, net zomin als hij ervoor kiest om God te zijn. Als Thomas stelt dat God scheidt *per suam voluntatem* sluit dit niet uit dat God scheidt *per suum esse*.

Het wezenlijke punt is echter dit: de goedheid van God – het primaire object van Gods wil – bevat niet de bepalende grond van één specifieke gestalte van eindige goedheid – een wereld van schepselen – die dan als expressie van Gods goedheid meegewild zou kunnen worden. Met andere woorden: het kan niet zo zijn dat God – zijn eigen goedheid noodzakelijk willend – ook noodzakelijk deze wereld als uitdrukking van zijn goedheid wil.⁸ En hier komt dan het moment van vrijheid tevoorschijn: God moet zichzelf als grond van alle dingen kunnen bepalen om tot een daadwerkelijke *communicatio* te komen. Het is interessant te zien hoe Thomas deze vrijheid, voorbij iedere antropomorfe willekeur, denkt en begrijpelijk probeert te maken. Eén ding moet hier in het bijzonder onderstreept worden. God bepaalt zich *als* grond van alle dingen. Dat betekent dat vrijheid de modus betreft waarop God de schepselen uit zichzelf als grond laat voortkomen, door ze te willen in hun relatieve goedheid waarmee ze uitdrukking geven

⁷ Zie hiervoor *STh* I, q. 19 a. 2. De drang om te scheppen ligt in het hart van Gods zijn: God *is* de drang tot scheppende zelfmededeling.

⁸ Vgl. *STh* I, q. 19 a. 3.

aan Gods eigen goedheid. Maar de vrijheid gaat niet vooraf aan de causale relatie van schepping; men kan die vrijheid niet adequaat karakteriseren door te zeggen dat ‘God ook niet had kunnen scheppen’.⁹

3.3. *Transcendentie en kennis*

Het derde aspect van de betekenis van transcendentie heeft betrekking op de grenzen van onze kennis van God. God kan men ‘transcendent’ noemen in de zin dat hij onze kennis (en taal) te boven gaat. Wat God is – zijn *essentia* – is verheven boven alles wat wij van God vatten en in taal uitdrukken.¹⁰ Thomas formuleert deze zin van transcendentie op verschillende manieren, maar wel altijd met de nodige voorzichtigheid om niet de indruk te wekken dat God helemaal buiten het bereik van onze kennis zou liggen. Het ligt niet in de lijn van Thomas om te zeggen dat God radicaal transcendent is, zo ‘totaal anders’ dat we eigenlijk niets van hem kunnen weten, of dat God transcendent is in de zin dat hij buiten de orde van de kennis valt. In Thomas’ ogen zou het tamelijk onzinnig zijn zoiets te beweren. Maar wat hij wel altijd benadrukt, is dat we het *wezen* van God niet in een adequaat begrip kunnen vatten. God overstijgt het bevattingsvermogen van de rede (*comprehensionem rationis excedit*).¹¹ *Wat God is*, kunnen wij niet kennen, want zijn ‘watheid’ overstijgt de maat en

⁹ Dit blijft een punt van discussie. Ik herken de stelling ‘dat God ook niet had kunnen scheppen’ niet terug bij Thomas. Daarmee wil helemaal niet gezegd zijn ‘dat God noodzakelijk scheidt’. Wel dit: God is voor Thomas ‘scheppende zijnsmacht’; verstand en wil hebben betrekking op de wijze waarop de dingen voortkomen uit de productieve zijnsmacht. Slechts voor zover God begrepen wordt als geest (*intellectus, voluntas*) zijn in God de voorwaarden gegeven waaronder een pluriforme wereld door God tot bestaan kan komen.

¹⁰ *STh* I, q. 13 a. 1, ad 1: “[...] supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.”

¹¹ Vgl. *STh* I, q. 1 a. 1.

vermogen van ons, aan de zintuiglijke waarneming gebonden, intellect. Indien wij God benoemen vanuit de schepselen, dan niet zo, dat de namen waarmee we hem betekenen zijn goddelijk wezen vermogen uit te drukken.¹² Al onze namen schieten tekort bij hoe God in zichzelf is. Dit komt overeen met hoe in de Bijbel gesproken wordt van God als van een ontoegankelijk mysterie: “niemand heeft ooit God gezien”, zegt Johannes (1,18).

De epistemologische transcendentie van God impliceert volgens Thomas niet dat we geen ware uitspraken over God zouden kunnen doen. Door middel van de notie van analogie wil hij begrijpelijk maken, dat we betekenisvol over God kunnen spreken zonder dat dit betekent, dat we God omlaag halen tot een eindige gegevenheid in de wereld. Wij kunnen allerlei ware uitspraken doen over God, ook affirmatieve, bijvoorbeeld dat God ‘leven’ is, of ‘goed’. Alleen betekent dit niet dat we daarmee uitdrukking geven aan een positief inzicht in wat ‘leven’ of ‘goed’ in het geval van God inhoudt. De zaak die we in ons spreken bedoelen, gaat de betekenis van onze woorden te boven, *excedit nominis significationem*. In plaats van adequaat begrijpend (*per essentiam*) is onze kennis van God indirect en negatief van aard: wij kennen God vanuit de schepselen, volgens de relatie van oorzakelijkheid, door negatie en eminentie.¹³

3.4. *Transcendentie en genade*

De vierde en laatste zin van transcendentie die we bij Thomas vinden, betreft het befaamde onderscheid van natuur en

¹² *STh* I, q. 13 a. 1.

¹³ Vgl. *STh* I, q. 13 a. 1: “[...] cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois.”

genade.¹⁴ Genade kunnen we omschrijven als een transcenderende aanwezigheid van God in de mens. Bij genade gaat het om een presentie van God in de ziel waardoor de mens geordend wordt, door de theologale deugden van hoop, geloof en liefde, tot het bovennatuurlijke goed van het eeuwige leven. ‘Bovennatuurlijk’ wordt dit doel genoemd, omdat het de natuurlijke capaciteit van de mens te boven gaat. Genade heeft de connotatie van een extra kracht – een ‘geesteskracht’ – waardoor de mens uitgerust wordt met nieuwe en verder reikende mogelijkheden waar zijn natuurlijke vermogens niet toereikend zijn. Thomas maakt onderscheid tussen het doel dat het natuurlijk vermogen van de mens niet overstijgt (*non excedit facultatem naturalem hominis*) en ter verwerving waarvan de natuurlijke principes van de mens toereikend zijn, en het bovennatuurlijk doel waartoe de mens een additionele kracht behoeft, een gave uit Gods genade, die hem afstemt op dat *hogere* doel dan het aan zijn natuur geproportioneerde doel. Genade, aldus Thomas, vooronderstelt de natuur, ‘natuur’ in de zin van het *wezenseigene* van het mens-zijn, inclusief de in de natuur van de mens gefundeerde finaliteit tot God. Voor Thomas is de mens van nature reeds op God gericht. Maar de genade opent de mens wel op een nieuwe wijze tot God, namelijk tot God als ‘zaligmakend object’. Anders gezegd: de genade sticht een nieuwe verhouding tot God, die vanuit het perspectief van de (geschapen) natuur ondenkbaar of althans onvermoed is. Thomas citeert in dit verband Paulus (1 Korintiërs 2,9): “Geen oog heft ze gezien, geen oor heeft ze gehoord, geen mens kan het zich voorstellen, al wat God bereid heeft voor die Hem liefhebben.”¹⁵ De Godsrelatie van de mens

¹⁴ Voor een meer gedetailleerde bespreking van Thomas’ visie op de verhouding van natuur en genade, zie mijn *Aquinas on God*, Aldershot 2006, ch. 6.

¹⁵ Paulus citeert op zijn beurt Jesaja 64,4. Thomas verwijst naar de tekst uit Korintiërs, o.a. in het *sed contra* van *STh* I-II, q. 5 a. 5; de

wordt niet pas gesticht door de genade – reeds als schepsel staat de mens in relatie tot God – maar de genade maakt wel een nieuwe relatie mogelijk, die omschreven kan worden in termen van ‘vriendschap’ (*amicitia*). Thomas beschrijft deze door de genade gestichte vriendschapsrelatie met God in intersubjectieve termen van ontmoeting en wederkerigheid. Dit duidt op een *verheffing* van de mens tot een doel dat buiten zijn natuurlijk vermogen ligt. Geen mens kan zich, als schepsel, uit zichzelf tot de rang van God verheffen; hij kan zich als schepsel niet *meten* met God. Er is geen sprake van een natuurlijke wederkerigheid tussen God en mens. Alleen God zelf kan de mens verheffen tot zichzelf en hem een aan God verwante status verlenen. Door genade wordt de mens – zo formuleert Thomas – ‘goddelijk door participatie’, krijgt iets goddelijks waardoor hij in kennis en liefde met God verenigd kan worden. En daar wordt in het christendom de uitdrukking ‘eeuwig leven’ voor gebruikt. Transcendentie in de orde van de genade wil dus zeggen: in een nieuwe, de ‘natuur’ overstijgende verhouding tot God komen te staan.

Zowel vanuit het gezichtspunt van de genade als vanuit dat van de natuur kunnen we van transcendentie spreken. Enerzijds gaat het dan om de transcendentie van God als schepper, als principe van het zijn der dingen, anderzijds om de transcendentie van God in zijn openbaring, in de wijze waarop hij zich door genade te kennen geeft als het uiteindelijk heil van de mens. In beide gevallen beantwoordt de transcendentie aan een zekere vorm van immanentie. Immanentie en transcendentie impliceren elkaar op een bepaalde manier. In beide gevallen, in de orde van de natuur en in de orde van de genade, is er sprake van een dynamische relatie van het schepsel (mens) tot God als transcendent doel. Deze relatie tot God als transcendent doel moet bemiddeld worden door een zekere immanentie van God in het schepsel. De betrokkenheid

Jesaja-tekst wordt geciteerd in het allereerste artikel van de *Summa*, waar de noodzaak van de ‘heilige leer’ beargumenteerd wordt.

op God in de orde van de genade kunnen we omschrijven in termen van geloof, hoop en liefde. In geloof, hoop en liefde is de mens betrokken op God als het bovennatuurlijke doel van zijn leven waarin zijn geluk gelegen is. Deze betrokkenheid is gefundeerd in wat Thomas noemt een ‘gelijkenis’ van God in de mens (in de menselijke ziel); zo definieert hij de genadegave als een ‘geparticipeerde gelijkenis van de goddelijke natuur in de ziel’.¹⁶ De genade die de mens geschonken krijgt is dus niet God zelf, maar een ‘geparticipeerde vorm’, iets dat in de ziel een verwantschap met God sticht en de mens in een bepaalde verhouding stelt tot God. Het is op grond van deze immanente ‘gelijkenis’ in de ziel dat de mens op die specifieke manier betrokken is op God als bovennatuurlijk doel.

Als het gaat om de verhouding van het schepsel tot God als transcendent principe van het ‘natuurlijke zijn’ der dingen, dan geldt dat deze transcendentie-verhouding gefundeerd is in het ‘zijn’ van de dingen. Dat *esse* in alle dingen noemt Thomas een ‘gelijkenis’ van het goddelijk zijn. Iedere gerichtheid op transcendentie – hetzij in de orde van de natuur, hetzij in de orde van de genade – is bemiddeld door een presentie van die transcendentie in de immanentie, wat Thomas noemt een ‘geparticipeerde gelijkenis’. Die participatie fundeert een ‘exceeding presence’, een transcenderende aanwezigheid van God in het schepsel. Steeds geldt dat de sfeer van de immanentie niet in zichzelf besloten of zichzelf genoeg kan zijn, maar een zelf-transcenderende gerichtheid vertoont op iets dat haar overstijgt. Precies dat drukken we ook uit als we spreken van een schepsel.

¹⁶ Vgl. *STh* I-II, q. 112 a. 1. De verwijzing is naar 2 Petrus 1,4. Wat voor Thomas belangrijk is, is dat de genade niet vereenzelvigd mag worden met de aanwezigheid van de H. Geest in de ziel, maar de genade is een ‘geschapen kwaliteit’ die een effect van God is; en het effect bestaat precies hierin dat de ziel een nieuw geestelijk zijn krijgt waardoor ze een zekere verwantschap met God verwerft (= *similitudo* van de goddelijke natuur).

Met de notie van zelf-transcendentie hebben we een dynamische verhoudingsvorm op het oog, waarin sprake is van een ‘zichzelf overstijgen’ zodat het juist daarin ‘tot zichzelf komt’. Deze structuur van zelf-transcendentie willen we nu verhelderen aan de hand van Thomas’ visie op de natuurlijke liefde van het schepsel tot God.

4. De natuurlijke liefde voor God

Als we spreken van ‘natuurlijke liefde’, dan veronderstelt dat een vorm van beschouwing die voorafgaat aan ieder antropologisch of moreel spreken over de liefde. ‘Natuurlijke liefde’ benoemt de meest basale ontologische vorm van liefde in de zin van de actieve toewending van elk ding naar het bij zichzelf passend goed. Elk bestaand iets toont, aldus Thomas, een dynamische gerichtheid op het goed wat bij zijn natuur (wezensaard) past. Wat we dan op het oog hebben is een natuurlijke drang naar volkomenheid van bestaan, iets dat Plato benoemde in termen van ‘Eros’. Het thema van de natuurlijke liefde heeft dus oude papieren in de filosofie.

Thomas komt te spreken over deze ‘natuurlijke liefde’ in de context van de in de Middeleeuwen veel bediscussieerde kwestie of het schepsel met een natuurlijke liefde God meer bemint dan zichzelf.¹⁷ Op de achtergrond van deze kwestie speelt de vraag naar de relatie tussen de natuurlijke liefde en de christelijke *caritas*-liefde. De eis van de *caritas* is dat we God boven al beminnen. De vraag is of de natuur – de natuurlijke

¹⁷ Ik baseer me hier op de tekst van *STh* I, q. 60 a. 5, waar de vraag aan de orde is of ‘de engel met een natuurlijke liefde God meer bemint dan zichzelf’. Wat Thomas hier zegt van de engel geldt a fortiori van ieder schepsel. Zie ook de analyse van deze tekst in mijn artikel “Zelfliefde en transcendentie. Thomas over zelfliefde, naastenliefde en de liefde tot God”, in Rudi te Velde (red.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde* (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino (Annalen van het Thijmgenootschap) Nijmegen 1998.

liefde van de mens – wel begrepen kan worden als ontvankelijk voor deze eis. Thomas staat op het standpunt dat de natuur vervolmaakt wordt door de genade. Maar, stel dat ieder wezen van nature primair op zichzelf betrokken zou zijn, in alles zijn eigen volkomenheid zoekt, hoe zou dan deze natuurlijke liefde vervolmaakt kunnen worden door de *caritas*? Men zou dan geneigd zijn te denken dat de *caritas* een breuk impliceert met de natuur. Moet de mens niet eerst van zijn natuurlijke gehechtheid aan zichzelf bevrijd worden, om ontvankelijk te worden voor de gave van de onbaatzuchtige liefde voor God en de naaste? Dit zou veronderstellen dat de natuurlijke liefde eigenlijk ‘egoïstisch’ van aard is en uit zichzelf niet openstaat naar transcendentie.

Thomas kan dit zo niet zien. Hij betoogt, dat de natuurlijke liefde niet zo gesloten en ‘self-centered’ kan zijn dat ze niet ontvankelijk zou kunnen zijn voor de *caritas*. Als de natuur uitsluitend op zichzelf gericht zou zijn en alles wat het nastreeft op zichzelf betreft, dan zou de *caritas* de destructie van de natuur tot gevolg hebben. Dit kan echter niet het geval zijn.

Hoe moeten we de natuurlijke liefde begrijpen? De verdedigde stelling luidt dat elk schepsel van nature God meer bemint dan zichzelf. Dit impliceert dat de natuur een zeker zelftranscenderend karakter heeft. Elk schepsel heeft een natuurlijke gerichtheid op God, als het principe waarvan het afhankelijk is en omwille waarvan het bestaat. In de mens komt deze natuurlijke toewending naar God tot bewustzijn en krijgt dan de morele uitdrukking van een gebod dat de spontane beweging van de wil naar God opneemt in een vrije wilsverhouding van menselijke liefde tot God.

Dit idee van een zelftranscenderende liefde tot God confronteert Thomas nu met een objectie waarin gewezen wordt op de ‘zelfbetrokkenheid’ die de natuur eigen zou zijn. Thomas formuleert het probleem als volgt:

De natuur buigt terug naar zichzelf: want wij zien immers dat ieder actief wezen van nature handelt tot behoud van zichzelf. Maar de natuur zou niet naar zichzelf terugbuigen, als ze meer op iets anders gericht is dan op zichzelf. Dus het kan niet zo zijn dat [het schepsel] God meer dan zichzelf bemint met een natuurlijke liefde.¹⁸

Deze objectie verwijst naar de in de middeleeuwse discussie over de liefde vaak aangehaalde zinsnede *natura in se recurva est*, de (gevallen) natuur is in zichzelf teruggebogen. Moet de (menselijke) natuur niet eerst in haar oorspronkelijke openheid voor God hersteld worden om vatbaar te worden voor de *caritas*?

In zijn antwoord op de vraag, of het schepsel met een natuurlijke liefde God meer bemint dan zichzelf, wil Thomas de tegenstelling tussen immanentie en transcendentie overbruggen. Het kan niet zo zijn dat de natuur afgesloten is voor God en haar immanentie absoluut stelt. Evenmin kan het zo zijn dat de transcendentie van de liefde een openbreken van de (gesloten) zelfbetrekking van de natuur betekent. Om beide aspecten samen te houden, ontwikkelt Thomas een visie waarin de relatie tussen schepsel en God als een participatie-verhouding van deel en geheel begrepen wordt. De redenering gaat als volgt: wanneer iets wezenlijk een deel is, en dus toebehoort aan een omvattend geheel, dan gaat de natuurlijke neiging ervan meer uit naar dat geheel dan naar zichzelf. Als voorbeeld noemt Thomas de natuurlijke samenhang tussen hand en lichaam. Een hand geeft meer om het geheel van het lichaam dan om zichzelf. Dat blijkt bijvoorbeeld waar de hand zich spontaan blootstelt aan gevaar van buiten ter bescherming van het lichaam. Het zou 'onnatuurlijk' zijn als de hand zijn eigen zelfbehoud boven het welzijn van het lichaam zou stellen, want de hand is *van* het lichaam en is niets buiten de

¹⁸ *STh* I, q. 60 a. 5, obj. 3.

organische samenhang met het lichaam. Zichzelf afzonderen van het geheel zou voor de hand de dood zijn.

De verhouding van deel en geheel neemt Thomas als model om de relatie tussen schepsel en God te begrijpen. God moet begrepen worden als een omvattende werkelijkheid, het *bonum universale*, waar geen eindig wezen een eigen waarde positief tegenover kan stellen. Het schepsel voegt niets toe aan God. Het eigen *bonum* dat elk schepsel in de liefde voor zichzelf bevestigt, staat niet los van het oneindige *bonum* dat God vertegenwoordigt. Waar het schepsel een eigen waarde belichaamt en voor zichzelf beminnenswaardig is, daar ontleent het deze waarde aan zijn toebehoren aan het *bonum universale* van God. Zo kan Thomas zeggen dat in ieders verhouding tot zichzelf een verhouding tot God als de universele grond van al het goede besloten ligt.

De natuurlijke liefde van het schepsel (mens) tot God vertoont een structuur die we kunnen omschrijven als ‘zelftranscendering’. Met deze term willen we beide aspecten van transcendentie en immanentie tot eenheid brengen. In de liefde tot God als de universele grond van het bestaan transcendeert de eindige natuur van het schepsel zichzelf in die zin dat dit als een *zelf*-transcendering begrepen moet worden. Het gaat niet om een toewending naar iets wat buiten de natuur staat, naar een waarde die ze niet langer voor zichzelf als waarde kan bevestigen, dus een toewending naar de ander zonder een vorm van zelfbetrekking. In het zich wenden van de natuur naar zichzelf, in haar ‘geven om zichzelf’, wendt ze zich te meer toe naar die omvattende werkelijkheid waarvan ze deel uitmaakt en waaraan ze haar eigen bestaan te danken heeft. Zo begrijpt Thomas transcendentie als participatie.

Transcendentie als participatie brengt een bepaalde visie op eindigheid met zich mee. Eindigheid, metafysisch gesproken, betekent niet alleen: niet de oneindigheid zijn. Maar het betekent ook: de oneindigheid op eindige wijze zijn. De metafysica leert, dat iets nooit louter en alleen maar eindig kan zijn. Want voor zover iets *is*, is het altijd al enigermate aan zijn

eindigheid voorbij. Eindigheid wil dan zeggen, dat een zijnde zich tot zichzelf verhoudt als deel van een hem omvattend en overstijgend geheel, waardoor het in zijn verhouding tot zichzelf reeds de grenzen van het eigen eindige zelf heeft overschreden.

Deze visie op eindigheid brengt Thomas naar voren in het antwoord op de eerder genoemde objectie. De natuur buigt terug naar zichzelf. Thomas accepteert dit principe van immanentie. In al het streven gaat het in zekere zin ook ‘om zichzelf’, om de eigen vervolmaking. Maar dit reflexieve ‘zichzelf’ kan men differentiëren naar verschillende graden van algemeenheid:

De natuur buigt terug naar zichzelf, niet alleen met betrekking tot het singuliere, maar meer nog met betrekking tot het gemeenschappelijke ervan; elk ding is er immers op gericht niet alleen zichzelf als individu in stand te houden, maar ook zijn soort. En nog meer heeft elk ding een natuurlijke gerichtheid tot het universele goed zondermeer.¹⁹

De drang naar zelfbehoud en naar soortbehoud staat dus niet haaks op de gerichtheid op transcendentie, op wat Plato zou noemen de idee van het Goede. Deze visie geeft te denken, zeker voor ons modernen, die vaak in de spagaat leven van egoïsme versus altruïsme, van de drang naar zelfbehoud versus de onbaatzuchtige openheid voor de ander.

¹⁹ *STh* I, q. 60 a. 5, ad 3.

‘GIJ ZIJT IN ALLES DIEP VERSCHOLEN’

**Thomas van Aquino over Gods
alomtegenwoordigheid¹**

Harm Goris

1. Inleiding

“Heer, onze Heer, hoe zijt Gij aanwezig en hoe onzegbaar ons nabij” zijn de beginwoorden van een prachtig lied van Huub Oosterhuis over het onuitspreekbare geloofsgeheim van Gods aanwezigheid. In de vierde strofe wordt gezongen “Gij zijt in alles diep verscholen, in al wat leeft en zich ontvouwt. Maar in de mensen wilt Gij wonen, met hart en ziel aan ons getrouwd”, en in de tweede strofe heet het “Gij zijt zo mens’lijk in ons midden.” Hiermee sluit Oosterhuis aan bij de scholastieke theologen uit de middeleeuwen, die in navolging van Petrus Lombardus (c. 1100-1160) drie manieren onderscheiden waarop God tegenwoordig is. Als schepper is Hij alomtegenwoordig in alles. Als verlosser is Hij op bijzondere wijze met zijn genade aanwezig in de gelovigen als de Gekende en de Beminde. En tenslotte is Hij als de Zoon op unieke wijze aanwezig in de mens Jezus Christus. De tweede en derde vorm van goddelijke aanwezigheid worden besproken door Herwi Rikhof en door Henk Schoot in hun bijdragen in dit Jaarboek. In dit artikel zal ik me beperken tot

¹ Dit is een bewerking van mijn bijdrage “Divine Omnipresence in Thomas Aquinas” in de congresbundel onder redactie van Harm Goris, Herwi Rikhof en Henk Schoot, *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, vol XIII) Leuven-Walpole 2009, 37-58.

de eerste vorm: Gods alomtegenwoordigheid als schepper. Hoe verhoudt God zich tot de ruimte en tot alles wat in de ruimte is?

Nadenken over Gods alomtegenwoordigheid kan ons helpen om beter na te denken over het onderscheid ‘immanent’-‘transcendent’. Die laatste zijn immers oorspronkelijk ruimtelijke termen en betekenen zoveel als ‘binnenblijvend’ en ‘overstijgend’. Hoe kan de schepper immanent aanwezig zijn in alle schepsels en op alle plaatsen, en tegelijk niet een deel daarvan zijn, maar alles overstijgen? Of omgekeerd: hoe kan een niet-lichamelijke, niet-ruimtelijke, transcendent God immanent en intiem aanwezig zijn in heel zijn schepping? Welk antwoord geeft Thomas van Aquino op deze vragen?

Eerst zal ik de systematisch-theologische problemen rond Gods alomtegenwoordigheid verder in kaart brengen. Daarna bespreek ik de basis van Thomas’ leer over Gods alomtegenwoordigheid, die ik vervolgens uitwerk in drie paragrafen, verdeeld naar de zogeheten drievoudige weg van Pseudo-Dionysius, de weg van de oorzakelijkheid, van de ontkenning en van de overtreffing.

2. Probleem van Gods alomtegenwoordigheid

Bij de beantwoording van de vraag hoe God zich verhoudt tot de ruimte en de dingen in de ruimte, moeten we twee extremen vermijden: als we Gods immanentie benadrukken lopen we het gevaar zijn transcendentie uit het oog te verliezen en te vervallen in een vorm van pantheïsme. ‘God is overal’ wordt dan ‘God is alles’ en ‘alles is God’. Anderzijds, nadruk op Gods transcendentie kan leiden tot deïsme en vormen van theïsme waarbij God ‘daarboven’ is, op afstand, en de wereld ‘hier beneden’ autonoom, zonder God, haar eigen gang gaat, behalve wanneer Hij zo nu en dan ingrijpt door een wonder te doen.

Misschien heeft de lezer wel eens de vraag van een kind gehad: “Waar is God?” Een van de antwoorden die u dan kunt geven: “God is overal.” “O, ja,” vraagt het kind dan, “is Hij dan ook in de tafel en in die steen? En als ik dan op die tafel sla, sla ik dan op God?” De logica van een kind is onverbiddelijk. Een alternatief antwoord is: God is in je hart. Maar dan spreken we eigenlijk over de tweede vorm van Gods aanwezigheid wanneer Hij door de genade in de gelovigen woont en zij Hem kennen en liefhebben. Er is nog een derde voor de hand liggend antwoord: God is in de hemel.

De voorstelling van God in de hemel is klassiek en bijbels en is, denk ik, ook natuurlijk voor het orthodoxe christendom, en voor het orthodoxe jodendom en de islam. Het vermijdt immers elke verdenking van pantheïsme, waar sommige mystieke en heterodoxe vormen van de Abrahamitische godsdiensten graag mee flirten. Het beeld van God in de hemel benadrukt elementen die fundamenteel zijn voor het christelijk geloof: Gods transcendentie en Gods genadevolle relatie met mensen. Zowel het onderscheid tussen schepper en schepsel en de niet-goddelijkheid van de geschapen werkelijkheid, als ook het gegeven dat God een persoon en verbondspartner is, een Ander die een relatie met ons aangaat, worden uitgedrukt met het beeld van een hemelse God.

Dat God in de hemel is, past bovendien ook beter bij de moderne tijd: God is verbannen naar boven, naar het bovennatuurlijke en het geestelijke terwijl de materiële werkelijkheid, de kosmos en onze wereld geregeerd wordt door de eigen, binnenwereldse regelmatigheden en natuurwetten.

Maar, zo wil ik betogen in dit artikel, de theïstische voorstelling van God als Iemand daarboven doet uiteindelijk geen recht aan Gods transcendentie, noch aan zijn verbond met mensen. Gods transcendentie, het cruciale onderscheid tussen schepper en schepsel, is niet gewaarborgd als we Hem ver weg plaatsen in de hemel. Dan maken we van God een

zijnde, een van de vele dingen die bestaan, een onderdeel van heel de werkelijkheid – ook al is het het grootste onderdeel. En wat Gods verbond met mensen betreft: de Koran zegt dat Allah de mens dichterbij is dan zijn halsslagader (Soera 50: 16), en volgens de Heilige Schrift woont God in de gelovigen door de Heilige Geest (1 Korintiërs 3,16; 6,19).

In plaats van God te zien als gelokaliseerd in de hemel, wil ik Gods alomtegenwoordigheid centraal stellen. Als schepper is Hij overal in alles ten diepste aanwezig. Nadenken over Gods alomtegenwoordigheid kan ons helpen het onderscheid tussen immanentie en transcendentie niet meer te zien als een tegenstelling tussen twee elkaar uitsluitende eigenschappen, maar als elkaar aanvullende, corrigerende, kwalificerende begrippen die we kunnen gebruiken om Gods aanwezigheid theologisch te verhelderen. Ik wil hierbij ook laten zien dat benadrukking van Gods alomtegenwoordigheid niet hoeft te leiden tot een vorm van pantheïsme, maar dat het ons wel uitnodigt om de eigen-aardigheid van het onderscheid tussen schepper en schepsel te bedenken. Het verschil tussen God de schepper en de niet-goddelijke schepping is een heel eigen soort verschil, anders dan alle verschillen waarmee we vertrouwd zijn. In dit onderscheid, door Robert Sokolowski *the Christian distinction* genoemd, gaan verschil en identiteit op een heel bijzondere manier met elkaar samen.²

3. Thomas over Gods alomtegenwoordigheid: basis

Wanneer we Thomas' leer over God alomtegenwoordigheid willen begrijpen moeten we drie basisgegevens in het oog houden. Het eerste is dat Thomas niet de bedoeling heeft om te ontdekken of te bewijzen dat God alomtegenwoordig is. Volgens hem weten en geloven we al op basis van de Schrift, dat God overal is. Daar lezen we bijvoorbeeld in Jer. 23,23-24:

² Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Notre Dame-London 1982.

“Ben ik alleen een God van dichtbij, ben ik niet ook een God van ver? – spreekt de Heer [...] Ben ik niet overal, in de hemel en op aarde? – spreekt de Heer.” En in Psalm 139,5: “U omsluit mij, van achter en van voren”, en verzen 8-10: “Klom ik op naar de hemel – u tref ik daar aan, lag ik neer in het dodenrijk – u bent daar. Al verhief ik mij op de vleugels van de dageraad, al ging ik wonen voorbij de verste zee, ook daar zou uw hand mij leiden, zou uw rechterhand mij vasthouden.” Thomas haalt deze Schriftteksten regelmatig aan wanneer hij de alomtegenwoordigheid van God bespreekt. Wat hij als theoloog wil, is bespreken hoe je deze Schriftteksten moet begrijpen en kunt uitleggen. In die zin is Thomas een bijbels theoloog.

Ten tweede is van belang dat Thomas geen absolute, maar een relatieve opvatting van ruimte heeft. Ruimte is volgens hem onlosmakelijk verbonden met materie. Terwijl Newton denkt dat ruimte, evenals tijd, een absolute categorie is en onafhankelijk van de aanwezigheid van materie bestaat, meent Thomas dat er pas sprake kan zijn van ruimte als er materie en materiële lichamen zijn. Hij volgt hierin Aristoteles. Later zal Einstein een soortgelijke visie hebben.

Volgens Thomas is God niet materieel, maar is Hij zuiver geestelijk. In combinatie met een relatieve opvatting van ruimte betekent dit dat God vanuit zichzelf niet in de ruimte is, niet ruimtelijk aanwezig, en dus ook niet alomtegenwoordig is. Materiële lichamen maken de ruimte. In en vanuit zichzelf zijn zuiver geestelijke wezens zoals God, engelen en menselijke zielen, “ruimteloos”: het is onzin om aan hen ruimtelijke bepalingen toe te schrijven. Dat iets bestaat zonder ‘ergens’ te zijn, gaat ons menselijk voorstellingsvermogen te boven.³ Wij moeten het beamen, maar kunnen geen plaatje ervan maken. Het oud-testamentisch

³ Vgl. Thomas van Aquino, *De Pot* q. 3 a. 19, waar Thomas zegt dat we moeten proberen te denken over zuiver geestelijke wezens anders dan over een plaatsgebonden iets (“per modum rei situatis”).

beeldenverbod heeft misschien meer te maken met de mentale voorstellingen die we van God maken, onze ‘godsbeelden’, dan met stenen of houten afgodsbeelden. Niettemin zegt Thomas dat God en andere geestelijke wezens met de ruimte verbonden kunnen worden en – letterlijk – een plaats kunnen krijgen, maar dat gebeurt alleen als ze in relatie staan tot materiële lichamen. Thomas legt het als volgt uit: geestelijke wezens kunnen alleen door hun werkzaamheid in of op de materiële werkelijkheid gerelateerd worden aan de ruimte. Pas wanneer zij iets bewerken in lichamelijke dingen, komen geestelijke wezens in de ruimte aanwezig. Hoe (niet) en waar dit gebeurt, zullen we later zien.

Het derde punt dat van belang is om Thomas’ visie op Gods alomtegenwoordigheid te begrijpen, is dat hij in zijn theologie gebruikmaakt van de zogeheten drievoudige weg van Pseudo-Dionysius de Areopagiet. Dit was een neoplatonische, christelijke denker rond 500, maar in de middeleeuwen hield men hem voor de Dionysius die door Paulus bekeerd werd (Hand. 17,34). Aan zijn werken ontleent Thomas de idee dat alle woorden waarmee mensen, inclusief de bijbelschrijvers, iets over God zeggen, volgens een soort drietrapsraket geïnterpreteerd moeten worden. We beginnen goede eigenschappen, handelingen en volmaaktheden zoals we die kennen uit de geschapen werkelijkheid te bevestigen van God: Hij is rechtvaardig, Hij is barmhartig, Hij vergeeft, Hij bevrijdt zijn volk etc. Dat is de bevestigende ‘weg van de oorzakelijkheid’ (*via causalitatis*). Vervolgens moeten we eigenlijk alles wat van God gezegd wordt, ontkennen omdat het ontleend is aan het niet-goddelijke, aan de geschapen werkelijkheid. Dus: God is niet rechtvaardig zoals schepselen rechtvaardig zijn, Hij is niet barmhartig, etc. Dit is negatieve theologie, de weg van de ontkenning (*via negationis* of *remotionis*). Tenslotte moeten we proberen de nu ontstane contradictie te overstijgen door te bedenken dat God op alles overtreffende wijze rechtvaardig, barmhartig etc. is (*via eminentiae*).

Het vervolg van dit artikel is geordend volgens deze drievoudige weg. Eerst zullen we Thomas' argument bespreken dat God aanwezig is in materiële lichamen omdat Hij daarvan de oorzaak is. Dit is de *via causalitatis*. Vervolgens gaan we in op de ontkenning van Gods aanwezigheid. Omdat Hij geestelijk is, is God niet ruimtelijk aanwezig bij een materieel lichaam zoals een lichaam dat is bij een ander lichaam. Maar bovendien is Hij ook niet aanwezig op dezelfde wijze waarop zuiver geestelijke wezens zoals een menselijke ziel of een engel ruimtelijk aanwezig zijn. De uitleg hoe God niet aanwezig is, gebeurt in de *via negationis*. Als laatste zullen we in de paragraaf over de *via eminentiae* zien hoe Thomas de unieke, alles overtreffende manier van Gods tegenwoordigheid probeert uit te leggen.

3.1. *Weg van de oorzakelijkheid: als oorzaak is God bij zijn schepselen*

Thomas' eerste stap bestaat uit twee verschillende argumenten die beide gebaseerd zijn op onze dagelijkse ervaring.⁴ Het eerste is dat we zien dat de directe oorzaak van iets altijd zelf daar moet zijn waar het effect is: oorzaak en effect moeten ruimtelijk onmiddellijk bij elkaar zijn en elkaar raken. Er is geen veroorzaking op afstand mogelijk. Natuurlijk kan er wel een keten van bemiddelende oorzaken zijn, maar ook dan moet elke eerdere oorzaak direct contact hebben met de volgende. Biljartbal A kan biljartbal C indirect alleen in beweging zetten als bal A direct bal B raakt en die weer direct contact heeft met bal C. Dit wordt ook wel het 'contiguiteitsbeginsel' genoemd. Thomas verwijst voor de formulering van dit beginsel naar Aristoteles.⁵ In de loop van de geschiedenis van de

⁴ Zie Thomas van Aquino, *In I Sent* d. 37 q. 1 a. 1, *ScG* III, c. 68 (en c. 65) en *STh* I, q. 8 a. 1.

⁵ Thomas noemt *Physica* VII.2, 243a32-245b2 als belangrijkste tekst waar Aristoteles uitlegt dat het noodzakelijk is dat oorzaak en gevolg

natuurkunde is er veel gespeculeerd over de vraag of veroorzaking op afstand in de fysieke werkelijkheid mogelijk is: elektriciteit, magnetisme, zwaartekracht en tovenarij gaven aanleiding tot uitgebreide discussies die leidden tot de formulering van de klassieke veldentheorie. En Einstein kritiseerde nog de kwantummechanica vanwege wat hij noemde “spooky actions at a distance”. De aanleiding daarvoor was de zogeheten Einstein-Podolsky-Rosen Paradox, waarin het lijkt alsof een deeltje onmiddellijk en zonder tijdsverloop invloed kan uitoefenen op een ander, ver verwijderd deeltje. Informatie-uitwisseling zou dan gebeuren met een oneindige snelheid, dus groter dan die van het licht, en dat is volgens Einstein onmogelijk. In ieder geval gaat Thomas uit van het contiguiteitsbeginsel: een oorzaak en zijn onmiddellijk gevolg moeten ruimtelijk direct met elkaar in contact staan.

Naast het Aristotelische argument van het contiguiteitsbeginsel, heeft Thomas nog een ander argument, dat hij ontleent aan de Perzische filosoof Avicenna (Ibn Sina, c. 980-1037) en dat ook gebaseerd is op onze gewone, alledaagse ervaring. Avicenna onderscheidt twee soorten oorzaken, namelijk ‘wordingsoorzaken’ en ‘zijnsoorzaken’. Als iets alleen een ‘wordingsoorzaak’ is, dan kan zijn effect blijven bestaan ook als de oorzaak er niet meer is. Neem bijvoorbeeld een metselaar die een huis bouwt: het huis blijft bestaan ook als de metselaar er niet meer bij aanwezig is. De activiteit en de aanwezigheid van de metselaar is alleen nodig zolang het huis in staat van wording is. Daarentegen is in geval van een ‘zijnsoorzaak’ de werkzame aanwezigheid van de oorzaak blijvend nodig zolang als het effect bestaat. Het standaardvoorbeeld van Thomas is verlichting. Wil bijvoorbeeld een muur verlicht zijn, dan moet de lichtbron (lamp, vuur of de zon) voortdurend blijven branden. Zodra de

(“beweger en bewogene”) “samen” moeten zijn “zodanig dat er niets tussen hen is”.

lichtbron verdwijnt, houdt ook het effect, in dit geval het verlicht zijn van de muur, op te bestaan.

Thomas combineert het Aristotelische en het Avicenniaanse argument in zijn uitleg van Gods alomtegenwoordigheid. God is de schepper, zijn werkzaamheid is het geven van het zijn (*esse*) aan alle dingen, ook aan heel de materiële werkelijkheid. Scheppen, het veroorzaken van het bestaan als zodanig, is volgens Thomas iets wat alleen God kan doen. Zijnsverlening vanuit het niets (*ex nihilo*) vereist een oneindige macht en daarom kunnen eindige schepselen niet bemiddelen of instrumenteel helpen bij Gods scheppende activiteit.⁶ God moet dus de directe oorzaak van het bestaan van elk (materieel) schepsel zijn. Maar daarnaast is Hij ook de blijvende, continue oorzaak van het bestaan van elk schepsel. De oorzaak van het zijn van schepselen is in de termen van Avicenna een blijvende zijns oorzaak en geen voorbijgaande wordingsoorzaak. Dat wil zeggen dat het zijn of het bestaan nooit het vaste bezit van het schepsel is; elk schepsel bestaat alleen zolang als God het doet bestaan. Zonder Gods voortdurende, blijvende gave van en onderhouding in het zijn, zou elk schepsel meteen in het niets verdwijnen, net zoals een muur ogenblikkelijk in duisternis gehuld is zodra de lichtbron ophoudt te schijnen.

Samengevat legt Thomas Gods alomtegenwoordigheid als volgt uit: als de directe én de blijvende oorzaak van het zijn van elk individueel materieel schepsel is de scheppende God overal aanwezig waar de materiële werkelijkheid is.

Dat God ruimtelijk aanwezig is, licht Thomas toe aan de hand van de *via causalitatis*, maar maakt hij in de *via negationis* duidelijk dat God niet aanwezig is in de ruimte op

⁶ Vgl. b.v. Thomas van Aquino, *STh* I, q. 45 a. 5. Thomas kritiseert Avicenna's idee dat de zijnsverlening door God wel bemiddeld kan worden. In zijn vroegere werk liet Thomas ook zelf de mogelijkheid hiervan nog open: *In II Sent* d. 1 q. 1 a. 3.

de wijzen waarop lichamen of geestelijke schepsels in de ruimte zijn.

3.2. *Weg van de ontkenning: God is niet aanwezig zoals een schepsel*

In de *via negationis* ontkent Thomas twee manieren van ruimtelijke aanwezigheid als het over God gaat. God is niet aanwezig zoals een lichaam aanwezig is, maar Hij is ook niet aanwezig zoals een geschapen geestelijk wezen aanwezig is. Lichamen, zo zegt Thomas in de scholastieke terminologie, zijn ‘omschrijvend’ (*circumscriptive*) aanwezig in de ruimte terwijl geestelijke schepsels ‘op bepaalde wijze’ (*definitive*) in de ruimte zijn. God daarentegen is noch *circumscriptive*, noch *definitive* aanwezig. Wat bedoelt Thomas met deze termen?

Een lichaam, zo stelt Thomas, wordt door de ruimte omvat of ‘omschreven’. De reden daarvan is dat zijn wezenlijke kwantitatieve dimensies aan het lichaam per definitie een ruimtelijke uitgebreidheid geven en zo het lichaam ook beperken in de ruimte. Een gevolg van deze ruimtelijke ‘omvatting’ is dat twee lichamen niet tegelijkertijd op dezelfde plaats kunnen zijn. De ruimtelijke aanwezigheid van het ene lichaam sluit die van een ander lichaam uit. In het geval van een lichamelijke oorzaak en zijn directe, lichamelijke gevolg betekent dit dat oorzaak en gevolg elkaar alleen maar aan de buitenkant raken. Denk aan de twee biljartballen: de bewegende bal raakt de bewogen bal slechts aan het oppervlak. Dat ligt anders in het geval de oorzaak een geestelijke substantie is. Dan is de door het contiguiteitsbeginsel vereiste nabijheid van oorzaak en effect veel intiemer. Omdat een geestelijk wezen niet per definitie door ruimtelijke dimensies beperkt is, kunnen een geestelijke oorzaak en zijn lichamenlijk effect wel tegelijkertijd op dezelfde plaats zijn. Twee biljartballen kunnen niet in elkaar zijn, maar een zuiver geestelijke ziel of engel is aanwezig

binnen in het lichaam waarop het werkzaam is. Hetzelfde geldt ook voor God voor zover Hij geestelijk is.

Dat de ruimtelijke aanwezigheid van een geestelijk wezen in het lichaam waarop het werkt niet *circumscriptive* is, heeft nog een tweede gevolg. Anders dan een lichamelijke substantie, kan de geestelijke substantie niet ruimtelijk worden opgedeeld. De geestelijke substantie is in zijn geheel aanwezig in heel het lichaam én tegelijk in zijn geheel aanwezig in elk lichaamsdeel. We kunnen bijvoorbeeld wel zeggen dat een lichaam een ruimtelijke omvang heeft van 0,3 m³ en dat een hand daarvan 5% uitmaakt, maar we kunnen niet zeggen dat de ziel een omvang heeft van 0,3 m³ of dat 5% van de ziel in de hand zit en 8% in het hoofd. Niettemin is het wel dankzij het lichaam dat de ziel ruimtelijk aanwezig is en overstijgt de ruimtelijke aanwezigheid van de ziel niet de dimensies van het lichaam: bij de grenzen van het lichaam waarbinnen de ziel werkt, houdt ook de ruimtelijke plaatsbepaling van de ziel op.

De ongelijksoortigheid tussen lichamelijke en geestelijke werkelijkheid leidt nog tot een derde verschil, namelijk het eenrichtingsverkeer van het contact tussen de geestelijke oorzaak en het lichamenlijk effect. Een lichamenlijke oorzaak en een lichamenlijk effect, bijvoorbeeld twee biljartballen, raken *elkaar* – actie is reactie – en hun beweging kan in principe ook omgekeerd zijn: net zoals de bal A bal B in beweging kan zetten, kan ook bal B bal A aanstoten en doen bewegen. Maar, zo merkte Aristoteles al op, in geval van een geestelijke beweging is de aanraking niet wederzijds. Je mag wel zeggen dat de geestelijke beweging het lichaam raakt, maar niet dat hij door het lichaam geraakt wordt. ‘Aanraking’ of ‘contact’ tussen een geestelijke en een lichamenlijke substantie is anders dan tussen twee lichamen, want het is niet wederzijds.⁷ De niet-reciprociteit van het contact houdt onder

⁷ ‘Aanraking’ of ‘contact’ tussen een geestelijke en een lichamenlijke substantie wordt daarom niet in precies dezelfde betekenis (univooc) gezegd als ‘aanraking’ tussen twee lichamen. Vgl. Thomas van

meer in dat de veroorzaking door een geestelijke substantie van een bepaald lichamenlijk effect niet noodzakelijk ook een verandering aan de kant van de geestelijke substantie zelf inhoudt. Een biljartbal kan alleen een andere biljartbal in beweging brengen wanneer hij zelf verandert (beweegt), maar dat hoeft niet zo te zijn bij een geestelijke beweging of oorzaak. Die kan een verandering in een lichaam teweegbrengen zonder zelf te veranderen. Dat geldt in ieder geval voor God.⁸ Scholastiek wordt dit uitgedrukt met het begrip van een ‘gemengde relatie’: de verhouding van het door God veroorzaakte of bewogen schepsel tot God is ‘werkelijk’ (*realis*), maar omgekeerd heet de verhouding van God tot het schepsel ‘alleen conceptueel’ (*rationis tantum*).

Lichamenlijke wezens zijn *circumscriptive* in de ruimte. Omdat ze geestelijke wezens zijn, zijn zowel de menselijke ziel als een engel en God niet-*circumscriptive* aanwezig in de ruimte middels de lichamen waarop (liever: waarbinnen) ze een causale invloed uitoefenen. Maar er is een wezenlijk ander verschil tussen de ruimtelijke aanwezigheid van geschapen geestelijke wezens zoals de ziel of een engel, en de aanwezigheid van de ongeschapen God. Evenals zijn tijdgenoten omschrijft Thomas dit verschil met de term *definitive*. Ziel en engel hebben ‘op bepaalde wijze’, *definitive*, een plaats in de ruimte, maar God niet. Hiermee wordt bedoeld dat een ziel of een engel maar in één lichaam en dus op één plaats tegelijk kan zijn, maar dat God altijd overal is.

Niettemin is de uitleg die Thomas geeft waarom een geschapen geestelijk wezen zoals een engel maar op één plaats tegelijk kan zijn, terwijl God alomtegenwoordig is, niet heel

Aquino, *In I Sent* d. 37 q. 3 a. 1 co.; *STh* I, q. 105 a. 2 ad 1. Thomas ontleent dit punt aan Aristoteles: *In VIII Phys* l. 11 n. 3.

⁸ Vgl. Thomas van Aquino, *In I Sent* d. 14 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1: “Wanneer wordt gezegd dat God overal is, dan impliceert dat een zekere relatie van God tot het schepsel, maar die relatie is in werkelijkheid niet in Hem, maar in het schepsel.”

overtuigend. Hij noemt als reden dat de macht van een engel eindig is omdat het een schepsel is, maar dat Gods macht oneindig is.⁹ Het argument is zwak omdat het hooguit verklaart waarom een engel niet overal kan zijn, echter zonder uit te leggen waarom een engel niet tegelijkertijd op twee of drie plaatsen kan zijn.

Het is mogelijk om een ander argument te geven waarom een engel *definitive* een plaats heeft in de ruimte en God niet-*definitive* ruimtelijk aanwezig is. Dit argument is niet met zoveel woorden in Thomas' teksten te vinden, maar is wel naar zijn geest (*ad mentem Thomae*). Waar het in deze verklaring om gaat is niet zozeer het aantal effecten dat een geestelijke oorzaak tegelijkertijd kan bewerken, maar de concreetheid, de eigen individualiteit, het hier-en-nu-zijn van die effecten. We zagen eerder al dat het contiguiteitsbeginsel in de *via causalitatis* alleen betrekking heeft op de directe oorzaak en niet op bemiddelde oorzaken. Biljartbal B moet biljartbal C raken als het de directe oorzaak van het in beweging komen van bal C wil zijn. Stel dat er ook nog een bal A is die bal B heeft doen bewegen, dan hoeft bal A als bemiddelde oorzaak van de beweging van bal C niet de laatste te raken. Evenzo kan een koning of een minister van financiën de algemene oorzaak zijn van de uitvoering van een bepaalde wet, maar de uiteindelijke, daadwerkelijke, concrete handhaving ervan wordt bemiddeld via een heel ambtenarenapparaat tot aan de laatste, uitvoerende persoon die mij een belastingaangifte stuurt of een bekeuring geeft. Of, om

⁹ Thomas noemt dit argument van de eindigheid in *In I Sent* d. 37 q. 3 a. 2, *In IV Sent* d. 10 q. 1 a. 3 qc. 2, *STh* I, q. 52 a. 2 en *STh* I, q. 112 a. 1. De vraag waarom de menselijke ziel niet in meer dan één lichaam tegelijk kan zijn, is in deze context minder relevant. Voor de ziel zou je nog als reden kunnen geven dat de ziel niet alleen een beweger (*motor*) is van het menselijk lichaam, maar ook de substantiële vorm (*forma*) ervan is die een concrete hoeveelheid materie maakt tot een individueel en per definitie levend, menselijk lichaam.

een ander, bij scholastici geliefd voorbeeld te noemen, de zon kan tegelijkertijd de algemene oorzaak zijn van een groot aantal concrete effecten: de verwarming van de stoeptegels voor mijn huis en van heel veel andere voorwerpen, het verlichten van mijn tuinmuur en van talloze andere objecten, de groei van deze roos en van alle andere planten op de aarde. Maar de concrete uitwerking van de invloed van de zon op al deze verschillende, individuele effecten, moet bemiddeld worden door zonnestralen die reiken tot aan de concrete objecten en organismen zelf. De zon hoeft als bemiddelde oorzaak niet in direct contact te staan met de uiteindelijke effecten, maar de laatste en onmiddellijke oorzaak (dat wil zeggen, een zonnestraal) moet dat wel.

Het lijkt dat één laatste, directe oorzaak niet tegelijkertijd bij twee uiteen liggende effecten kan zijn. Dat zou namelijk een verdubbeling van die ene oorzaak inhouden, zodat het niet meer één oorzaak is en het niet meer met zichzelf identiek is. Maar waarom kan – en moet – God wel overal en onmiddellijk aanwezig zijn? Dat heeft te maken met het eigen, unieke effect dat alleen God kan geven, namelijk het zijn (*esse*). En dat brengt ons bij de derde stap in de drievoudige weg van Pseudo-Dionysius, de *via eminentiae*.

3.3. *Weg van de overtreffing: God is in alles ten diepste aanwezig*

In de vorige paragraaf zagen we al dat de nabijheid van een geestelijke oorzaak die van een lichamelijke oorzaak overtreft: een geestelijk wezen is veel intiëmer aanwezig bij zijn lichamelijk effect, namelijk op dezelfde plaats, binnen in het bewogen lichaam. In deze paragraaf zal ik de overtreffende wijze waarop God niet alleen als geestelijk wezen, maar als de schepper aanwezig is verder uitwerken op twee punten: anders dan een geschapen geestelijke oorzaak, die slechts op één plaats tegelijk (*definitive*) kan zijn, moet God alomtegenwoordig zijn en bovendien is zijn aanwezigheid

dieper en intiemer dan die van een geestelijk schepsel. Beide punten hebben te maken met het zijn (*esse*) als het effect of de gave van God.

Thomas zegt herhaaldelijk dat het zijn zelf (*ipsum esse*) het eigen effect (*proprius effectus*) van de goddelijke oorzaak is. Alleen God kan dat doen omdat in Hem wezen (*essentia*) en zijn (*esse*) samenvallen.¹⁰ Maar het is niet zo eenvoudig om onder woorden te brengen wat Thomas precies onder ‘zijn’ verstaat. Het is een rijk begrip met verschillende aspecten.¹¹ Het kan duiden op het algemene, onbepaalde, logische zijn dat gemeenschappelijk is aan alle schepselen (*esse commune*). Het kan ook werkelijkheid en volmaaktheid als zodanig betekenen (*perfectio essendi*), de “werkelijkheid van al wat werkelijk is en de volmaaktheid van alle volmaaktheden”.¹² Een derde aspect is het zijn als de individuele, concrete, feitelijke, hier-en-nu werkelijkheid van elk iets (*actus essendi* of *esse proprium*), dat geheel eigen is aan elk ding en niet gedeeld kan worden met iets anders. Mens-zijn of rood-zijn kan aan veel verschillende dingen toekomen, maar als de existentiële bestaansuitoefening is de *actus essendi* uniek voor elk individueel ding. Dit aspect van het ‘zijn’ is vooral door de bekende Thomascommentator Etienne Gilson sterk benadrukt.

Het ‘zijn’ als *actus essendi* van elk individueel iets verheldert het eerste van de bovengenoemde twee punten, namelijk dat God niet-*definitive*, maar alomtegenwoordig aanwezig is en dat Gods aanwezigheid noodzakelijk is. Als de schepper uit het niets, als de directe, onbemiddelde oorzaak van de concrete, individuele bestaansact van elk iets, is God

¹⁰ Bijvoorbeeld in *STh* I, q. 8 a. 1, q. 45 a. 5, *ScG* III, c. 66 nr. 4 en 6.

¹¹ Vgl. Rudi te Velde, *Participatie en substantialiteit. Over schepping als participatie in het denken van Thomas van Aquino*. Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam 1991, 189-205.

¹² Thomas van Aquino *De Pot* q. 7 a. 2 ad 9. Vgl. ook *STh* I, q. 4 a. 1 ad 3.

niet slechts op één plaats, in één lichamenlijk iets, maar op elk moment overal, in alles aanwezig. Bovendien is zijn aanwezigheid noodzakelijk in de zin dat als Hij niet aanwezig is en het zijn schenkt, er niets is.¹³

Het tweede punt, dat God intiemer aanwezig is dan een geschapen geestelijke substantie, heeft eveneens met het zijn als de eigen, individuele *actus essendi* van doen. Maar daarnaast heeft het ook te maken met het tweede aspect van het zijn, de *perfectio essendi*, dat wil zeggen het zijn als het werkelijkheidskarakter als zodanig van alle werkelijke dingen. Thomas verbindt ‘zijn’ en ‘nabijheid’ expliciet met elkaar op basis van de *perfectio essendi*:

Het zijn is dat wat het meest nabij (*intimum*) aan elk iets is en wat dieper dan wat dan ook in alles is omdat het ‘formeel’ [*formale*, dat wil zeggen: actueel en reëel] is met betrekking tot alles wat in de werkelijkheid bestaat, zoals blijkt uit wat boven gezegd is. Daarom moet God in alle dingen zijn en op de meest nabije wijze.¹⁴

God is in het diepste hart, de binnenste kern van alles. Misschien moeten en kunnen we zelfs zeggen dat God niet alleen *in* alles is, maar alles is.¹⁵ Maar we moeten deze

¹³ Ik ga hier voorbij aan het specifieke probleem van Gods aanwezigheid in het vacuüm, de lege ruimte. Wellicht is het hier voldoende om te zeggen dat voor zover een lege plaats iets is en geschapen is, God ook daar aanwezig is.

¹⁴ Thomas van Aquino, *STh* I, q. 8 a. 1, met verwijzing naar *STh* I, q. 4 a. 1 ad 3. De meestal als lyrische of poëtische verstane uitspraken van Thomas over het zijn als het meest intieme van/in elk iets, staan altijd bij Thomas in de context van een discussie over Gods alomtegenwoordigheid: *In I Sent* d. 37 q. 1 a. 1, *In Joh* c. 1 l. 5 n. 133-134, *De Pot* q. 3 a. 7.

¹⁵ Thomas van Aquino citeert een uitspraak van Bernardus van Clairvaux dat God het zijn van alles is (Bernardus, *Sermo IV in Cant.*, PL 183, 798B) in *In I Sent* d. 8 q. 1 a. 2, maar voegt daar direct aan toe “niet op wezenlijke maar op veroorzakende wijze”

pantheïstisch klinkende uitspraak ook onmiddellijk weer corrigeren. Immers, precies in datgene waarin God en schepping dan identiek zijn, namelijk het zijn (*esse*), verschillen ze tegelijk. Want zijn en wezen (*essentia*) vallen samen in God, maar zijn onderscheiden in het schepsel en dat is precies wat het schepsel kenmerkt als schepsel.

Een andere mogelijkheid om de overtreffende wijze van Gods aanwezigheid uit te drukken zou nog kunnen zijn te zeggen dat God nabij aan elk iets is dan dat het ding zichzelf nabij is. Zulke bewoordingen, die een echo vormen van Augustinus' "God die innerlijker is dan mijn eigen ik", vinden we niet direct terug in de werken van Thomas zelf.¹⁶ Niettemin, gegeven zijn standpunt dat geen schepsel het eigen zijn is, maar het eigen zijn heeft, zou zo'n formulering wel degelijk naar Thomas' geest (*ad mentem Thomae*) zijn.

4. Samenvatting en conclusie

Thomas van Aquino probeert met behulp van de drievoudige weg van Pseudo-Dionysius de bijbelse leer van Gods

(*non essentiale sed causale*). In *STh* I, q. 4 a. citeert Thomas Pseudo-Dionysius (*De Divinis Nominibus* c. 5, 8) dat "God alles is, als oorzaak van alles". Zie ook de bijdrage van Rudi te Velde in dit *Jaarboek*, 'Over transcendentie gesproken', paragraaf 2 'Transcendentie als participatie'.

¹⁶ Vgl. Augustinus, *Belijdenissen* 3.VI.11: "[...] interior intimo meo." Zie ook Augustinus, *In Ioh. Ev. Tractatus* 29. 3: "Wat is zozeer van u als uzelf en wat is zozeer niet van u als uzelf" (*Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu*), *Corpus Christianorum* 36, 285. Paulus van het Kruis, de stichter van de passionisten, spreekt over de binnenkamer van je ziel die je zelf niet kunt betreden; "alleen God verwijlt in het intieme middelpunt [...] van de ziel" (brief 1766, aan Thomas Fossi, d.d. 29 december 1768. Geciteerd in een preek van Mark-Robin Hoogland c.p. van 27 april 2008: <http://www.spr-vision.nl/preek%20080427.htm> (geraadpleegd op 8 juni 2010).

alomtegenwoordigheid te verhelderen en rationeel inzichtelijk te maken. In de *via causalitatis* begint Thomas met het door Aristoteles geformuleerde contiguiteitsprincipe, dat gestoeld is op onze alledaagse ervaring dat een onbemiddelde oorzaak of een beweger altijd direct ruimtelijk raakt aan zijn effect of aan wat bewogen wordt. Hij vult dit aan met Avicenna's idee dat sommige effecten blijvend afhankelijk zijn van hun oorzaak. Omdat heel de schepping voor zijn bestaan blijvend afhankelijk is van Gods onmiddellijke werkzaamheid, moet God op elk moment aan alles direct nabij zijn. Vervolgens ontkent Thomas in de *via negativa* twee, ons bekende manieren van directe aanwezigheid als het over God gaat. God is niet aanwezig bij zijn effect zoals een lichamelijke oorzaak – God is niet *circumscriptive* aanwezig – en Hij is ook niet aanwezig zoals een geschapen geestelijke oorzaak – God is niet *definitive* aanwezig. In de *via eminentiae* ten slotte probeert Thomas de alles overtreffende wijze van Gods aanwezigheid te verwoorden. God is altijd overal en moet dat ook zijn, wil er überhaupt iets zijn. En God is op de meest nabije, indringende en diepe manier in alles aanwezig.

Het sleutelbegrip in alle drie de wegen is dat God de schepper is, de gever van het zijn (*esse*). Als onmiddellijke gever van het zijn moet Hij blijvend direct bij zijn effecten, de schepselen aanwezig zijn. Als gever van het zijn, moet Hij zelf niet-lichamelijk en ongeschapen zijn en dus kan Hij niet aanwezig zijn door de ruimte begrensd (*circumscriptive*), noch beperkt tot één plaats (*definitive*). En omdat het eigen zijn het meest nabije en eigene van elk iets is, moet God op een alles overstijgende wijze in het diepste van alles aanwezig zijn.

Wanneer we de vragen hernemen die aan het begin van dit artikel gesteld zijn (paragrafen 1 en 2), kunnen we concluderen dat de klassieke leer van Gods alomtegenwoordigheid en Thomas' uitleg ervan vragen om een herziening van het theïstisch godsbeeld. God is niet ver weg, daarboven in de hemel, maar als schepper is Hij op een meest nabije wijze aanwezig in heel de werkelijkheid. Hij is

echter niet op lichamelijke wijze, *circumscriptive*, aanwezig. Dus als ik op de tafel sla, sla ik niet op God, ook al is Hij in de tafel aanwezig. En zijn alomtegenwoordigheid betekent ook geen concurrentie met de natuurlijke, binnenwereldlijke werkelijkheid en werkzaamheid van de (materiële) schepping. Integendeel, Gods aanwezigheid en zijnsverlenende activiteit schragen juist de geschapen natuur en haar werkingen. En als verbondspartner staat Hij inderdaad tegenover ons in een (positieve of negatieve) relatie, maar is niettemin de goddelijke, scheppende verbondspartner. Gods 'tegenover mij/ons' is tegelijk een 'ten diepste in mij/ons'. Hij maakt mij als zijn verbondspartner en maakt mijn (positief) verbondshandelen, creëert zelf mijn/onze trouw aan het verbond. Dat is de kern van de klassieke, op Augustinus teruggaande leer van de genade.

Misschien is het heilzaam om als remedie tegen het klassieke theïstische ruimtelijke plaatje van God in de hemel een tijdlang het pantheïstisch alternatief te overwegen en je voor te stellen dat heel de werkelijkheid goddelijk is en dat er niets naast of buiten Gods werkelijkheid is. Maar uiteindelijk moeten we in een soort Hegeliaanse *Aufhebung* de pantheïstische voorstelling weer voorbijgaan en proberen het samengaan van differentie en identiteit tussen schepper en schepsel te denken. Heel de geschapen werkelijkheid is ten diepste doordrongen van Gods werkelijkheid, aanwezigheid en werkzaamheid, maar precies in het werkelijk-zijn van de schepping schuilt ook het verschil met Gods werkelijkheid. Als schepper, die zijn eigen zijn is, geeft God aan alles wat Hij zelf is (namelijk het zijn) en tegelijk maakt Hij precies in de zijngave zelf alles niet-goddelijk, maakt Hij alles tot schepsel, waarin zijn en wezen niet identiek zijn.

HET KINDSCHAP GODS

Herwi Rikhof

1. Onderzoek

Onderzoek doe je niet zomaar en onderzoek doe je niet in een leegte. Onderzoek doe je omdat het onderwerp, om wat voor reden dan ook, je interesseert. Onderzoek doe je in een ruimte waarin anderen onderzoek verricht hebben of doen, figuurlijk binnen een traditie, letterlijk in de bibliotheek of instituut. Jouw onderzoek wordt meebepaald door dat onderzoek van die anderen, omdat je erop voortbouwt of je er tegen afzet. En jouw onderzoek wordt natuurlijk ook en vooral bepaald, gericht door je interesse. Maar hier doet zich een complicatie voor, omdat die agenda niet altijd duidelijk is, ook niet voor de onderzoeker zelf. Vaak spelen vooronderstellingen en vooringenomenheden mee die zo vanzelfsprekend zijn of zo onbewust zijn dat ze niet bevroegd of gereflecteerd worden, of kunnen worden. Anderen, vaak later in de tijd, kunnen dat soms wel, precies door die afstand in de tijd.

Ik maak deze opmerkingen omdat het doel van deze studiedag is wetenschappelijk onderzoek toegankelijk te verwoorden, zodat ook een breder publiek kennis kan nemen van de verworven inzichten. Ik denk dat ik dat het beste kan doen door niet mijn bijdrage over adoptief kindschap aan de bundel *Divine Transcendence and Immanence in the work of Thomas Aquinas* verkort weer te geven,¹ maar door te vertellen

¹ Thomas on Divine Adoption, in Harm Goris, Herwi Rikhof, Henk Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of*

in welke ruimte ik dat onderzoek naar het adoptief kinschap van de gelovigen verricht heb en, voor zover ik dat kan, door mijn agenda daarbij te verduidelijken. Ik zal eerst iets over de ruimte zeggen.

2. De ruimte

Een eerste coördinaat van mijn onderzoeksruimte is de theologie van de Triniteit. Toen ik, jaren geleden, voor het eerst de bijdrage van Karl Rahner over de theologie van de Triniteit in de grote verzamelband *Mysterium Salutis* las, maakte zijn observatie dat het toch vreemd was dat de kern van de christelijke geloofsbelijdenis zo weinig doorwerkt in theologie en geloofsbeleving grote indruk op mij.² En hoewel ik nu, jaren later allerlei vragen heb bij die bijdrage – en één van die vragen komt zo aan bod – is die observatie en zijn opmerking over een anti-trinitarische angstigheid in het behandelen van onderwerpen in de theologie voor een groot deel bepalend en richtinggevend geweest voor mijn onderzoek en onderwijs.³

Rahner benadrukt het belang van het spreken over de werkzaamheid en aanwezigheid van God Vader Zoon Geest in onze werkelijkheid en geschiedenis, en thema's in mijn onderzoek hebben daarmee te maken. Bij de meeste theologen die zich, net als ik, Rahners' observaties hebben aangetrokken, zie ik dat ze zich praktisch exclusief concentreren op het leven,

Thomas Aquinas (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, vol. XIII) Leuven-Walpole 2009, 163-193.

² K. Rahner, Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965-1981, Bd. 2 (1967), 317-401.

³ Voor die invloed van deze bijdrage van Rahner zie mijn artikel: The Current Renaissance of the Theology of the Trinity. A Reconstruction, in *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 70/4 (2009), 423-457.

lijden, sterven en verrijzen van Jezus Christus, op de incarnatie breed verstaan. Daarom heb ik vaak aandacht gevraagd voor de werkzaamheid en aanwezigheid van de Geest, voor de inwoning. Die aandacht voor de inwoning is niet bedoeld in concurrentie met de aandacht voor de menswording Gods. Die aandacht is ook niet bedoeld als een gemakkelijk alternatief, want over de Geest kun je wat gemakkelijker spreken dan over Christus. Die aandacht is bedoeld als een noodzakelijke aanvulling. In de klassieke theologie van de Triniteit wordt de heilsgeschiedenis bepaald door twee zendingen, door de zending van de Zoon én door de zending van de Geest. Het thema van mijn bijdrage aan de bundel weerspiegelt deze inzet, deze aanvulling. Een passage uit de brief van Paulus aan de Galaten legt dat verband tussen de Zoon en de Geest enerzijds, en wij anderzijds. “Hij heeft de Geest van zijn Zoon in ons hart gezonden die roept ‘Abba’, Vader.” (Gal 4,6) Precies door de aandacht voor de werkzaamheid van de Geest wordt de leer van de Triniteit relevant voor het geloofsleven en het geloofsbeleven van de christenen en kan één van de gebreken die Rahner signaleert hersteld worden.

Ik heb zonet de opmerking van Rahner over de anti-trinitaire angstigheid genoemd. In zijn bijdrage is dat een oordeel over de ontwikkeling van de theologie. Ik heb die opmerking meer en meer leren verstaan als een systematische opmerking, dat wil zeggen als een opmerking die een grondpatroon in gelovig denken en beleven bloot legt. Het gaat om een grondpatroon dat in de Schrift zelf te vinden is en dat in een of andere vorm terugkeert in de christologische discussies van de eerste eeuwen en door de eeuwen heen invloed blijft uitoefenen. Dat grondpatroon wordt gekenmerkt door een scherpe tegenstelling tussen transcendentie en immanentie, en die tegenstelling is religieus geladen. De hoogheid Gods, het god-zijn van God, het anders-zijn van God wordt zo benadrukt, dat werkzaamheid en aanwezigheid Gods nauwelijks te denken valt of hoogstens als concurrentie. Het verzet in de Evangelies tegen Jezus is een verzet uit eerbied

voor God. De beschuldiging van Godslastering is in dit perspectief dan ook niet vreemd. Wat in het doen en laten (*acta et passa*, zoals Thomas het formuleert in de proloog op de *tertia pars* van de *Summa Theologiae*) van Jezus ter discussie staat, is een herformulering van het geheim van God. Het beamen maar ook het afwijzen van die herformulering is een kwestie van geloof. Kettters zijn geen ongelovigen.

Maar dat grondpatroon van die tegenstelling tussen transcendentie en immanentie heeft niet alleen betrekking op het denken over Jezus Christus, het heeft ook betrekking op het denken over de christenen, individueel en gemeenschappelijk. De teksten in de Schrift over het kindschap van de gelovigen vragen dan ook om een herbezinning op die tegenstelling, stellen die tegenstelling zelfs ter discussie – als men tenminste die teksten serieus neemt. Het behoort tot die anti-trinitarische angstigheid dat men die teksten metaforisch wil verstaan, als een min of meer aardige, maar onschuldige manier van spreken. In de Schrift zelf proef je al een wapening tegen dat metaforisch verstaan, niet alleen in het feit dat een dergelijke uitspraak van Paulus onderdeel van argumentatie is, maar ook heel nadrukkelijk in de eerste brief van Johannes: “Hoe groot is de liefde die de Vader ons betoond heeft. Wij worden kinderen van God genoemd en we zijn het ook.” (1 Joh 3,1)⁴

Een tweede coördinaat van mijn onderzoeksruimte is Thomas, of beter de theologie van Thomas. Rahner noemt Thomas als een, zo niet als de belangrijkste oorzaak van de irrelevantie van het geloof in de God de Drie-Ene voor het nadenken en het beleven van het geloof. Thomas – of eigenlijk al Augustinus – staat aan het begin van een denken waarin de eenheid van God voorop staat en het spreken over Vader Zoon en Geest niet zozeer met ons, onze werkelijkheid en geschiedenis te maken

⁴ Een voorbeeld van een theoloog die zich nadrukkelijk verzet tegen een metaforisch verstaan van deze teksten is J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification* (1838/1874), met name lecture 6.

heeft, maar enkel met de verhoudingen binnen God. Dat oordeel is een van de clichés van de hedendaagse triniteitstheologie, en tot wetenschappelijk onderzoek behoort het testen van dat soort clichés of beeldvorming.

Die beschuldiging van Rahner is onderdeel van een veel breder oordeel over Thomas. Rahner leest Thomas binnen het kader van de neo-scholastieke handboeken die vanaf het midden van de 19e eeuw voor een groot gedeelte bepalend zijn geweest in het theologieonderwijs. Rahner is een van de theologen geweest die gebroken heeft met die neo-scholastieke stijl van theologiseren. Maar uit onderzoek naar Thomas is gebleken dat die neo-scholastieke interpretatie van Thomas, die dus de aanleiding is tot fundamentele kritiek, een interpretatie is die Thomas op een aantal uiterst cruciale punten tekort doet. Het onderzoek van het Thomas Instituut over de laatste decennia past in dit kritische onderzoek naar een betere interpretatie van Thomas en van Thomas' theologie. Daarbij gaat het niet alleen om aandacht voor de theoloog Thomas, maar ook om aandacht voor de accenten die hij in zijn theologie legt: een theologie die ten diepste geloof op zoek naar inzicht is, een theologie waarin God centraal staat, waarin voorzichtig en omzichtig over God gesproken wordt, een theologie met oog voor de grenzen en mogelijkheden van taal en in die zin een negatieve theologie, een theologie waarin het verband tussen de mysteries van het geloof keer op keer aan de orde is, en theologie die door en door schriftuurlijk is.⁵

Dat laatste aspect van Thomas' theologie is een van de belangrijkste (methodische) elementen in mijn bijdrage aan de bundel. Ik heb veel tijd en ruimte besteed aan Thomas' commentaar op Schriftteksten waarin het kindschap Gods genoemd wordt. Daarbij heb ik het commentaar bekeken op voor de hand liggende teksten uit Paulus' brief aan de Galaten,

⁵ Voor verdere verwijzingen naar onderzoek dat Rahner's theologie-historische beweringen ter discussie stelt, zie mijn *The Current Renaissance*, o.c., 430-434.

een tekst die ik al genoemd heb, of het commentaar op soortgelijke teksten uit de brief aan de Romeinen of het commentaar op een relevante passage uit de proloog op het Johannesevangelie: “Aan allen echter die Hem wel aanvaardden, aan hen die in zijn Naam geloven, gaf hij het vermogen om kinderen van God te worden.” (Joh 1,13) Maar ik heb me ook laten leiden door de teksten die Thomas zelf aandraagt. Want Thomas’ bijbelcommentaren staan vol met dwarsverbindingen naar andere teksten uit de Schrift. Dat weefsel van Schriftcitaten die elkaar belichten en becommentariëren is bij eerste kennismaking vreemd en lastig – wij zijn niet gewend zo commentaar te leveren – maar dat tapijt van citaten levert bij nadere bestudering soms heel verrassende inzichten op, zeker als Thomas op deze teksten zelf een commentaar heeft gegeven.

Ik heb tijd en ruimte aan die commentaren besteed omdat ik wilde onderzoeken of Thomas’ denken over het kindschap werkelijk door en door schriftuurlijk is. Door Pim Valkenberg, maar ook in de andere proefschriften van onderzoekers van het Thomas Instituut, is die schriftuurlijke basis op bepaalde onderdelen aangetoond.⁶ Maar klopt dat ook voor zijn denken over het kindschap Gods? Dat is niet eenvoudig vast te stellen. In Thomas’ systematische werken komen weliswaar Schriftcitaten voor, maar om de functie en de invloed van die citaten goed te kunnen beoordelen moet je enerzijds letten op het moment waarop Thomas een dergelijk citaat te berde brengt, en je moet je anderzijds realiseren dat een dergelijk citaat vaak een soort steno-herinnering is. Dit enerzijds-anderzijds zijn twee kanten van dezelfde medaille. Thomas veronderstelt een kennis van de Schrift, een vertrouwdheid met de Schrift, waarbij voor de goede

⁶ W.G.B.M. Valkenberg, *Words of the living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Publications of the Thomas Instituut New Series, vol. VI), Leuven 2000.

verstaander een half woord voldoende is, en hij is in zijn systematisch werk bezig met de volgende stappen, dat wil zeggen met conceptuele verhelderingen, met argumenten voor en tegen, met teksten binnen de Schrift die elkaar tegenspreken of lijken tegen te spreken. Die volgende stappen doet Thomas vanuit de traditie van de kerk en vanuit filosofische stromingen. Om helder te krijgen wat Thomas veronderstelt in zijn systematisch werk heb ik dus ook tijd en ruimte besteed aan zijn commentaar op de teksten over kindschap.

Ik heb daarbij een aantal zaken ontdekt: allereerst dat het thema voor Thomas een centraal thema is. Dat blijkt bijvoorbeeld in zijn commentaar op de proloog en de rest van het Johannesevangelie. Als een belangrijk instrument in zijn Schriftcommentaren gebruikt Thomas de *divisio textus*, het structureren van de tekst. Hoe belangrijk dat instrument is, heb ik van het onderzoek van Stefan Mangnus geleerd. Volgens Thomas bestaat het evangelie uit twee delen die betrekking hebben op de goddelijkheid van het vleesgeworden Woord: hoofdstuk 1, dat die goddelijkheid aangeeft, en de rest van het evangelie waarin die goddelijkheid blijkt in wat Christus in het vlees doet.⁷ Dat eerste hoofdstuk deelt Thomas dan weer verder in, bijvoorbeeld in een gedeelte over de goddelijkheid van het Woord (1-5) en een gedeelte over de menswording van het Woord (6-14a).⁸ Dat laatste gedeelte deelt hij weer verder in: een gedeelte over de voorloper, (6-8) en een gedeelte over de menswording zelf (9-14a).⁹ In dat gedeelte onderscheidt hij

⁷ “Evangelista Ioannes, sicut dictum est, intendit principaliter ostendere divinitatem verbi incarnati; et ideo dividitur istud Evangelium in partes duas. Primo enim insinuat Christi divinitatem; secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit, et hoc II cap. *et die tertia*.” c.1 lectio 1.1.

⁸ “Primo agit de divinitate Christi; secundo de verbi Dei incarnatione, ibi *fuit homo missus a Deo*.” Ibid.

⁹ “Supra Evangelista egit de verbi divinitate; in parte vero ista incipit agere de verbi incarnatione: et circa hoc duo facit. Primo agit de teste

opmerkingen over de noodzaak van de menswording (9-10), het nut van de menswording (11-13) en de wijze waarop de menswording heeft plaats gevonden (14a).¹⁰ Het vers over het kindschap Gods ziet Thomas dus als behorend tot het nut van de menswording voor ons, of zoals hij het ook formuleert, als de vrucht van de menswording, als de vrucht van de komst van het Woord in onze wereld.¹¹ Anders geformuleerd: dat vers is dus niet zomaar een vers, maar een centraal vers waarin het belang van de menswording voor ons naar voren komt.

Het thema van die vrucht komt ook terug in wat Thomas als het tweede deel van het Johannesevangelie ziet, hoofdstuk 2 tot het slot. Terwijl hoofdstuk 2 de goddelijkheid van Christus toont in zijn heerschappij over de natuur (bruiloft van Cana), tonen hoofdstuk 2 tot 11 die goddelijkheid wat betreft de genade.¹² Of zoals Thomas het ook formuleert, de

verbi incarnati seu praecursore; secundo de adventu verbi, ibi *erat lux vera.*” c.1 lectio 4.1.

¹⁰ “Superius egit Evangelista de praecursore, et teste verbi incarnati; in parte vero ista agit de ipso verbo incarnato: et circa hoc tria facit. Primo ostendit adventus verbi necessitatem; secundo ex adventu verbi collatam nobis utilitatem, ibi *in propria venit*; tertio veniendi modum, ibi *et verbum caro factum est.*” c.1 lectio 5.1

¹¹ “Assignata necessitate incarnationis verbi, consequenter Evangelista manifestat utilitatem ex ipsa incarnatione ab hominibus consecutam. Et primo insinuat lucis adventum, quia *in propria venit*; secundo hominum occursum, ibi *et sui eum non receperunt*; tertio fructum ex adventu lucis allatum, ibi *dedit eis potestatem filios Dei fieri.*” c.1 lectio 6.1. Vgl. ook: “Ubi primo ponit fructus magnificentiam, quia *dedit eis potestatem* [...] Est ergo fructus adventus filii Dei magnus, quia homines fiunt per hoc filii Dei; Gal. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus.*” c.1 lectio 6.3.

¹² “Supra Evangelista ostendit dignitatem verbi incarnati, et evidentiam eius multipliciter; hic consequenter incipit determinare de effectibus et operibus quibus manifestata est mundo divinitas verbi incarnati, et primo narrat ea quae Christus fecit in mundo vivendo, ad manifestationem suae divinitatis [...] Circa primum duo facit: primo

hervorming van de genade (*reformatio gratiae*), waaraan hij toevoegt dat het hier voornamelijk over gaat (*de qua principaliter intendit*). Die hervorming van de genade, door de genade vindt plaats door de geestelijke hergeboorte, door het kind worden van God.¹³ Dus ook in wat Thomas als het tweede deel van het evangelie beschouwt, is het kindschap een centraal thema.

Ik heb daarbij vervolgens ontdekt dat Thomas een stevige interpretatie van de Schriftteksten geeft. Daarmee bedoel ik het volgende. Thomas karakteriseert het spreken van Paulus over adoptief kindschap niet als een metaforisch of een figuurlijk spreken. Hij legt het ook niet *mystice* uit, iets wat hij in zijn Schriftcommentaren herhaaldelijk doet: dat hij naast een ‘letterlijke’ uitleg een geestelijke uitleg plaatst. Sterker nog, in zijn commentaar op de teksten van Paulus gebruikt hij telkens de terminologie die uit Johannes komt, de terminologie van wedergeboorte. Terwijl de juridische terminologie van adoptie een uitleg oproept (of op kan roepen) die min of meer extern blijft, suggereert de biologische terminologie van wedergeboorte een intern proces: we worden niet alleen kinderen van God genoemd, we zijn het ook (vgl. 1 Joh 3,1).

Ik heb daarbij ook ontdekt dat Thomas deze Schriftteksten een volle interpretatie geeft. Ik bedoel daarmee het volgende. De kern van het kindschap is het gelijk worden aan Christus, het Christusvormig worden. Voor dat proces is de werkzaamheid van de Geest een *conditio sine qua non*. De trinitaire structuur die in teksten als de tekst uit Galaten aanwezig is – “Hij heeft de Geest van zijn Zoon in ons hart

enim ostendit Christi divinitatem quantum ad dominium quod habuit supra naturam; secundo quantum ad effectus gratiae.” c.2 lectio 1.1.

¹³ “Supra ostendit Evangelista virtutem Christi quantum ad mutationem naturae; hic vero ostendit eam quantum ad reformationem gratiae, de qua principaliter intendit. Reformatio autem gratiae fit per spiritualem generationem, et per beneficiorum regeneratis collationem.” c.3 lectio 1.1.

gezonden die roept ‘Abba’, Vader” (Gal 4,6) – wordt door Thomas niet alleen opgemerkt, maar ook verduidelijkt en ontwikkeld. Sterker nog, je kunt aanwijzen dat Thomas veel aandacht heeft voor de werkzaamheid van de Geest. Hij spreekt namelijk niet alleen over de Geest wanneer de Geest in een bepaalde Schrifttekst genoemd wordt, hij spreekt ook over de Geest wanneer deze niet expliciet genoemd wordt. Je merkt haast zoiets als een vanzelfsprekendheid of automatisme: als het ene genoemd wordt, dan volgt het andere, als het kindschap Gods aan de orde is, dan moet ook de werkzaamheid van de Geest genoemd worden.

Ik heb nog iets anders ontdekt, of bevestigd gezien, namelijk dat Thomas zich als theoloog ontwikkelt. Dat kun je ontdekken door zijn werk, zijn systematisch werk, te lezen als een weg: zijn eerste werk, het *Scriptum*, als het begin van die weg en zijn laatste werk, de *Summa Theologiae*, als het eind. Dat is een manier van kijken die ik van Michel Corbin heb geleerd.¹⁴ Natuurlijk, een dergelijke weg is een constructie, en een constructie die haast alleen een ander kan maken. Maar die constructie hoeft daarmee niet een verzinsel te zijn: als je maar kunt aantonen dat er gegevens zijn in de teksten die door een dergelijke constructie op hun plaats vallen. Bij het lezen van de discussies over het adoptief kindschap Gods in Thomas’ systematische werken viel mij op dat er een verschil was tussen de manier waarop hij het thema behandelde in het *Scriptum*, zijn eerste grote systematische werk, en in de *Summa Theologiae*, het laatste werk dat hij niet af heeft kunnen maken. Die verschillen vallen op bij een nauwkeurige lezing. Terwijl Thomas in het *Scriptum* op de overeenkomsten tussen menselijke adoptie en goddelijke adoptie wijst, wijst hij in de *Summa* op de verschillen. Terwijl hij in het *Scriptum* een juridische terminologie gebruikt, is die in de *Summa* verdwenen. In de *Summa* benadrukt hij het genadeaspect van

¹⁴ M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*, Paris 1974.

het hele adoptieproces. Al die gegevens wijzen op een meer theo-logisch verstaan van de adoptie. Precies omdat de goddelijke adoptie een kwestie van genade is en genade niets voorwaardelijks heeft – dat wil zeggen niets aan de kant van de mens vooronderstelt behalve ontvankelijkheid – kan de menselijke adoptie niet zomaar als model gebruikt worden om over de goddelijke adoptie te spreken.

Wanneer ik dit begin en dit eind verbind met de Schriftcommentaren die Thomas in de tussentijd geschreven heeft, dan ligt het voor de hand te concluderen dat Thomas door de studie van de Schrift ontdekt heeft, hoe fundamenteel de goddelijke adoptie is en hoe centraal de genade daarin is. De introductie van de johanneïsche terminologie van de wedergeboorte in de uitleg van de ‘juridische’ paulinische adoptieteksten rijmt op het ontbreken van de juridische terminologie in de *Summa*. Thomas ontwikkelt zich als theoloog door de studie van de Schrift.

Een andere conclusie is nu ook duidelijk: er is geen sprake van een anti-trinitaire angstigheid bij Thomas’ discussie van dit thema en van deze teksten, integendeel. Wat in de Schrift soms impliciet wordt aangegeven, wordt door hem expliciet gemaakt.

3. De passie en de agenda

Waarom ben ik in dit thema geïnteresseerd? In wat ik net over die coördinaten gezegd heb, heb ik al antwoorden gegeven, maar die antwoorden liggen als het ware aan de oppervlakte: een belangrijk geloofsgegeven, dat onvoldoende of zelfs niet bedacht wordt, en clichés die op waarheid getest moeten worden. Maar daaronder liggen nog andere antwoorden en die hebben te maken met ontwikkelingen in maatschappij en kerk en met mijn waarneming en waardering van die ontwikkelingen.

In de maatschappij zie ik een voortschrijdende onvanzelfsprekendheid van godsdienst en geloof, met name

van ons christelijk geloof. God is niet alleen uit Jorwerd verdwenen. Door die onvanzelfsprekendheid worden we niet alleen gedwongen na te denken over geloven of niet, maar ook en vooral over de kern van ons geloof, over het eigene van ons geloof, over het christelijke van ons christendom. De term alleen al waarmee we onszelf benoemen – christenen – houdt een verwijzing in naar de Christus en daarmee niet naar een visie op God zonder meer, maar naar een visie op God Vader Zoon Geest. Die visie, die belijdenis, bepaalt onze identiteit en eigenheid.¹⁵ Het thema van het kindschap is op allerlei manieren verbonden met die belijdenis. Kindschap Gods en christengelovige zijn inwisselbaar.

In de kerk bevinden we ons in een post-conciliaire periode. De receptie van Vaticanum II is in volle gang, en vooral ook de discussie over de receptie. De receptie van nieuwe ideeën neemt altijd tijd en gaat nooit automatisch en eenvoudigweg. De receptie van een concilie is in zekere zin net zo belangrijk als dat concilie zelf, want zonder die receptie blijft een concilie een dood gewicht. De discussie over de receptie, de discussie erover – of de vraag – of de concrete receptie een correcte of een deficiënte is, is in zekere zin dan ook net zo belangrijk als de discussies tijdens het concilie.

Een van de grote inzichten van het concilie heeft betrekking op de kerk. De dogmatische constitutie over de kerk, *Lumen gentium*, geeft een werkelijk theologische bepaling van de kerk, doordat van meet af aan de kerk in verband wordt gebracht met Vader Zoon en Heilige Geest. In deze theologische bepaling past de deelname aan het drievoudige ambt van Christus, priester, koning en profeet, van het volk van God als geheel en van de christengelovige

¹⁵ Vgl. mijn artikel: Het geheim van God, in A. Denaux e.a., *God ter sprake. Publiekspresentatie van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg*, Berne-Heeswijk 2007, 11-23.

afzonderlijk.¹⁶ De basis voor deze deelname is de doop. Krachtens de doop heeft iedere christengelovige waardigheid en verantwoordelijkheid. Naar mijn mening is in de discussie over de receptie van Vaticanum II deze waardigheid en verantwoordelijkheid een belangrijk element, gaat het om de rijkdom van het doopsel, om de diepte van het kindschap Gods.¹⁷

Wie mijn bijdrage aan de bundel leest, komt vooral een analyse van teksten van Thomas tegen, maar komt ook duidelijke elementen van interpretatie en evaluatie tegen. Ik vind die teksten van Thomas, zijn systematische teksten, maar ook zijn Schriftcommentaren, zo goed, omdat ze mij in de huidige omstandigheden van kerk en maatschappij bij de kern van ons geloof brengen en houden.

¹⁶ Vgl. mijn artikel: De competentie van priesters, profeten en koningen. Ecclesiologische overwegingen met betrekking tot macht en autoriteit van de christen-gelovigen, in *Concilium* 24 (1988), 49-55.

¹⁷ Vgl ook mijn studie naar de visie van M. Scheeben: 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, 330-346.

ACTUELE HERMENEUTISCHE ASPECTEN VAN DE SOTERIOLOGIE VAN THOMAS VAN AQUINO

Henk J.M. Schoot

In deze bijdrage bespreek ik een aantal meer formele, hermeneutische of methodische kenmerken van de benadering van de kruisgenade die Thomas van Aquino kiest. Ik zal beargumenteren dat deze kenmerken direct van belang zijn voor de moderne soteriologie, en die argumentatie met drie stellingen verwoorden en toelichten.¹

In de moderne systematische theologie wordt gewoonlijk een onderscheid gemaakt tussen christologie en soteriologie. Het eerste ziet met name op het denken over de persoon van Jezus Christus, terwijl het tweede zich richt op wat diens werk genoemd wordt; beter is het misschien om te zeggen dat het in de soteriologie gaat om de heilsbetekenis van Christus. Deze heilsbetekenis kan vooral in verband worden gebracht met de menswording, of met de verkondiging van het koninkrijk van God, of met het optreden van Jezus richting zondaren en gemarginaliseerden, of met diens verrijzenis. Het meeste echter wordt die heilsbetekenis geassocieerd met Christus' lijden en sterven aan het kruis, waardoor de vergeving van de zonden mogelijk wordt, de overwinning op

¹ Deze bijdrage is gebaseerd op een meer uitgebreide studie, getiteld "Divine Transcendence and the Mystery of Salvation According to Thomas Aquinas", opgenomen in Harm Goris, Herwi Rikhof en Henk Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, vol. XIII) Leuven-Walpole 2009, 255-281.

de dood en het nieuwe leven voor Gods aangezicht. Het onderscheid zelf tussen christologie en soteriologie, is de vrucht van een analyse die kritisch staat ten opzichte van een al te metafysische of ontologische christologie, die niet alleen het historische, maar ook het heilsrelevante karakter van het verhaal van de levende Heer verwaarloosd heeft. Zo kan men in veel christologische ontwerpen die vanaf halverwege de twintigste eeuw zijn gemaakt, de inzet herkennen om het geloof in de persoon van Jezus Christus weer heilsrelevant te maken. Of om het anders te zeggen: een inzet om de soteriologische relevantie van de christologie weer opnieuw te doordenken.

Deze analyse heeft echter – merkwaardig genoeg – niet geleid tot een opbloei van de soteriologie. Merkwaardig, omdat juist één van de opdrachten voor de christologie na het Tweede Vaticaanse concilie, ja misschien wel de hoofdopdracht, was om te proberen opnieuw een intrinsieke band tussen christologie en soteriologie tot stand te brengen, tussen het denken over de persoon van Christus enerzijds, en over het werk van Christus anderzijds. Het geloof in Christus weer leefbaar maken, noemen sommigen het. Maar misschien moet achteraf gezegd worden, dat de christologische vernieuwing is blijven steken in de historische Jezus. Om Schillebeeckx als voorbeeld te noemen: zijn boek *Jezus, het verhaal van een levende* (Bloemendaal, 1974) heeft zeer veel aandacht en invloed gekregen, maar de soteriologische pendant ervan, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding* (Bloemendaal 1977), eigenlijk veel minder.

Er zijn verschillende mogelijke oorzaken van die ontwikkeling aan te geven. Zonder aanspraak op volledigheid, wil ik er in ieder geval twee noemen die voor ons onderwerp wel belangrijk zijn.²

² De meest voor de hand liggende reden noem ik nu alleen terzijde, omdat die voor de interpretatie van Thomas niet direct van belang is. In onze tijd heeft de soteriologische bezinning vooral gestalte

Op de eerste plaats is het waarschijnlijk juist het historisch Jezus-onderzoek dat de soteriologie in de weg heeft gezeten. Ook al plaatsten vooraanstaande theologen hun historische interesse in Jezus in een breder dogmatisch kader, en was het ten bate van het geloof in Jezus Christus dat zij zich met de historische Jezus ophielden, toch ging daarbij de meeste aandacht uit naar de verkondiging en het optreden van Jezus, en veel minder naar de interpretatie van diens lijden, sterven en verrijzen. Maar belangrijker nog is dat naarmate de gestalte van Jezus meer gekleurd werd door seculiere historische interpretatie, en niet zozeer vanuit het volle geloof in Hem als de Mensenzoon en de Zoon van God, in die mate komt Jezus op het kruis ook tegenover zijn Vader in de hemel te staan. Een radicaal menselijke Jezus mag dan weliswaar gedacht worden vrijwillig zijn lijden op zich te nemen, God blijft verantwoordelijk voor dat lijden en vindt het kennelijk niet nodig om Jezus te beschermen of tegen te houden. Bovendien lijkt het alsof de theologen zo zeer genoeg hebben van de gedachte dat een verkeerde interpretatie van het kruis geleid heeft tot een verheerlijking van het lijden – in plaats van het onder kritiek stellen ervan – dat ze kennelijk zelf veelal niet in staat waren om het één los te zien van het ander, om in te zien dat het lijden van Christus niet als lijden heilzaam is, maar als van Christus, van de Zoon van God die mens geworden is. Door de persoon wordt dat lijden heilzaam, niet als zodanig. Dus wie roemt op het kruis verheerlijkt niet het lijden, of zou dat tenminste niet moeten doen, maar verheerlijkt de Christus.

Om dit eerste punt dus nog anders te verwoorden: wie geen oog heeft voor de godmenselijke grondstructuur van de persoon van Jezus, komt in de problemen bij de interpretatie van het kruis. Daarvan getuigt de recente geschiedenis van de theologie, en dat is dan ook precies de reden waarom het in

gekregen in de verschillende theologieën van bevrijding. Zie bijvoorbeeld Michael E. Lee, *Bearing the Weight of Salvation: The Soteriology of Ignacio Ellacuria*, New York 2009.

onze tijd zo zinvol is om zich met de soteriologie van Thomas van Aquino bezig te houden, omdat hij juist zijn soteriologie ontwikkelt in nauwe samenhang met zijn denken over de persoon van Christus. Thomas kent uiteraard de benamingen ‘christologie’ en ‘soteriologie’ niet, maar de gehele verhandeling in de *Summa Theologiae* over Christus – of het nu over de menswording gaat of daarna over wat ‘onze Verlosser, de mensgeworden God’ heeft gedaan en geleden – gaat naar Thomas’ eigen zeggen over God de Verlosser; wat ook in onze context zeer betekenisvol is.³

Dan kom ik bij een tweede reden waarom soteriologie tegenwoordig een moeilijk onderwerp is. Deze tweede reden heeft te maken met de moeilijke verhouding tussen menselijk handelen en goddelijk handelen. In de traditionele interpretatie van het kruis, waartoe ik Thomas nu korthedshalve reken, komen begrippen en sleutelwoorden voor, die op het verdachtenbankje hebben moeten plaats nemen. Als het bijvoorbeeld om de kernbegrippen gaat waarmee Thomas van Aquino in zijn christologie de functie van het kruis probeert te verhelderen, dan noemt hij vier begrippen die alle vier hebben afgedaan in de moderne theologie, zo lijkt het. Wat te denken van *meritum*, verdienste, van *satisfactio*, genoegdoening, van *redemptio*, letterlijk loskoping, en *sacrificium*, offer? Iedere lezer zal moeiteloos een aantal negatieve associaties bij elk van deze begrippen kunnen opdissen. *Meritum* doet waarschijnlijk denken aan de goede werken waar Luther zo’n hekel aan had, maar misschien ook wel aan de laatste staartjes van de aflatenpraktijk nog niet zo lang geleden in onze Kerk; een aantal rondjes om de kerk lopen ten bate van de vergeten zielen in het vagevuur bijvoorbeeld. *Redemptio* ligt hierbij in de

³ “[...] primo considerandum occurrit de ipso Salvatore; [...] Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa.” *STh* III, proloog.

buurt, juist vanwege de financiële kant van het begrip. Maar de belangrijkste ‘boeven’ zijn toch wel genoegdoening en offer. Genoegdoening wordt geassocieerd met een feodale God, wiens eer werd aangetast; hij moest worden verzoend door het ondergaan van een bepaalde straf. Het brengt de verhouding tussen God en mens in een juridisch, strafrechtelijk vaarwater, wat in onze tijd als onaanvaardbaar wordt beschouwd.⁴ Een offer heeft negatieve connotaties vanwege de afkeer die de reformatie van het misoffer heeft, met alle bijbehorende redenen, maar ook en vooral omdat de menselijke waardigheid erdoor in het geding lijkt te komen en de suggestie wordt gewekt, alsof mensen God op een andere gedachte zouden moeten én kunnen brengen.

Het viertal begrippen dat ik noem is afkomstig uit Thomas’ *Tertia Pars* van de *Summa Theologiae*, *quaestio* 48. Alle vier horen ze thuis in een benadering die een aantal jaren geleden door Bernard Sesbouë gekarakteriseerd is als een benadering ‘van beneden’.⁵ Zoals bekend is, wordt er

⁴ Overigens zorgt een dergelijke dominante associatie er ook voor dat men er in onze tijd moeite voor moet doen om een zeer belangrijke alledaagse middeleeuwse realiteit in beeld te houden, namelijk dat genoegdoening ook boetedoening inhoudt; de satisfactie die de Godmens volbrengt, is daardoor onmiddellijk en intrinsiek verbonden met de boete die een gelovige biedt ten teken van berouw over de zonden die hij heeft begaan en die voor de middeleeuwer wordt samengevat met Mt. 6, namelijk bidden, barmhartigheid betonen (aalmoezen) en vasten. Het kruis hoeft dus niet in de belevingswereld van de middeleeuwse gelovige getrokken te worden, het staat er middenin, en het werk dat Christus door vrijwillig het lijden en sterven op zich te nemen impliceert dus bepaald geen opheffing van onvervreemdbare eigen menselijke verantwoordelijkheid, maar zet er juist toe aan. En zoals genoegdoening verbonden is met het sacrament van boete en verzoening, zo is offer verbonden met het sacrament van de eucharistie.

⁵ Bernard Sesbouë s.j., *Jésus-Christ l’Unique Médiateur: Essai sur la Rédemption et le Salut*,² Parijs 2003. In de visie van Sesbouë hoort onder de benadering van boven het volgende: Christus die verlicht

gesproken over ‘christologie van boven’ en ‘van beneden’, waarbij de eerstgenoemde benadering tegenwoordig bijna het speelveld voor zichzelf alleen heeft; zo dominant is de benadering die inzet bij de aardse of historische Jezus van Nazareth, om van daaruit de verrezen Heer te bereflecteren en de godmenselijke gestalte van Christus. Thomas van Aquino is een representant van de benadering van boven, juist omdat hij inzet bij die godmenselijke gestalte. Maar er wordt dus sinds enige jaren ook gesproken van een soteriologie van boven en een soteriologie van beneden, en dan blijkt Thomas ineens thuis te horen in de soteriologie van beneden. Immers, de begrippen die in zijn interpretatie van de werkzaamheid van het lijden en sterven van Christus een hoofdrol spelen, zijn grotendeels begrippen die het menselijke verdienstelijke handelen als uitgangspunt lijken te nemen. Van verdienste is dat wel duidelijk, maar ook genoegdoening heeft de mens als onderwerp, en offer evenzeer. De benadering lijkt er een van beneden naar boven te zijn, van de mens uit naar God.

(openbaring), Christus die overwint (loskoping), Christus die bevrijdt, Christus die vergoddelijkt, Christus die Gods gerechtigheid is. Aanneمة tot kinderen Gods hoort hier denklijk ook thuis. Ik vraag me overigens af of een soteriologie van boven wel de dominante benadering is tegenwoordig. Gustav Aulèn heeft de geschiedenis van de soteriologie eens samengevat met de drieslag: *victor, victima, exemplar*; d.w.z. in de eerste duizend jaar van het christendom stond de overwinnaarsgestalte van Christus centraal, Christus als degene die de duivel en het kwaad overwonnen heeft, waarna dan de middeleeuwen en de renaissance gefascineerd werden door het lijden van Christus als het Lam van God, het slachtoffer kwam centraal te staan. In de moderne tijd doet de mens alles zelf, zij het met Christus als voorbeeld (*Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, 1931). Dat laatste past dan ook weer goed bij een christologie van beneden. Vermoedelijk is die laatste benadering het meest dominant en als zodanig een reden waarom verlossing het tegenwoordig zo moeilijk heeft.

Ook hier is het dus merkwaardig om te constateren dat juist de benadering, die Thomas kiest wel eens op een nieuwe manier zeer leerzaam zou kunnen zijn. Immers, Thomas doet precies het tegendeel van wat men tegenwoordig in de theologie gewoon is: zijn christologie is van boven, terwijl zijn soteriologie van beneden is. In zekere zin is mijn stelling dan ook dat juist omdat zijn christologie van boven is, zijn soteriologie van beneden kan zijn. Maar wie de soteriologie isoleert en Christus vooral in historisch-seculiere termen benadert, zal er dan behoefte aan hebben om daar van boven in te zetten. Er is hier dus van alles te doen juist op het vlak van goddelijke immanentie en transcendentie.⁶

Het is overigens van belang om niet al te massieve tegenstellingen te scheppen of te veronderstellen tussen vandaag en gisteren enerzijds, en bijvoorbeeld de middeleeuwen, waartoe Thomas behoort, anderzijds. Om dat enigszins tastbaar te maken, herinner ik aan de opening van de colleges over Jezus Christus van Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer gaf in de dertiger jaren college over Christus, een tekst die postuum is uitgegeven onder de titel *Wer ist und wer war Jesus Christus*.⁷ Bonhoeffer begint zijn colleges door een

⁶ Wellicht bestaat de neiging om transcendentie op één lijn te stellen met een benadering van boven en immanentie met een benadering van beneden, maar dat zou ondoordacht zijn. Immers, er bestaan ten minste twee verschillende typen van christologie van beneden. In het ene geval wordt de historische Jezus tot uitgangspunt genomen, dat wil zeggen de reconstructie zoals historici die maken. In het andere geval wordt de aardse Jezus tot uitgangspunt genomen, dat wil zeggen de historisch verantwoorde interpretatie van het leven van Jezus van conceptie tot verrijzenis. In het eerste geval wordt gewerkt met een tegenstelling tussen de historische Jezus en de Christus van het geloof, die bewezen of overwonnen moet worden. In het tweede geval bestaat die tegenstelling niet en is het aardse leven, dat wordt overwogen, dat van de godmenselijke persoon.

⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis*, Hamburg 1965.

onderscheid te maken tussen transcendente christologie en immanente christologie. Immanente christologie draait om het eigen menselijke begrip van het Woord, terwijl transcendente christologie het Woord voluit transcendent laat zijn en tot vooronderstelling van zijn denken benoemt. Meer nog, transcendente christologie laat het Woord geen idee zijn, maar een Persoon. De werkelijkheid dat het Woord een persoon is garandeert de transcendentie van die christologie. Bonhoeffer zegt dan: de christologie is “die unerkannte und verborgene Mitte der universitas litterarum.”⁸ Bonhoeffer onderscheidt twee fundamentele vragen, langs de lijnen van immanentie en transcendentie. De immanente vraag gaat over het hoe, vraagt naar de oorzaken, naar de wijze waarop objecten kunnen worden ingeordend in het menselijk kennen. Maar die vraag voldoet niet meer, in het zicht van het Woord van God. Het Woord van God is een tegenwoord, een tegen *Logos*, die het menselijk begripen ter verantwoording roept en de dood aanzegt. Zo’n *logos* kan de mens niet meer beheersen, zo’n *logos* staat alleen nog de vraag toe: Wie ben jij. De hoe-vraag heeft afgedaan, de wie-vraag, de vraag naar de persoon, is het enige wat nog mogelijk is. De wie-vraag is naar Bonhoeffers oordeel de vraag naar de transcendentie. De wie-vraag drukt de vreemdheid en de andersoortigheid van het tegenover uit, en zij onthult zich tegelijkertijd als de “Existenzfrage”, de zinvraag van de vraagsteller zelf. Hij vraagt naar het zijn dat aan het eigen zijn vreemd is, naar de grenzen van zijn eigen existentie. “Transzendenz stellt sein eigenes Sein in Frage.”⁹

Als reformatorisch theoloog is Bonhoeffer zich scherp bewust van de tegenstelling tussen Woord en Tegenwoord, tussen Mens en God. Immanentie en transcendentie worden als elkaar uitsluitende contrasten gezien. In de katholieke theologie zijn we dat anders gewend, omdat daar niet zozeer de dialectiek

⁸ Ibid., 11.

⁹ Ibid., 14.

als wel de analogie de boventoon voert (aldus David Tracy).¹⁰ Maar wat ik hier van Bonhoeffer leer, is dat het juist op het vlak van de persoon van Christus is dat hij diens transcendentie, diens onherleidbaarheid situeert. De hoe-vraag blijft onverminderd van belang, maar wordt in zekere zin in de schaduw gezet van de wie-vraag. De persoon en het zijn van Christus zijn de grond van diens onherleidbaarheid, diens transcendentie. Voor Bonhoeffer ligt er theologische prioriteit bij de christologische vraag, boven de soteriologische vraag, waarbij hij zich aansluit bij Luther en Melanchtons positie verwerpt. “Der Gegenstand der Christologie ist die personale Seinsstruktur des ganzen geschichtlichen Jesus Christus.”¹¹

Ik zal mij nu in de rest van deze bijdrage richten op drie punten, die drie onderwerpen aangeven waarin ik van mening ben dat Thomas’ soteriologie van belang is voor ons vandaag, voor de ontwikkeling van een nieuwe soteriologie. Die drie punten zal ik verwoorden met drie stellingen. Indirect hebben deze drie stellingen allemaal te maken met het onderwerp van goddelijke transcendentie en immanentie, maar het is in de derde en laatste stelling dat ik daar expliciet op in zal gaan.

1. De verlossing door lijden en sterven van Christus is een geloofsgeheim.

2. De kernbegrippen van de soteriologie, zoals genoegdoening en offer, zijn functioneel ten opzichte van de liefde van God.

3. Soteriologie is afhankelijk van christologie.

¹⁰ In zijn boek *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

¹¹ Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus*, o.c., 26.

1. De verlossing door lijden en sterven van Christus is een geloofsgeheim.

Voor Thomas van Aquino zijn er in het geloof twee grote geloofsgeheimen. Het ene is dat van de Drie-ene God. Het andere is het geheim van de menselijke gestalte van Christus. De hele geloofsbelijdenis, het gehele geloof, draait om die beide geheimen. Meer dan een veelvoud van geloofsgeheimen kent Thomas dus een oorspronkelijk tweetal, wat zich dan vervolgens natuurlijk uitsplitst in allerlei onderdelen, zoals in de Geloofsbelijdenis verschillende artikelen worden onderscheiden.

Het woord geheim heeft een bijzondere betekenis bij Thomas. Enerzijds duidt het op iets dat het geloof als enige kent; buiten het geloof wordt dat geheim niet gekend. Anderzijds is het ook niet zo dat het geloof die geheimen totaal doorgrondt, beheerst, omvatten kan. Het geloof weet dat God Vader, Zoon en Heilige Geest is, maar wat dat precies betekent en hoe dat gedacht en benoemd moet worden, gaat ons denken en spreken te boven. Zo geldt dat ook voor het geloof dat de Zoon van God leeft in een menselijke gestalte. Het *mysterium incarnationis*, het geheim van de menswording, is echter veelomvattend. Het omvat de ontvangenis en geboorte van Christus, diens verrijzenis, maar ook de betekenis van zijn lijden en sterven. Het *mysterium incarnationis* omvat bij Thomas uitdrukkelijk ook het *mysterium salutis*, of het *mysterium crucis*. En vooral ook bij het geheim van de verlossing door Christus uit zich een ander aspect van het woord *mysterium*, namelijk dat het soms heel dicht in de buurt komt van het woord *sacramentum*: het is een werkelijkheid die zich openbaart als verhuld, die zich in het verborgene van het geloof openbaart, maar niet als neutrale kennis, maar als kennis ten leven, als 'omwille van de mensen', als heilzame kennis.

De inhoud van dit geloofsgeheim valt dus niet te bewijzen, proefondervindelijk of rationeel, en nemen wij aan op gezag van de Schrift en de Kerk. Het is de taak van de

theologie om te proberen steeds weer opnieuw in haar betekenis door te dringen. Thomas doet dat o.a. door de geloofsgeheimen met elkaar als het ware in gesprek te laten gaan, door op zoek te gaan naar de band tussen de geloofsgeheimen, naar de analogie tussen de geloofsgeheimen, om zo enigszins ons geloofsverstaan te verdiepen. Niet alleen zijn spreken over God kent dus het begrip analogie, maar zijn methode in de theologie is analogisch van aard.

In de christologie van de *Summa Theologiae* is dit goed te zien, zeker ook in vergelijking met zijn benadering in zijn eerste theologische werk, zijn commentaar op de ‘Vier boeken der Sententiën’ van Petrus Lombardus, we noemen dat het *Scriptum*. In het *Scriptum* is Thomas grotendeels gehouden aan de volgorde van behandeling die Petrus Lombardus heeft gekozen. Maar als hij zijn indeling zelf mag maken, dan ordent en zuivert Thomas de elementen op een duidelijke manier, op een manier die als het ware draait rond de sacramentaliteit van Christus. Laat ik schetsen hoe Thomas het derde deel van de *Summa* inricht. In de *Tertia pars* behandelt Thomas eerst Christus, daarna de sacramenten. Geen kerk dus, tussen sacramenten en Christus in. Alleen die structuur maakt al duidelijk hoezeer voor Thomas de sacramenten vooral de heilswerkzaamheid van Christus in het hier en nu betekenen. Alles wat aan het traktaat over de sacramenten vooraf gaat, is er de bron van. Maar heel in het bijzonder geldt dat voor het lijden en sterven van Christus, omdat het volgens Thomas zo is dat alle sacramenten hun kracht, hun werking juist ontvangen en herleiden van en tot dat lijden en sterven. Het zal dan ook niet toevallig zijn, dat het gedeelte waarin Thomas over lijden en sterven en verrijzenis spreekt, direct aan de behandeling van de sacramenten vooraf gaat. Het geheel van de christologie valt eigenlijk in twee gedeeltes uiteen. Je zou kunnen zeggen dat het eerste gedeelte gaat om de persoon van Christus, en daarin staat dus het *mysterium incarnationis* centraal. En het tweede gedeelte bespreekt de *mysteria Vitae et passionis Christi*, zeg maar het leven van Christus naar de ordening van de

geloofsbelijdenis; een van de eerste keren, zo niet de eerste keer in de geschiedenis van de theologie, dat een theoloog zo nadrukkelijk zijn aandacht vestigt op het leven van Christus.¹² Als het zou zijn toegestaan om met Bonhoeffer de soteriologie te laten samenvallen met de aardse geschiedenis van Jezus Christus, dan zou je misschien ook gerechtigd zijn om te zeggen dat Thomas het eerst over christologie, en vervolgens over de soteriologie heeft. Maar in ieder geval is duidelijk dat de sacramentaliteit van Christus in het middelpunt staat. Thomas onderstreept dat nog eens door precies in het midden van zijn traktaat over Christus de kwestie over Christus als Middelaar te plaatsen, *quaestio* 26. De menswording van Christus is de menswording van de Middelaar, en de geschiedenis van Christus is de geschiedenis van de Middelaar, en de sacramenten zijn de werkzame tekens van Christus de Middelaar.

Vandaar mijn stelling dat voor Thomas de verlossing door lijden en sterven een geloofsgeheim is, en dat dat geheim door hem in uitdrukkelijke samenhang met het geheim van de menswording en met de sacramenten wordt beschouwd.

2. De kernbegrippen van de soteriologie, zoals genoegdoening en offer, zijn functioneel ten opzichte van de liefde van God.

Vier van de kernbegrippen die Thomas hanteert in zijn uitleg van de heilsbetekenis van het kruis, heb ik boven al opgesomd. Het gaat om *meritum*, *satisfactio*, *redemptio* en *sacrificium*. Soms krijgt men uit de literatuur de indruk, als zou het lijden van Christus op het kruis genoegdoening hebben bewerkt, en loskoping. Het lijkt dan net alsof het bij het kruis juist daarom zou gaan, die genoegdoening of verlossing teweeg te brengen. Maar Thomas wijst dat af. Hij maakt, zo blijkt bij nauwgezette

¹² Cf. J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* (2 delen), Paris 1999.

lezing, een zeer subtiel, maar onmiskenbaar onderscheid tussen enerzijds de vruchten van de verlossing, en anderzijds de wijzen waarop lijden en sterven vruchten teweeg brengen. Genoegdoening en loskoping zijn geen vruchten van de verlossing; bij de verlossing gaat het niet om genoegdoening en loskoping. Nee, bij de verlossing gaat het om de vergeving van de zonden, de overwinning op het kwaad, de kwijtschelding van de straf, het tot stand brengen van verzoening met God en het openen van de toegang tot het eeuwig leven. Dat zijn de vruchten van het kruis, dat wil Christus bewerkstelligen. Maar hoe doet hij dat? Hoe werkt het kruis, hoe brengt het kruis die vruchten voort? De kernbegrippen, die ik zojuist genoemd heb, zijn even zovele antwoorden op die vraag. *Meritum*, *satisfactio*, *redemptio* en *sacrificium* zijn functies van het kruis, zouden wij misschien zeggen. Elk voor zich is het een poging om te benaderen wat de wijze is waarop het kruis effect heeft.¹³ Het meervoud van die functies duidt niet op verschillende vruchten, het meervoud van die functies duidt op onze onmogelijkheid om adequaat te begrijpen en onder woorden te brengen wat dit kruis is, hoe dit lijden heilzaam kan zijn; met andere woorden, het meervoud van de kernbegrippen dient de benadering van het geheim van de verlossing en respecteert het geheime karakter ervan. Genoegdoening is een analogie, net zoals loskoping en offer dat zijn. Telkens wordt een bepaalde context te hulp geroepen, om te benaderen hoezeer dit kruis een heilzame werking kan hebben op de relatie van zondige mensen met hun schepper en verlosser. De context van de

¹³ Thomas ‘verstoppt’ deze aanwijzing in de proloog op *STh* III, q. 48: “Deinde considerandum est de effectu passionis Christi. Et primo, de modo efficiendi; secundo, de ipsu effectu.” De vier genoemde begrippen vallen dus onder de wijze van teweegbrengen. Een vijfde begrip (zie q. 48 a. 6) bespreek ik hier verder niet. Het heeft te maken met de voorstelling van de menselijke natuur als een met de goddelijke natuur van Christus verbonden ‘instrument’: de *modus efficientiae*. Vervolgens worden de vruchten van dat lijden opgesomd, waarvoor telkens een aantal van de ‘wijzen’ worden ingezet.

rechtspraak, of de context van de handel, of de context van de tempel. Maar het blijft behelpen. Zozeer zelfs dat het veel mensen tegenwoordig niet meer helpt om God te beschouwen als iemand die beledigd is en recht gedaan moet worden. Alsof mensen überhaupt in staat zijn om God schade te berokkenen.¹⁴

Het is overigens wel zo, dat er een zekere ordening aanwezig is in deze vier kernbegrippen. Want genoegdoening, loskoping en offer staan niet op dezelfde lijn als *meritum*, maar wortelen daarin. *Meritum* moet niet vertaald worden met ‘verdienste’, omdat dat teveel in de richting gaat van de opbrengst van een bepaald handelen. Het is beter om het te vertalen met ‘verdienstelijk handelen’, waardoor nog open is wat er precies verdiend wordt. Ook in dit opzicht is dit kernbegrip dus functioneel. Het is functioneel ten opzichte van de vruchten van de verlossing, maar ook functioneel ten opzichte van de liefde van God. Want – zo maakt Thomas zowel hier als in het traktaat over de genade bijzonder duidelijk – de wortel van alle verdienstelijk handelen is de liefde van God. Die liefde maakt het überhaupt mogelijk dat een mens handelt op een wijze die zijn relatie met God rechtvaardig maakt. Die liefde maakt het überhaupt mogelijk dat de Zoon van God, uit liefde mens geworden, in gehoorzaamheid handelt op een manier die vruchten voortbrengt. Niet alleen en niet zozeer voor zichzelf – hoewel daar ook sprake van is – maar vooral voor allen die met hem in liefde verbonden zijn. Voorbij al het theologisch gekrakeel over een woord als ‘plaatsvervanging’ of zelfs ‘substitutie’¹⁵ – wat inderdaad veel

¹⁴ Gerald O’Collins s.j. hekelt bijvoorbeeld het strafkarakter dat Thomas impliciet toekent aan de dood van Christus, door het in het begrip van genoegdoening op te nemen, en spreekt van een “sad version of redemption” (*Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford 2007, 137). Ik hoop hier op een ander moment antwoord op te geven.

¹⁵ Substitutie is verbonden met de gedachte dat verlossing alleen een objectief karakter heeft. Als het ook een subjectief karakter heeft, dan verliest substitutie zijn angel, want dan is het bepaald geen aanslag

misverstanden kan oproepen – geeft Thomas als zijn overtuiging dat de vruchten van het kruis langs de weg van de liefde hun weg vinden naar de gelovigen. Keer op keer zegt Thomas: *Radix meriti est caritas* – de wortel van verdienstelijk handelen is de liefde. Zonder liefde geen verdienste, zonder liefde ook geen genoegdoening.¹⁶ Dat geeft te denken.

3. Soteriologie is afhankelijk van christologie.

Tenslotte kom ik nog een keer terug op de begrippen immanentie en transcendentie, en vraag ik me af hoe zij verbonden zijn met Thomas' soteriologie. Thomas opent zijn derde deel over Christus en de sacramenten met een beschouwing over het motief van de menswording, en daarna gaat hij onmiddellijk aan de slag met de leer van de *unio hypostatica*, ofwel de leer over de eenheid van Christus die bestaat in de volmaakte goddelijke en de volmaakte menselijke natuur. Die tweenaturenleer ontleent Thomas aan het concilie van Chalcedon (451), waarvan hij als eerste in de middeleeuwen ook de handelingen tot zijn beschikking had. Die tweenaturenleer, zo zeggen de critici vaak, heeft eigenlijk met de Jezus zoals die in de Evangelies wordt afgebeeld, heel weinig van doen. Voor diezelfde critici is dat reden om er maar van af te zien. Maar Thomas herkent dat de tweenaturenleer niet bedoeld is om Christus te beschrijven, een beeld van Christus te geven, maar om de grondstructuur van zijn leven ermee te benaderen. Je zou kunnen zeggen: christologische metafysica of het nadenken over christologische

meer op menselijke verantwoordelijkheid. In het Duitse taalgebied wordt bovendien veel werk gemaakt van het uitwerken van het begrip 'Stellvertretung' in de richting van 'zich inzetten voor', 'zich solidariseren met'; cf. Karl-Heinz Menke, *Stellvertretung, Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln-Freiburg 1991.

¹⁶ "Non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet [...]", *STh* III, q. 14 a. 1 ad 1.

mogelijkheidsvoorwaarden. Dat krijgt wel zijn hoogtepunt in de vraag, of er in Christus sprake is van één zijn of van twee zijn (*esse*). Thomas kan niet anders dan voor één zijn kiezen, omdat hij anders de eenheid van Christus geweld zou aan doen. En bovendien is voor hem de taal een richtinggevend fenomeen, en in de taal is het één zijn dat, wat van Christus wordt uitgezegd: God is mens; Deze mens is God (resp. *Deus est homo, Homo est Deus*).¹⁷ We zeggen er alleen in indirecte zin iets mee over Christus, namelijk dat in al ons spreken over Hem er sprake is van een onherleidbare persoonlijke eenheid. De uniciteit of de onherleidbaarheid van Christus als persoon situeert Thomas in diens zijn, in diens existentie. En het zijn van iemand kun je niet definiëren, laat staan wanneer het gaat om het goddelijk zijn. In het zijn van Christus verbinden zich dus de goddelijke transcendentie en de menselijke immanentie op een manier die onherleidbaar is, waardoor beide tezelfdertijd van Christus kunnen worden gezegd. In hem komt God ons nabij, maar op een onherleidbare manier.

Eén van de vruchten van deze benadering, misschien wel de belangrijkste vrucht ervan, is, dat het de theoloog in staat stelt om in de soteriologie aan de slag te gaan. Want die benadering brengt de theoloog ertoe om bij het lijden en sterven van Christus na te denken over de vraag hoezeer de ene persoon van Christus hierin betrokken is, en wel naar zijn beide verschillende naturen. Op het kruis staan God en mens niet tegenover elkaar, maar op het kruis richt zich de Zoon tot de Vader, de Zoon die bestaat in de goddelijke en de menselijke natuur. Nooit is die Zoon zozegd van God los, integendeel, altijd is God in dat lijden van binnenuit, persoonlijk betrokken. En omdat God erin betrokken is, kan dat lijden vrucht dragen over de grenzen van tijd en ruimte heen, en omdat de mens erin betrokken is, kan de keuze om God lief te hebben en gehoor te

¹⁷ Cf. *STh* III, q. 17.

geven een menselijke keuze zijn.¹⁸ Op het kruis komen goddelijke transcendentie en menselijke immanentie samen, op een manier die nooit meer uit elkaar gehaald kan worden. Met recht kan nu gesproken gaan worden van goddelijke immanentie, en van menselijke transcendentie.

Er is nog veel meer werk aan de theologische winkel als het om de soteriologie gaat, dan te focussen op haar grondstructuur. Maar ik hoop duidelijk gemaakt te hebben dat als we dat doen, we de hulp van Thomas van Aquino goed kunnen gebruiken. En met een hechte grondstructuur bestaat er ook de openheid om in de uitwerking ook naar andere kernbegrippen om te kijken dan naar genoegdoening, loskoping of offer, en ook de soteriologische betekenis op het spoor te komen van andere elementen uit de geschiedenis van Jezus Christus, zoals de menswording, de verkondiging en de verrijzenis. Telkens zullen we met Bonhoeffer de nadruk moeten leggen op de wiewraag, die de persoon van Jezus tot uitgangspunt neemt; het

¹⁸ Een knappe samenvatting van zijn standpunt in deze geeft Thomas in zijn *De Rationibus Fidei*. Hij sluit dit af met: “Het was dus niet gepast, zoals sommigen menen, dat God zonder genoegdoening de zonden van de mens zou wegvagen, en ook niet dat hij de mens niet zou toestaan tot zonde te vervallen. Het eerste immers zou in strijd zijn met de orde van de gerechtigheid, het tweede met de orde van de menselijke natuur, waardoor de mens vrij van wil is en in staat om te kiezen tussen het goede en het kwade. Het is juist een bewijs van voorzienigheid om de orde der dingen niet te vernietigen, maar te respecteren. Hierin dus blijkt bovenal de wijsheid van God, die de orde bewaarde – én die van de gerechtigheid én die van de natuur – en toch de mens barmhartig voorzag van een heilmiddel door de menswording en dood van zijn Zoon.” *Rekenschap van het Geloof. Antwoord op bezwaren van moslims, joden en oosterse christenen*, De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Henk J.M. Schoot, Vertalingen van het Thomas Instituut te Utrecht, deel 3, Zoetermeer 2003, 70.

Woord is persoon geworden en komt in die persoon onzegbaar nabij.

Tenslotte

Toen Thomas van Aquino ooit aanzat aan een diner met de Franse koning Lodewijk was hij in gedachten verzonken. Hij schonk, zo luidt het verhaal, weinig aandacht aan wat er in het gezelschap gaande was. Maar het samenzijn werd ruw verstoord, toen Thomas plotseling zijn vuist op tafel sloeg. Op luide toon verried hij waar hij met zijn gedachten bij aanwezig was, en volgens de overlevering riep hij: dit lost het probleem van de Manicheeërs op! En de naam Manicheeërs staat niet voor de ketterij uit de tijd van Augustinus, maar voor de ketterij van de Katharen en Albigenzen, die eenzelfde soort heftig dualisme tussen goed en kwaad huldigden.

Hoe het ook zij, de anekdote duidt op het feit dat Thomas zich kenmerkt als een ernstig denker, als een man die voortdurend de dingen van God en de dingen die met God te maken hebben wil doorgronden. Het staat buiten kijf, dat voor Thomas daarbij één ding centraal staat, en dat is wel het tot stand brengen van de *unio*, de eniging, de liefdesband met God. Heel de wereld is geschapen opdat uiteindelijk de rationele, de met rede en vrije wil begaafde schepselen zouden rusten in God en met God. Voor Thomas is het ondenkbaar dat dit uiteindelijk níet zou lukken, dat de mens zijn gestelde doel niet zou bereiken, dat we zouden moeten concluderen dat de schepping, zoals Thomas dat noemt, ijdel, leeg, om niet zou zijn. Het is ondenkbaar dat God de wereld, de mensen zou overlaten aan de zonde, aan het onrecht, aan de liefdeloosheid waarin zij verkeren. Het herstel, de reparatie, het wegdoen van de zonde, de verlossing, kan bogen op een goddelijke noodzakelijkheid. Nee, geen omstandigheid die God zou dwingen, want God wordt door niets genoodzaakt. Maar als het ware de wetmatigheid van Gods liefde voert God naar het zenden van zijn Zoon, om die verlossing te bewerkstelligen.

Aan tafel bij koning Lodewijk viel Thomas in, dat het juiste begrip van het kruis van Christus de opheffing van alle dualisme betekent. Hem viel in, dat verlossing betekent dat God en mens niet langer tegenover elkaar gedacht moeten worden, maar elkaar onzegbaar nabij. Goddelijke transcendentie en immanentie mogen niet als zwart en wit tegenover elkaar gesteld worden. Het kruis beëindigt het dualisme.

TAKING PICTURES WITH NEGATIVE CONTRAST

Edward Schillebeeckx, Critical Remembrance and
Policy Analysis As Practical Reason

Jude Chua Soo Meng

Introduction

In an earlier paper, I made the case that the precepts of natural law ground the possibility of what Edward Schillebeeckx calls “negative contrast experiences”.¹ Building on John Finnis’ reading of Aquinas’ natural law theory, I argued there that, since negative contrast experiences are expressions of *normative* judgments protesting various forms of atrocities, then these judgments must be ultimately based not in mere preferences or taste but in the first principles of *practical reasons* which prescribe what *ought* to be or what *ought* not be, i.e., the ‘natural law’. One could add that, in line with Finnis’ take on Aquinas’ natural law theory, such contrast experiences and their ethical deliverances *drive* theoretical (including metaphysical and anthropological) research, instead of being *derived from* a prior metaphysical account of the world or human nature.

In this paper I develop that line of thought, but specially focus on ways one can access the experience of such negative experiences of contrast, and therefore, by implication, the grasp of natural law’s normative prescriptions. Once more,

¹ Jude Chua Soo Meng, How Negative Contrast Experiences are Possible: A New Classical Natural Law Ethic of Human Liberation, in *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* 22 (2003), 57-82.

I draw on the thought of Schillebeeckx, and suggest that such cognition of the normative judgments of natural law can be aided through a form of ‘photography with caption’. The latter involves capturing on film images of negativities and supplying a commentary or caption to help viewers focus on the negativities, in order that they may reflect on these and experience appropriate normative responses to these images and the realities these images point to. The basic idea is that: confronting subjects in affliction *visually* can help lead to the negative contrast experiences that awaken practical reason’s grasp of values and ethical imperatives, which in turn challenge conventional values and orientations.

Doing such ‘photography with caption’ appears to me to be relevant to leaders, decision makers, policy analysts and advocates in government, business or non-governmental charities, who are especially well positioned to ensure that the natural law’s ethical norms have a place in policy debates on the national and world stage.

1. Organizations and Performance

In the current climate there are many interpretations of what is valuable and what is right and wrong. Because of this, policy makers and organizational leaders often struggle with problems that are ‘wicked’. Drawing on a less rigid characterization than the one originally offered by Rittel and Webber, I mean by ‘wicked problems’ those problems that are not easy to define in a straightforward manner, in large part because there can be many contending values, frames or worldviews that prevent a unitary interpretation of what exactly is the issue and what therefore might be the problem, and what therefore might be an appropriate solution.²

² See Horst Rittel and Martin Webber, Dilemmas in A General Theory of Planning, in *Policy Sciences* 4 (1973), 155-169.

Disagreements over wicked problems result in intractable policy disputes.

To better resolve intractable policy disputes, organizational leaders need to acquire intelligence that can help negotiate such value-laden disagreements over wicked problems, which scientific and technological forms of intelligence cannot fully arbitrate. Yet, the pressure to perform and to be accountable remains high on the agenda and organizations need to achieve, and *to be seen* to have successfully achieved. Therefore, even if disputes on goals and ends remain unresolved, some forms of visible indicators of success and failures are crafted and become the standards for determining what is to be sought and done. Leaders and their organizations cling tightly to these performance measures and indicators and focus their efforts to fabricate shows of successes based on these criteria.

What follows is undesirable for two reasons. Firstly, concentrating one's attention on achieving these performance indicators distracts from the search for relevant intelligences that are required to better negotiate wicked problems. Secondly, gaps and other needs which are not identified by the performative discourse and served by the performative culture eventually become visible and telling in time, and side effects that follow from the instrumentalism of everything in order to achieve these performance indicators may accumulate.³ After all, these performance indicators are frequently derived from normative judgments which are premised on what March describes as "abstract models of reality that reduce the complexity of any particular context to what are believed to be its essential components and relations."⁴ Such simplifications generate errors in complex scenarios.

³ James G. March, Rationality, Foolishness and Adaptive Intelligence, in *Strategic Management Journal* 27 (2006), 201-214, esp. 208.

⁴ Ibid.

Organizations and systems which find these consequences intolerable will therefore be forced to refine their performance indicators to manage some of these effects. Even then, investing to manage these problems dig into the profit margin or performative achievements on the shorter term, therefore there is much resistance from managers who are on the watch and want to appear to have performed well during their tenure.⁵ As such the evolution of the organization's policies is slow, and shifts in mindset are unlikely, and organizations are more eager to continue to do what achieves the performance indicators, whatever the side effects.⁶ It is business as usual. In this way performative organizations tend to be willing to tolerate major accumulation of consequences that are on other criteria (but only on *other* criteria!) atrocious just in order to 'perform' well. For example, politicians are inclined to ignore calls to address changes in the climate if they believe that climatic consequences are likely to hurt only indicators that measure performance *after* their own tenure, whereas addressing the climate would have immediate consequences that hurt *their present performance* measured under the economic indicators. Again, educational leaders may be willing to tolerate and accumulate various forms of institutional social injustices and blindspots in the educational processes for students as well as staff leading to consequences that emerge only after generations in order that they appear to have performed well under current indicators which acknowledge academic achievements unreflectively measured as numbers.

⁵ James G. March, Exploration and Exploitation in Organizational Learning, in *Organizational Learning: Papers in Honor of (and by) James G. March*, special issue of *Organization Science* 2/1 (1991), 71-87, esp. 73.

⁶ March, *Rationality, Foolishness and Adaptive Intelligence*, o.c., 206.

2. A Need for Intelligence

It is however possible to remedy this trend. For instance, one might find ways of introducing, through various forms of pedagogical and exploratory devices, the serious recognition of new goals, values or worldviews which have been displaced by a culture ordered solely towards the achievement of these performance indicators.⁷ In this way the obsession with performance indicators can be “exorcised”.⁸ Doing this could include the employment of “technologies of foolishness”,⁹ which are psychological techniques for broadening one’s epistemic horizons. For example, one encourages decision making that promotes identity experimentation in order to expose the agent to new ways of being and of thinking, with the hope that these new ways of being and thinking, and their associated goals and values, would be seen as serious alternatives to those under the performative culture.¹⁰

However, a complete solution will demand more. Relaxing one’s grip on the performative culture and the security it affords merely leaves one acknowledging the current complexity and the multi-various possible sets of values, world-views and frames competing for dominance. And, confronting disputes over wicked problems with post-modern soft relativism which attributes an equal standing to all

⁷ Jude Chua Soo Meng, Saving the Teacher’s Soul: Exorcising the Terrors of Performativity, in *London Review of Education* 7/2 (2009), 159-167.

⁸ Ibid.

⁹ James G. March, Model Bias in Social Action, in *Review of Educational Research* 42/4 (1972), 413-429, esp. 423; James G. March, Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice, in *The Bell Journal of Economics* 9/2 (1978), 587-608, esp. 601.

¹⁰ See Jude Chua Soo Meng, In Praise of Folly: On Seriously Playful Curriculum Design, in *Education Today* 58/4 (2008), 18-23; also Jude Chua Soo Meng, *Saving the Teacher’s Soul*, o.c.

supposedly incommensurable and competing discourses is – I suspect – not always helpful. The resolution of policy controversies through the form of “frame reflection” that Schön and Rein recommend, where one adopts the essentially post-modern premise that there is no objective criteria to arbitrate between competing powers and hopes to trade one frame for another through diplomatic invitations under pragmatic pressures, does not go far enough and is on several levels flawed.¹¹ Even if one adopts no foundational premises outside of those frames, it may still be possible to eliminate frames which are internally incoherent, particularly through self-contradictions that occur between the performance and the utterance, or the implications of the act of defending one’s frame seriously and various commitments within that frame.¹² I have elsewhere argued that *public* policy prescriptions defended *seriously and with intent* – whatever the substantive content – is at odds with frames that adopt naturalistic atheism as a metaphysical commitment or fundamental worldview.¹³ More importantly, the belief that persons should be willing to trade frames in ‘frame reflection’ lacks warrant; it is ironic that Schön and Rein’s work proposing frame reflection was written in a spirit of lamentation after they had failed to convince MIT designers they were consulting to do precisely that very frame reflection they recommend.¹⁴ In any case, theoretically speaking, if one adopts this post-modern neutrality in relation to the competing frames, then there is really no basic reason to privilege one frame over the other, and the prescription to trade one frame for another comes across as redundant and arbitrary, and hence is not persuasive.

¹¹ Donald Schön and Martin Rein, *Frame Reflection: Towards the Resolution of Intractable Policy Controversies*, New York 1994.

¹² Compare *ibid.*, 44-45.

¹³ Jude Chua Soo Meng, God and the Taming of Wicked Problems: Some Philosophically Required Frames in Policy Design, in *Angelicum* 85 (2008), 815-831.

¹⁴ See Schön and Rein, *Frame Reflection*, o.c., 124-128.

If the organization wishes to edge towards progress in the resolution of wicked problems beyond the acknowledgment of the plurality of frames, leaders must press on until some positive articulation (where available) of what is true and false or right and wrong is achieved, based on which other discourses may be measured. What needs to be further discovered in exploration are forms of intelligence that carry with them those normative insights to help leaders arbitrate between the competing value-laden frames and paradigmatic worldviews which define the various interpretations of the problem and associated policy recommendations. I should confess that I say this with an Aristotelian-Thomistic confidence in the existence of such forms of intelligence, which I believe derives from the natural law, or the first principles of practical reason. It is a confidence that the following sections of this paper will try to defend. Put in a different way, the exploration that I suggest here is promoted with a view to enabling a conception of ‘policy analysis as practical reason’ where non-neutrality and positive principles of ethics and metaphysics constituting an objective frame help move policy analysis forward.¹⁵ These kinds of exploration can be encouraged in higher education institutes preparing graduates for the work force or professionals for leadership roles, and should especially find a place in professional development courses for leaders submerged in totalizing performative cultures, in spite of themselves.

3. Rationality: Bounded and Expandable

Essentially exploration involves the expansion of rationality’s boundaries. The idea that rationality is bounded is a major theme in behavioral psychology and economics, and the term

¹⁵ Fazal Rizvi, Towards A View of Policy Analysis as Practical Reason, in *Journal of Education Policy* 1/2 (1986), 149-162.

“bounded rationality” was coined by Herbert A. Simon.¹⁶ Rationality’s boundedness is most visible in reason’s inability to compute for optimal solutions maximizing value functions in complex scenarios. The limits of rationality can be difficult to correct. His response was to propose alternative decision making heuristics to maximization or optimization, arguing that decision makers should instead satisfice, meaning that one settles for a solution that is tentatively good enough but not necessarily optimal. However, other forms of rationality’s limits are less permanent, and have more to do with the consequences of some epistemic habits and preferences rather than the intrinsic operational limits of the mind, and hence, it may be possible in these cases to push the limiting perimeters further back. Therefore against a narrow obsession with original design goals, Simon recommended an openness to accidental consequences that could be welcomed as new goals.¹⁷ Also, James G. March, for example, considers our preferences can blind us epistemologically to various forms of intelligences, and suggests that the modification of these preferences can expand our rationality, or at least open us to searches that can lead to the discovery of new forms of intelligence.¹⁸

If we apply an Aristotelian distinction between theoretical rationality and practical rationality, we could describe the kind of rationality I am hoping to expand here as practical rationality. The distinction between theoretical reason and practical reason can be described as a distinction between two kinds of reasoning processes aimed at achieving different

¹⁶ Herbert A. Simon, *Administrative Behavior* (4th edn.), New York 1997; also Herbert A. Simon, *Models of Bounded Rationality: Empirically Grounded Economic Reason*, Cambridge MA 1997.

¹⁷ Herbert A. Simon, *The Sciences of the Artificial* (3rd edn.), Cambridge MA 1996; also Jude Chua Soo Meng: Donald Schön, Herbert Simon and *The Sciences of the Artificial*, in *Design Studies* 30/1 (2009), 60-68.

¹⁸ See March, *Model Bias in Social Action*, o.c.

acts, each with their offerings of first principles governing these processes.¹⁹ Theoretical reasoning is reasoning that is employed when deliberating about what *is* the case, and although it introduces norms it does so within the perimeters of the factual, for example, when one deliberates the means to a given end. Practical reasoning is operational when one deliberates about what *ought* to be, especially when such deliberation occurs beyond the confines of thinking about means to ends; practical reasoning explores what final ends are worth seeking or what things or states of affairs one should be avoiding, irrespective of any other ends. Under this interpretation of practical reasoning which is John Finnis' and which draws from Aristotle through to Thomas Aquinas, practical reasoning offers a set of foundational first principles, each of them fully normative, i.e., each of them fully furnished with the 'ought' in them. As such practical reasoning does not need to 'derive' its foundational prescriptive norms from the deliverances of theoretical reasons it does not need to cross the logical gap between fact and value, if we think this inference from the 'is' to the 'ought' is fallacious.

This however does not imply that the discoveries of theoretical reason or of the factual are of no use to practical reasoning. Practical reasoning demands and employs knowledge from theoretical reasoning: for example, practical policy thinking draws on descriptive, quantitative truths of states of affairs. Further to this – and this point is especially pertinent to this paper – the epistemic encounter with descriptive truths, especially truths about certain states of affairs or facts, has the capacity to sharpen and surface the grasp of normative ideas or ethical prescriptions, including those which could themselves be foundational first practical

¹⁹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980; John Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Washington DC 1983.

principles from which other norms may be derived.²⁰ This is especially true of the encounter with states of affairs where there is a grievous measure of meaningless suffering, leading to a keen and critical awareness of specific imperatives or norms condemning such states of affairs²¹ – a line of thought that I will further develop in the following sections. Meaning to say, if we grant that the naturalistic fallacy is truly a fallacy, then knowing such facts does not *logically* permit one to infer the norms of ethics. Nevertheless, the knowledge of such facts has the *psychological* (meaning, epistemic and empirical, and indeed partly semiotic) effect of making these ethical norms, derived from practical (rather than theoretical) first principles evident and hence more visible to one's deliberative consciousness. While this is a psychological rather than a logical achievement, it is not a trivial one. The psychological disclosure or not of these ethical principles often determines whether or not, for all pragmatic purposes, there are or there are not such things as ethical norms based on which one can arbitrate between contesting shows of normative standards. Particularly for the positive-empiricist paradigm – still dominant in policy circles where technological conceptions of policy analysis hold sway – because ethical norms cannot always be inferred from measurable facts, they are hence discounted, said to be non-existent fictions and are not taken seriously.

4. The Experience of Negative Contrast

Concrete facts can be experienced and recalled with value neutrality, to be known and detailed descriptively. Thus a surgeon-professor can examine an image of an x-ray and explain how it shows a person's lungs with a spread of

²⁰ Jude Chua Soo Meng, *How Negative Contrast Experiences are Possible*, o.c.

²¹ *Ibid.*

cancerous tumors. But that same fact can also draw more than that, on occasion. The same surgeon-professor was using the x-ray image of his late father's chest, and when alone and back in his office, just as he files up the image after class, he takes another look at it and occasionally tears well in his eyes and he wishes it had not been the case. The latter reaction includes sentiment, of course: perhaps sorrow, perhaps anger. Yet it is not impossible that it also includes a judgment that has a prescriptive quality over and above the motives inspired by feelings. It might include, "why should my father have to die so young, and so painfully? Nobody ought to suffer like that. Why didn't he quit smoking earlier? He should have. Nobody should be lured into a smoking addiction, nobody should have his or her life cut short this way. It's not worth it. It's just not right for cigarette companies to promote their product and pretend it does no harm!" The second reaction is shot through with evaluative claims. Not all of these need to be sound, but some of these may be, and some inspire the quest for surer, sounder arguments consistent with these judgments. Still the point remains that sometimes, one's confrontation with a state of affairs can lead to a prescriptive consciousness over and above the purely theoretical or contemplative one, and over and above merely sentiments or preferences. Such experiences include what Schillebeeckx calls "negative experiences of contrast".²²

The phrase and idea of a "negative contrast experience" draws from the Frankfurt School of critical social theorists, especially Theodor Adorno's notion of 'negative dialectic'. The basic insight is that ethical imperatives are less easily visible in good times than they are in bad. Rather, in the experience of or encounter with negativity, most notably great

²² Edward Schillebeeckx o.p., *God the Future of Man*, New York 1968; Edward Schillebeeckx o.p., *Jesus: An Experiment in Christology*, New York 1980; Edward Schillebeeckx o.p., *Church: the Human Story of God*, New York 1990.

suffering, persons can have the critical insight that the current state of affairs is simply ethically unacceptable: “This cannot be!” Facing up to suffering leads to ethical protestation.²³ In these experiences of negativity, which do not primarily refer to the suffering of pain so much as the suffering of various forms of meaninglessness or deprivation of meaningful goods,²⁴ ethical imperatives surface. These ethical imperatives condemn the negativity on the one hand, and on the other urge the agent to promote a better state of affairs. So it is critical and at the same time convicts the agent with “a utopian consciousness”, or a drive to improve things for the better.²⁵

In his celebrated *Jesus: An Experiment in Christology*, Schillebeeckx details the dynamics of such experiences of contrast. He highlights in particular their epistemic connection to suffering as *negative* experiences of the latter and therefore the implicit dialectical orientation towards and longing for a better, more humane, and more meaningful world, based on which longing such *negative* or *critical* experiences are possible.²⁶ At the same time, such experiences of negative contrast yield norms that are apart from and that are critical of the technological forms of thinking, or what he calls “controlling / manipulative scientific knowledge”, which have the tendency to instrumentalise the suffering human person without any respect for his intrinsic, and perhaps superior value in comparison with our other goals and our preferential

²³ Robin Ryan c.p., Holding On To the Hand of God: Edward Schillebeeckx on the Mystery of Suffering, in *New Blackfriars* 89 (2007), 114-125.

²⁴ Jude Chua So Meng, *How Negative Contrast Experiences are Possible*, o.c., 60.

²⁵ Schillebeeckx, *Jesus*, o.c. 661. Here is an interesting transition from an interest in the descriptive and theoretical to an interest in the prescriptive and practical; a transition from the pure theorist to the orientation that belongs to the (morally concerned) professional, practitioner or designer.

²⁶ *Ibid.*, 816-819.

duty towards him, thus commodifying him or making a product out of him, and disrespecting his “priority”. Schillebeeckx writes:

[H]uman suffering also has a particular critical and productive epistemological force. This cannot just be reduced to the purposive, emancipatory type of ‘controlling knowledge’ (that form of knowledge peculiar to science and technology) [...]. The special epistemological value of critical experiences of contrast has a critical function towards [...] the scientific and technological forms of knowledge [...]. It is critical of the controlling knowledge of science and technology, which as such presupposes that man is merely a ‘controlling subject’ and by-passes the question of the priority which the sufferers can claim among us [...]. [E]xperiences of suffering come upon a man in the form of a negative experience, quite different from the positive enjoyment of contemplative, playful and aesthetic experiences. On the other hand, under the aspect of the experience of *contrast* or critical negativity, the experience of suffering forms a bridge towards possible action which might remove both suffering and its causes [...] [B]ecause of its negativity, it has an ethical resistance to this ‘let be’; it has a critical epistemological force which appeals to a practice which opens up the future, an action which, moreover, is not subject to the acceptance of a monopoly of technocracy (that is also a cause of suffering).²⁷

In his monumental *Church: The Human Story of God*, in which he develops the notion that people are the words with which God tells his story, Schillebeeckx describes negative contrast experiences as “pre-religious” in order to point out their natural and evidential quality, rejecting at the same time the positivist paradigm which cannot receive such normative

²⁷ Ibid., 817-819.

judgments: “This experience is also more certain, more evident than any verifiable or falsifiable ‘knowledge’ that philosophy and the sciences can offer us. Indignation (which is certainly not a scientific term) seems to be a basic experience of our life in this world.”²⁸

Even as evidential and certain, such ethical imperatives may not be so determinate to be of the kind which settles whether abortion or homosexual unions are right or wrong, or whether a certain military response is just. That said, they may still be distinct enough to convince persons of the need to not ‘let be’ certain privations of basic goods, manifesting as suffering and affliction, and to demand that this should never ever be left unaddressed. At the very least, they invite us to re-examine policy deliberations that are willing to welcome and leave unaddressed as side effects such negativities or sufferings in order to achieve other desired ends, or worse, those which intentionally aim to bring these states of affairs about for some other end. Thus for example, the ethical imperative might consist of a protestation against the large scale destruction of the natural and cultural environment, and loss of life, and hence challenge policy thinking solely interested in the achievement of economic gains at the expense of massive harms to the rainforest and indigenous communities. For instance, in this way the ethical protestation is able to arbitrate between competing policy arguments from environmentalists and industrialists and fall on side of those who are at least interested to manage such consequences, if not to prevent them, otherwise we might end up with a state of affairs that ‘simply cannot be permitted’!

It is of course entirely possible to imagine agents arriving at such ethical imperatives apart from experiences of contrast, although it is also true that experiences of contrast helpfully surface these ethical imperatives. After all, ethics can come from ‘above’ – to speak metaphorically of derivations

²⁸ Schillebeeckx, *Church*, o.c., 5.

from general ethical principles, as applied moral philosophy is often done. Just as well, one can acknowledge ethical reflection from ‘below’, meaning by that, that it is often through concrete, contextualized negative contrast experiences of grave suffering that agents grasp vividly ethical imperatives condemning such an unhappy state of affairs and urging for emancipative change for the better. Such acknowledgment highlights the epistemological advantage of being on the ground, especially when there is no consensus regarding general moral principles from above, as is often the case in the struggle over wicked problems. Indeed it is not unusual to find that the evidential ethical insights from below lead to the exploration for a parallel ethics from above, since the contrast experience can drive the search for corroborating deductions from general principles (where they are available), as Schillebeeckx has also acknowledged.²⁹

5. History as *Anamnesis*

Is there nevertheless a way for those who have no direct access to these contexts to share in that epistemologically privileged condition? Is there a way that one might just be as acutely sensitive to ethical imperatives as those on the ground experiencing these sufferings *without* at the same time suffering as they suffer? Schillebeeckx thinks there is. For him, the answer is a form of historical reflective thinking he calls “critical remembrance”. Critical remembrance (or critical history) means not the mere contemplative or speculative recall of past events but rather recollection that has ethically epistemic consequences informing or leading to action (*praxis*). Schillebeeckx is especially interested in “critical

²⁹ Schillebeeckx, *God the Future of Man*, o.c., 153-154.

remembrance” (*anamnesis*) of suffering.³⁰ In the critical remembrance of suffering, the thing or event which is the basis for such remembrance is not experienced in the real, nor in the present, nor need it necessarily be something one has experienced personally. In spite of the distance, through such critical remembrance of suffering, the production of negative experiences of contrast can be effectively just as epistemologically transformative: one grasps normatively binding ethical imperatives to liberate such and similar sufferers from their affliction and to resist such gross negativity.

Applying this insight in his theology of the liturgy, Schillebeeckx argues that liturgical celebrations of the Roman Catholic mass needs to make *visible* occasions of critical remembrance of the sufferings of Jesus Christ, and of characters in the Christian tradition. As Tillar explains:

This example of his method at work embodies the recognition that liturgy contains an intrinsic element of protest against unjust socio-political structures and any endeavor that causes suffering. Indeed, as the critical dimension in liturgical remembrance, socio-political protest is a stimulus to ethical action. Moreover, he reminds us that the association of liberating actions of particular people with the elements of liturgy – including narrative, doxology, hymns, and the Eucharist – has a biblical basis. [...] There is no incompatibility between the sacramental dimension of the church and social activism, i.e., between contemplation leading to the articulation of socio-political theory and theologically informed praxis. [...] If liturgical

³⁰ Elizabeth K. Tillar, *Critical Remembrance and Eschatological Hope in Edward Schillebeeckx’s Theology of Suffering for Others*, in *Heythrop Journal* XLIV (2003), 15-42, esp. 16.

remembrance does not include an ethos of justice and compassion, it forfeits its basis in reality.³¹

Although Schillebeeckx's application of his theory of critical remembrance in liturgy is centrally theological or religious, the basic strategic insights and pedagogical methods can be transposed and developed into a similar application of a more secular nature. At the heart of Schillebeeckx's theory of liturgical remembrance is the simple thesis that narratives and performances which call to mind events or stories of negativity (and liberation from these negativities) can have the psychological effect of generating negative experiences of contrast just as the actual experiences of these negativities can. Liturgy crafted in a certain way to highlight these sufferings and emancipative events is just one possible pedagogical form; there is nothing to prevent the crafting of other non-religious instruments or tools that can also highlight the experience of suffering and emancipations to generate the critical remembrance leading to experiences of negative contrasts. Indeed "the concept of 'critical remembrance of the past' includes the recollection of *any* tradition with a view to the retrieval of the under-represented, or neglected aspects of history, especially of past human suffering, whether in the church or in society as a whole."³² Therefore it is not impossible to imagine the design of some secular educational programme with these pedagogical effects in mind, and then artificially introducing these into systems or organizations to stimulate the desired explorations discussed earlier in order to balance undesirably performative tendencies.³³ Thus Procario-Foley and Bean consider how service-learning programmes

³¹ Elizabeth K. Tillar, The Influence of Social Critical Theory on Edward Schillebeeckx's Theology of Suffering for Others, in *Heythrop Journal* XLII (2001), 148-172, esp. 167-168.

³² Tillar, *Critical Remembrance*, o.c., 22.

³³ See March, *Rationality, Foolishness and Adaptive Intelligence*, o.c.

expose mature students to negative experiences of contrast as their lives interweave with the poor they serve.³⁴ Elsewhere Sison suggests movies and their viewing may bring across such experiences of contrast.³⁵ In this final part of the essay, I will explore the use of the camera and photography as one possible secular application of Schillebeeckx's theory of critical remembrance.

6. An Example: Camera with Caption

Certainly photography is not the only possible educational application of Schillebeeckx's theory of critical remembrance, but it is an attractive one because inexpensive digital cameras are widely available, and usually are built into mobile phones that people already carry. Also, images differ from statistics, numbers or mere words; to borrow and build on a semiotic concept from Aquinas and John Poinsoot, we could say that images operating as signs have strong "powers of exciting", and are especially effective for bringing our attention to the signed realities.³⁶ Finally, developing a discussion on the application of critical remembrance with a focus on a specific tool is also helpful for thinking through in determinate ways how the concretization of the more general theory of critical remembrance would play out. These ideas are meant less as exhaustive recommendations than they are stimuli for further proposals, development and refinement.

³⁴ Elena G. Procario-Foley and David F. Bean, Institutions of Higher Education: Cornerstones in Building Ethical Organizations, in *Teaching Business Ethics* 6/1 (2002), 101-116.

³⁵ Antonio Sison, *Perfumed Nightmare* and Negative Experiences of Contrasts: Third Cinema as Filmic Interpretation of Schillebeeckx, in *Journal of Religion and Film* 6/1 (2002), available at: <http://www.unomaha.edu/jrf/perfumenght.htm> (on 30-06-2010).

³⁶See John Poinsoot, *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsoot*, John Deely (trans.), Berkeley 1985, 197-198.

The general idea is straightforward: the photographer can take pictures of people (and of oneself), structures, systems, etc. in various forms of privation, in order to highlight their plight. Some of these images may be of events in the past, but some can be of contemporary events. The point in critical remembrance is not the recollection of the past, but the calling to mind of events that are distant, either because they are in the past, and hence temporally distant, or perhaps because they are not happening to us even if they are occurring just as we speak and hence these are spatially and experientially distant. Distant events are easily forgotten: they do not powerfully effect ethical responses. So long as these negative realities are not presently experienced, then the photographic images of these distant negativities help us *recall* them, by calling them to our mind, and to our presence. These images of suffering then perform the similar task of liturgical narratives: they call to mind, and excite our memory of these serious privations and negativities, and set the stage for negative experiences of contrast, leading to the protestation against these and similar realities, or inspire the search for principles corroborating these protestations.

The pedagogical programme can take the form of photographic sessions or perhaps include a photographic exhibition of the pictures taken. Both the photographic artist and the viewer of the photographic prints are set up for critical remembrance. In such a pedagogical programme, photographers and viewers of the photographic prints who are policy makers, leaders and decision makers are especially welcome.

The use of photographic images to influence policy thinking is not altogether new.³⁷ Caroline Wang's report of a

³⁷ M. Brighton Lykes, Martin Terre Blanche and Brandon Hamber, Narrating Survival and Change in Guatemala and South Africa: The Politics of Representation and a Liberatory Community Psychology, in *American Journal of Community Psychology* 31 (2003), 79-91;

‘photovoice’-project in Yunnan Province China, which had Chinese women take pictures of their ordinary plight in poor living conditions, has this to say:

Pictures can influence policy, but how? The potential for using photovoice as a tool to influence policy resides in the exchanges among community people, health workers, and policymakers over images of interest. [...] Throughout the Yunnan Program, we observed it was the health policymakers – often far removed from the experience of the people they govern – who could and did learn from the women’s photographs and stories. Rural women already knew what burdens filled their days.³⁸

An important requirement might be the inclusion of a commentary or a caption for each picture to help the viewer focus on the negativity, especially when the pictorial composition is well conceived. This is particularly helpful when the photographer is technically and aesthetically competent and, because of the excellence of the photographic method and print, the picture, having become desirable and attractive, ends up in danger of losing its critical and transformative value. Walter Benjamin brings this out well when speaking of how photography can fail to achieve political and revolutionary value. He says:

[Photography] becomes more and more subtle, more and more modern, and the result is that it can no longer be possible to photograph a run-down apartment house or a pile of manure without transfiguring it. Not to

Caroline C. Wang, Photovoice: A Participatory Action Research Strategy Applied to Women’s Health, in *Journal of Women’s Health* 8/2 (1999), 185-192; Caroline C. Wang, Yi Wu Kun, Tao Zhen Wen, Kathryn Caravano, Photovoice as a Participatory Health Promotion Strategy, in *Health Promotion International* 13/1 (1998), 75-86.

³⁸ Wang, *Photovoice*, o.c., 187.

speaking of the fact that it would be impossible to say anything about a dam or a factory cable except this: the world is beautiful. *The World Is Beautiful* – that is the title of a famous book of photographs by Renger-Patsch [...] it has even succeeded in making misery itself an object of pleasure, by treating it stylishly and with technical perfection. What we should demand from photography is the capacity of giving a print a caption which would tear it away from fashionable clichés and give it a revolutionary use-value. But we will pose this demand with the greatest insistence if we – writers – take up photography.³⁹

Doing ‘photography with captions’ of the kind I recommend here does not seem, at first glance, to fit very nicely with ordinary conceptions of serious professional or scholarly work, as would traditional social science research, for example. Yet in its essence it is not too different from sociological or anthropological studies which record the social dynamics of communities or organizations, particularly those works of critical theorists who record the negativities in performative systems or organizations. The main difference is merely that critical photographic research, if I might call the kind of photographic study I am speaking of here, is methodologically more visual.

7. Concluding Remarks

One can suggest that *written* critical studies of negativities have just as much potential to evoke the critical remembrance that leads to experiences of contrast – and perhaps that may be one of the major justifications for doing precisely this kind of

³⁹ Walter Benjamin, The Author as Producer, in *The New Left Review*, John Heckman (trans.), 1/62 (1970), 5; available at <http://newleftreview.org/?page=article&view=135> (on 30-06-2010).

research. Still, images appear to evoke ethical judgments more effectively than text and numbers. Also, paradoxically, research that is well written and beautifully crafted, reported and published may have the same problem as do technically competent pictures of negativity without caption: they lose their critical value when their ‘beauty and technical perfection’ becomes a distraction. As writers and scholars (in research intensive institutions) struggle to publish and fulfill academic performance indicators recognizing numbers of papers in ‘top tier’ journals, the research that is done is itself easily assimilated into the performative task and loses its critical value. Researchers can lose sight of the negativity and instead celebrate the accomplished publication. It is not out of order to suggest that *written* critical research itself be regularly and complementarily ‘captioned’ by photographic exhibitions of those very negativities it highlights, especially since these photographic prints do not fulfill publication quotas, and hence cannot service performative indicators. Lest, to adapt Benjamin, not only is the ugly terror neutralized or beautified, but worse: that the struggle against performativity’s terror be made to serve that very terror. All the more, therefore, in line with Benjamin’s recommendations, photographers should take up writing and writers should take up photography. A full development of this line of thought would require a separate paper. Suffice to say, whether one starts off as a photographer and ends up writing, or starts off as a researcher and ends up taking pictures, researchers and higher education professionals promoting exploratory thinking for policy progress can seriously consider doing and encouraging critical ‘photography with captions’, highlighting negativities inside and outside of organizational arenas.⁴⁰

⁴⁰ The author’s borrowed development of Edward Schillebeeckx’s idea of negative experiences of contrast in ethics does not necessarily entail endorsement any of Schillebeeckx’s other (theological) positions or conclusions.

***SPE SALVI: HOOP OP GERECHTIGHEID
IN CHRISTUS***
**Een interpretatie met behulp
van Thomas van Aquino**

Henk J.M. Schoot

1. Ter inleiding

Het is maar een indruk, maar ik althans heb de indruk, dat de encycliek *Spe salvi* uit 2007, van de drie encyclieken die de Paus tot nu toe heeft geschreven, de minste aandacht heeft gekregen.¹ Het is moeilijk te verklaren waarom dat het geval is, al is het niet moeilijk een paar mogelijke redenen op te sommen. De eerste encycliek, *Deus caritas est* (2006), stelt God als liefde en het dubbelgebod centraal. De invulling die de Paus hieraan geeft is weliswaar behoorlijk traditioneel, maar anderzijds bepaald niet alleen van gisteren. En de encycliek over de sociale leer, *Caritas in veritate* (2009), stelt iets centraal dat sowieso een brug vormt naar alle mensen van goede wil. Met andere woorden, een encycliek die over de hoop gaat, heeft het moeilijk om overeind te blijven tussen de

¹ Op 10 februari 2010 hield ik over dit onderwerp een lezing op een studiedag georganiseerd door Luce, het instituut voor postinitieel onderwijs en theologische vorming van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg. De studiedag was gewijd aan de drie encyclieken die Paus Benedictus XVI inmiddels geschreven heeft. De lezing is bewerkt voor publicatie in dit Jaarboek.

De citaten van de encycliek zijn genomen uit *Spe salvi*, Reeks *Kerkelijke Documentatie*, Utrecht, januari 2008.

beide andere. Die indruk wordt nog versterkt door de bepalende wijze waarop hoop wordt ingevuld: de hoop waarover de Paus in deze encycliek spreekt, is immers de hoop die over de grenzen van de dood heen reikt. Het is de hoop die het terrein van lijden en schuld betreedt en die te maken heeft met oordeel en eeuwig leven. En ja, dat zijn geen eenvoudige thema's.

De Paus maakt het zich bovendien ook niet gemakkelijk. Hij is immers van mening dat de christelijke hoop in de laatste drie of vier eeuwen concurrentie heeft gekregen van een hoopbegrip dat louter binnenwerelds is gericht.² En daar wil hij zich tegen afzetten. Eén van de opvallende kenmerken van deze encycliek is de wijze waarop de Paus aanhaakt bij het wetenschapsbegrip zoals Francis Bacon dat naar voren brengt, en waarvan hij aangeeft dat het symbolisch is voor een nieuwe oriëntatie van de mens. Niet langer is het God op wie de mens zijn hoop op betere tijden vestigt, maar het is de wetenschap die door middel van de algemene vooruitgang dromen waar moet maken. Daarmee creëert de Paus een weliswaar duidelijke, maar ook nogal ongemakkelijke tegenstelling. Immers, de moderne of de postmoderne mens leeft in zijn geheel te midden van de vruchten van de vooruitgang. De verwetenschappelijking van het menselijk wereldbeeld, zeker in de westerse beschaving, is zodanig verweven met onze cultuur, dat wij de wereld niet zonder de vruchten van die vooruitgang kunnen beleven. In de encycliek

² Dit thema werd door Joseph Ratzinger al eerder aangesneden in zijn *Eschatologie - Tod und ewiges Leben* uit 1977 (inmiddels opnieuw uitgegeven met een nieuw voorwoord, Regensburg 2007). Het oorspronkelijke voorwoord geeft goed aan hoezeer de eschatologie, naast de ecclesiologie, de theologische expertisegebieden van Joseph Ratzinger vormen. Het verklaart ook waarom deze encycliek in een tijdsbestek van enkele zomerse maanden geschreven kon worden, en naar stijl en inhoud zeer consistent is. Voor de journalist John Allen reden om te spreken van een “‘Greatest Hits’ collection of core Ratzinger ideas”.

komt de Paus bijvoorbeeld uitvoerig te spreken over het menselijke lijden. Maar zijn behandeling van dat thema staat in het teken niet van de bestrijding van dat lijden – bijvoorbeeld door de verbetering van arbeidsomstandigheden of de uitbanning van ziekten – maar van de aanvaarding van de onvermijdelijkheid van dat lijden. In een vorige generatie zou dit de Paus vatbaar hebben gemaakt voor het verwijt van quiëtisme: legt hij zich niet al te snel neer bij de onvermijdelijkheid van het menselijk lijden, en moet hij de mensheid niet juist oproepen om alles te doen om bijvoorbeeld de millenniumdoelen te verwezenlijken?

Maar dat is niet het doel van zijn encycliek. De hoop waarover hij hier wil spreken, is de hoop die alle bestaande hoop transcendeert en vervult, de hoop die alle hoop herdefinieert. Want zo gaat dat met alle kernbegrippen in de theologie die op een analoge wijze worden gebruikt. De voor alle mensen toegankelijke begripsinhoud van hoop wordt door de theoloog opgenomen en bevestigd, maar vervolgens voorzien van een heel aantal opzichten waarin dat begrip niet van toepassing is in het christelijke leven. En uiteindelijk wordt een gezuiverd begrip van hoop vastgesteld, waarvan we bovendien moeten zeggen dat de precieze begripsinhoud ons verstand en ons spreken te boven gaat.

Zo gaat het eigenlijk precies in deze encycliek, want de Paus maakt bijvoorbeeld duidelijk dat al het menselijk handelen hoop veronderstelt. Alles wat mensen ondernemen, doen ze vanuit het vertrouwen en de verwachting dat het doel waarnaar gestreefd wordt, wordt gehaald.

Aan de Lek bij Beusichem ligt een veerboot. Die veerboot draagt de mooie naam *Spes Salutis* – Hoop op verlossing. De meeste mensen die van die veerboot gebruik maken, zullen er al bijzonder tevreden over zijn als ze inderdaad de overkant halen. En ze hebben ook de alleszins redelijke verwachting, dat de prijs die ze betalen er ook toe leidt dat ze de andere oever bereiken. Maar tegelijkertijd is de veerboot een metafoor voor iets wat veel dieper gaat. Want al

het menselijke handelen veronderstelt hoop, maar wat rechtvaardigt eigenlijk de hoop die al het menselijk handelen ondersteunt? Dat nu is precies het terrein waarop de Paus zich begeeft, en waarop hij een eenvoudig antwoord geeft dat hem weer dicht in de buurt van de andere encyclieken brengt. Alle menselijke hoop wordt gerechtvaardigd door de liefdevolle voorzienigheid waarmee God de wereld regeert. Het is het geloof in de incarnatie, in de menswording, die alle ultieme menselijke hoop vestigt. De menswording Gods wordt ingegeven door de liefde van God voor de mensen. Zich bemind te weten over de grens van leven en dood heen vestigt een hoop die zich eveneens over die grens heen beweegt. De Vader zendt de Zoon, en de Zoon laat de Geest, de Trooster, achter. De hoop die hier bedoeld wordt, wordt gedragen door het goddelijk leven van Vader, Zoon en Geest. “Wij hebben hoop nodig wat betreft kleinere en grotere dingen, die ons van dag tot dag gaande houdt. Maar dat is onvoldoende zonder de geweldige hoop, die al het andere moet overstijgen. Deze geweldige hoop kan alleen God zijn.” (31, blz. 22a)

2. Het rijk van God en het rijk van de mens

Theologisch beschouwd betreden we met de ‘hoop’ het terrein van de theologische antropologie. De mens als beeld van God wordt eerst en vooral getekend door de op God gerichte deugden van geloof, hoop en liefde. Die deugden kennen niet alleen een bijzondere eigenheid, maar vooral ook een bijzondere onderlinge verbondenheid. Al vanaf het begin maakt de encycliek dit daar duidelijk, waar wordt benadrukt: geloof is hoop; geloof en hoop zijn op verschillende plaatsen verwisselbaar. De Paus wil daarmee, en met andere inzichten, duidelijk maken dat geloof zoveel meer is dan het voor waar houden van een bepaalde stand van zaken, of een bepaald verleden, of een bepaalde toekomst. Omdat geloof hoop is en hoop leven geeft, zijn gelovigen mensen die uit hun geloof en hun hoop leven ontvangen. Zij hebben de toekomst, omdat zij

leven van de belofte van een leven in eeuwigheid. Zij leven in de verwachting, dat gerechtigheid, die in dit leven veelal achterwege blijft, uiteindelijk toch gedaan zal worden. Zij leven in de verwachting, dat de liefde, die de ander als vanzelf nooit wil verlaten, daarin vervuld zal worden.

De encycliek beweegt zich dus niet alleen op het terrein van de theologische antropologie, maar ook op dat van de eschatologie, van de leer over de laatste dingen. Het rijk van God komt ter sprake en wordt geplaatst tegenover het rijk van de mens. De Paus waagt de stelling dat in de wereld het rijk van de mens de plaats heeft ingenomen van het rijk van God. Opnieuw blijkt dus de tegendraadsheid van het evangelie, want het is de mens onmogelijk om in dit leven zijn diepste verlangens te vervullen. De dood zal altijd een breuk betekenen, en wie niet voorbij die breuk kan denken en hopen, die blijft veroordeeld tot een fundamentele gebrokenheid. “Het rijk van het goede zal nooit definitief in deze wereld worden gevestigd.” (24, blz. 18b) Bovendien – en dat is een vertrouwd thema bij Joseph Ratzinger – hebben we in de twintigste eeuw voldoende kennis gemaakt met de verwoestende werking die een ontkenning van die fundamentele gebrokenheid met zich mee brengt. De totalitaire systemen van fascisme en communisme stelden juist het rijk van de mens centraal en deden het voorkomen, alsof zij door het scheppen van structuren het menselijk geluk zouden kunnen bewerken. Maar de Paus stelt tegenover het rijk van de mens het rijk van God: in dat rijk van God staat de menselijke vrijheid en de onvervreembare menselijke verantwoordelijkheid centraal. Het rijk van God gaat dus niet ten koste van de mens, maar veronderstelt juist dat iedere mens geroepen is om in vrijheid voor God te kiezen, om zijn schulden te belijden en te leven van vergeving, om telkens opnieuw in zijn leven God aan het woord te laten. De Paus verwoordt zijn afkeer van de benadering die zijn volledige vertrouwen stelt op het scheppen van structuren en daarbij de menselijke vrijheid ondergeschikt maakt. Juist die menselijke vrijheid is, wat de mens in staat

stelt om voor God te kiezen. En juist die menselijke vrijheid zorgt ervoor dat geluk nooit gegarandeerd kan worden, maar telkens afhankelijk is van het gegeven en ontvangen worden; zoals liefde niet kan worden afgedwongen, maar alleen aangeboden en ontvangen.

De afkeer van een alleenzaligmakende voorkeur voor structuren betekent overigens niet, hoe zou het anders kunnen, dat de encycliek het bovenindividuele karakter van de christelijke hoop zou veronachtzamen, integendeel. Men zou kunnen vermoeden dat, als het om het eeuwig leven gaat, ieder mens alleen staat, zoals dat in de spiritualiteit van nog niet zo lang geleden een dominante benadering was. Maar de Paus haast zich bijvoorbeeld om de gezamenlijkheid van de troost te benadrukken, en om te benadrukken, hoezeer het menselijk geluk juist ook het geluk van andere mensen veronderstelt, of gehinderd wordt door het lijden en de onderdrukking van anderen. Eeuwig leven is met God leven, en als God alles in allen is, dan is in dat geluk juist ook de gezamenlijkheid van allen tegenwoordig. Eeuwig leven is de vrucht van de vriendschap met Jezus, die juist gestorven is voor allen; het eeuwige zijn is daarmee een leven in verbondenheid met allen.

3. Uiteindelijke gerechtigheid

Nu wek ik misschien de indruk dat we van doen hebben met een encycliek met een hoog theoretisch gehalte, en die indruk is niet verkeerd. Maar daarbij blijft het niet. Want een van de meest opvallende karakteristieken van deze encycliek is juist dat hij voor zeker een derde een zeer praktisch karakter draagt. Het laatste gedeelte van de encycliek gaat immers over 'plaatsen' om de hoop te leren en te beoefenen. Daarin toont de Paus op een uiterst praktische wijze waarom de christelijke traditie over de hoop spreekt als over een deugd: hij wordt je door God gegeven, maar die gave moet ontwikkeld worden door oefening. Zo kan deze deugd een houding zijn, die de individuele mens meer en meer eigen wordt en die meer en

meer karakteristiek wordt voor zijn denken en zijn doen. Die leerschool van de hoop heeft voor de encycliek drie praktische dimensies: de dimensie van het gebed, de dimensie van menselijk handelen en lijden, en de dimensie van de voorbereiding op het laatste oordeel.

Het gebed leeft juist van de overtuiging dat als alle hoop verdwenen is, de hoop op God altijd over blijft. Het gebed leeft van de gedachte dat God met je meeleeft, altijd bereikbaar is en kracht biedt. Behalve deze fundamentele gedachte ontvouwt de encycliek ook opvallenderwijs de gedachte dat het gebed de menselijke hoop kan zuiveren. Wie zijn gebedsleven ontwikkelt, ontwikkelt zijn gevoel voor wat hij werkelijk aan God kan vragen en hoe hij zijn wensen en verlangens kan zuiveren. “De ontmoeting met God, wekt mijn geweten.” (33, blz. 23b) Daarin word je enerzijds geholpen door de werkelijkheid dat gebed een persoonlijke ontmoeting met God is, en anderzijds door de objectieve gestalte die het gebed in de kerkelijke gemeenschap aanneemt, waardoor een mens in staat wordt gesteld, om deel te nemen aan een gebedswerkelijkheid die groter is dan zijn eigen verlangens of verwachtingen, of een overheersende gerichtheid op zichzelf.

De encycliek presenteert dus het gebed als de leerschool van de hoop. Het is een kritische hoop die zuiverend werkt en dus de mens een spiegel voorhoudt. En dat geldt ook voor de beide andere dimensies die de Paus noemt. Over de dimensie van het menselijk handelen en het lijden heb ik al gesproken. Ik voeg eraan toe dat hier opnieuw een fundamentele gedachte verwoord wordt. De hoop stelt de mens in staat om het lijden van zichzelf en de ander uit te houden, mee te lijden. Door de hoop voldoet de mens aan de maat die aan menselijkheid gesteld moet worden, en wordt wreedheid en onmenselijkheid voorkomen, en lijden omwille van waarheid en gerechtigheid tot een begaanbare weg gemaakt.

De derde dimensie is die van de voorstellingen die mensen hebben van het laatste oordeel. Hier vindt de encycliek zijn hoogtepunt, naar mijn overtuiging, omdat de Paus heel

duidelijk maakt, wat naar zijn inzicht de belangrijkste grond is voor de hoop in het eeuwige leven. Die grond is gelegen, zo zegt hij, in de vraag naar gerechtigheid, in de vraag hoe we Gods goedheid kunnen rijmen met zoveel onbegrepen en op het oog onrechtvaardig lijden, dat mensen treft, en met zoveel mensen die niet de ander, maar alleen zichzelf zoeken. Opnieuw benadert de encycliek deze gedachte door hem te contrasteren met twee andere benaderingen. Enerzijds roept de encycliek het beeld op van de inrichting van een kerkgebouw, waarbij de biddende gemeenschap vaak letterlijk wordt geplaatst tussen de hoopvolle afbeelding aan de oostkant van de wederkomst van Christus, en aan de westkant de voorstelling van het Laatste Oordeel. Het contrast ligt nu in de onevenwichtigheid in de aandacht die veelal uitgaat naar het Oordeel en veel minder naar de wederkomst. Maar de Paus benadrukt dat beide samen gaan, en het belangrijkste van beide is, dat het geloof in het Laatste Oordeel allereerst en bovenal hoop is. Het andere contrast, dat de encycliek te hulp roept, is dat met het atheïsme. De encycliek kenschetst het atheïsme als een vorm van moralisme, dat protesteert tegen een wereld vol ongerechtigheid en onschuldig lijden. Juist het bestaan van deze ongerechtigheid zet een streep door het bestaan van een goede God, en wie gerechtigheid wil bevorderen, moet dus die God bestrijden. Alleen de mens kan gerechtigheid verschaffen. Opnieuw is voor de Paus een impliciete verwijzing naar de gruwelijkheden van fascisme en communisme voldoende om het ongelijk van die stelling te bewijzen.

Een wereld die zichzelf gerechtigheid moet verschaffen is een wereld zonder hoop. Niets en niemand geeft antwoord op het lijden van de eeuwen. Niets en niemand staat ervoor in dat het cynisme van de macht, onder welke ideologische dekmantel dan ook, de wereld niet verder zal beheersen. (42, blz. 29a)

De encycliek sluit merkwaardigerwijs aan bij de kritiek vanuit het neo-marxisme van de *Frankfurter Schule*, richting atheïsme en theïsme gelijktijdig, honoreert de plaats die de negatieve theologie terecht inneemt in de nooit afnemende noodzaak om menselijke, al te menselijke voorstellingen en beelden van God en gerechtigheid te kritiseren, maar wil daar bovenuit gaan door te wijzen op het Beeld van God bij uitstek, Jezus Christus. “Deze onschuldig lijdende is geworden tot zekerheid van de hoop: God is er en God kan gerechtigheid verschaffen op een wijze die wij ons niet kunnen voorstellen en die wij toch door het geloof mogen vermoeden.” (43, blz. 29b) En de Paus schrijft dan:

Gerechtigheid bestaat. De ‘herroeping’ van het lijden in het verleden, het ‘goed maken’, dat het recht herstelt, het bestaat. [...] Ik ben ervan overtuigd dat de vraag naar de gerechtigheid het essentiële, in ieder geval het sterkste argument is voor het geloof in het eeuwig leven. De zuiver individuele behoefte aan een vervulling, die ons in dit leven ontzegd wordt, aan de onsterfelijkheid van de liefde, waarop wij wachten, is bepaald een belangrijke reden om te geloven dat de mens voor de eeuwigheid geschapen is, maar alleen in relatie met de onmogelijkheid dat het onrecht van de geschiedenis het laatste woord zou zijn, wordt de noodzaak van de wederkerende Christus en het nieuwe leven volledig begrijpelijk. (43, blz. 29b-30a)

Deze uitspraak vormt mijns inziens het hoogtepunt van de encycliek. Ik heb de indruk dat de Paus hier commentaar geeft op de theologie van Joseph Ratzinger. Die theologie is immers wel gekenmerkt als de ‘fenomenologie van de liefde’ (Kasper). Ja, zegt de encycliek, dat is belangrijk, maar het sterkste argument voor het geloof in het eeuwig leven is nog de vraag naar de gerechtigheid: geen liefde zonder gerechtigheid.

Mijns inziens tekent dit het realisme van de hoop van de kerk. Dit realisme komt ook tot uiting in het vervolg van de encycliek, dat duidelijk maakt hoezeer in het laatste oordeel gerechtigheid en genade samen gedacht moeten worden, en hoezeer dat laatste oordeel bijna alle mensen zal aanzien als mensen die besmeurd zijn door schuld maar tegelijkertijd kunnen bogen op een fundamentele mate van zuiverheid en goedheid. De ontmoeting met de Heer zal de schuld wegbranden, zo sluit de encycliek zich aan bij niet nader genoemde ‘enkele recente theologen’. De blijvende verbondenheid van mensen onderling maakt dat oordeel ook tot een bovenindividueel gebeuren; geen mens is een eiland (John Donne), niemand leeft of sterft voor zichzelf alleen.

4. Viervoudig verlossingsbegrip

Deze encycliek gaat over de hoop waardoor wij gered worden. Er wordt een aantal malen over de kleine hoop, zelfs over de valse kleine hoop gesproken, en hiernaast of hiertegenover de grote hoop. De grote hoop is de hoop die gevestigd wordt door de verlossing. Omdat we mogen geloven verlost te worden, wordt de hoop gevestigd en wordt ons leven als een menswaardig leven pas echt mogelijk. Een leven van geduld, een leven van medelijden, een leven van aanvaarding, een leven van lijden omwille van waarheid en gerechtigheid.

Maar doordat de encycliek soms geplaatst wordt in een trio dat aan de theologale deugden is gewijd, zouden we misschien bijna vergeten dat de encycliek haar kracht ontleent aan de interpretatie van wat verlossing is.³ We hebben niet alleen te maken met antropologie of eschatologie, maar ook – en ik denk zelfs vooral – met soteriologie.

³ Dit is een punt dat terecht wordt onderstreept door Jos Moons, *De groene weiden van de christelijke hoop... ‘Herder’ Benedictus XVI en Spe salvi*, in *Theologisch Debat* 5 (2008) 4, 32-39.

Traditioneel, in de visie van Thomas van Aquino, kent de hoop twee objecten, twee voorwerpen. Het ene is het eeuwig leven, en het ander is Gods hulp om overeind te blijven en dat eeuwig leven ook echt te bereiken (hieronder b en d).⁴ Die beide voorwerpen zijn in deze encycliek zeer herkenbaar. Tegelijkertijd kunnen we van Thomas een ander onderscheid leren, namelijk tussen de wijze waarop verlossing wordt gerealiseerd, en de feitelijke inhoud of vrucht van die verlossing: waar leidt die verlossing toe (hieronder a en c + d).⁵ Aldus ontstaat een eenvoudige viervoudige matrix, waarin het verlossingsbegrip van de encycliek moeiteloos inpasbaar is.

- a) Hoe verlost God ons?
- b) Hoe helpt God ons op weg naar de verlossing?
- c) Waarvan verlost God ons?
- d) Waartoe verlost God ons?

Ik zal een poging doen om aan de hand van deze vier vragen het verlossingsbegrip van deze encycliek te schetsen.

(a) Bij de vraag hoe God ons verlost, staat de liefde en de menswording en het lijden van Christus centraal. God verlost ons door ons in Jezus Christus te ontmoeten en te beminnen. De mens wordt niet verlost door het op de wetenschap gebaseerde vooruitgangsgeloof, maar door de liefde.⁶

⁴ Cf. Thomas van Aquino, *STh* II-II, q. 17.

⁵ Cf. Thomas van Aquino, *STh* III, q. 48 prol. De matrix is dus geen directe vertaling van de beide distincties, maar een verwerking ervan.

⁶ God verlost ons door ons in Jezus Christus te ontmoeten en te beminnen (3); God verlost ons door de wereld met liefde te regeren (5); De mens wordt niet verlost door de nieuw ontdekte samenhang van wetenschap en praxis (16); God verlost door de liefde (niet door de wetenschap) (26); Jezus Christus heeft ons verlost (= wij worden onvoorwaardelijk bemind en kunnen daar onvoorwaardelijk zeker van zijn) (26); Verlossing is dialogaal, ja zeggen tegen Gods liefde (24, 31); God verlost ons door het plaatsvervangende lijden van Christus (28); Verlossing wordt teweeg gebracht door de ontmoeting met Christus in het laatste oordeel, die als een vuur alle onwaarheid smelt en ons vrij maakt voor het wezenlijke van onszelf (47).

(b) De meeste aandacht gaat in deze encycliek uit naar de hulp die God ons biedt op de weg naar de verlossing, het tweede element. Verlossing maakt het leven leefbaar, doordat ons de hoop vooruit wordt gezonden; verlossing geeft toekomst; hoop op verlossing geeft in zekere zin al deel aan die verlossing. Verlossing geeft een bezit dat meer waard is dan al het andere bezit; het geeft geduld en geneest vreesachtigheid; het geeft de mogelijkheid de ziel uit te zuiveren, is primair een innerlijke aangelegenheid die grenzen stelt aan de vrijheid, sticht gemeenschap, zet ons aan tot intreden voor de ander en kent de leerscholen van gebed, lijden en uitzien naar het oordeel. Dit zijn allemaal elementen, waarvan geldt dat de verlossing door de hoop haar schaduw vooruit werpt en in het vooruit mensen te leven geeft.⁷

(c) Tot het verlossingsbegrip behoort ook dat, waarvan God ons verlost: van eenzaamheid, doelloosheid, zinloosheid en uitzichtloosheid, van zonde en schuld, van onvervuld verlangen, van egocentrisme, van lijden en dood, van ongerechtigheid en onwaarheid.⁸

⁷ Verlossing maakt het leven leefbaar door ons de hoop vooruit te zenden (1); geeft toekomst (2); geeft in het geloof de substantie van de dingen waarop men hoopt, bewijs voor dingen die onzichtbaar zijn (7-9); geeft een bezit dat meer waard is dan al het andere bezit (7-9); geeft geduld, wachten, geleefde hoop en geneest vreesachtigheid (7-9); geeft de mogelijkheid de ziel uit te zuiveren (15); is primair een innerlijke aangelegenheid, die grenzen stelt aan de vrijheid (23); sticht gemeenschap, er is geen heilsindividualisme (28); verlossing door het plaatsvervangende lijden van Christus zet ons aan tot plaatsvervangend, tot intreden voor de ander (28); is dat Christus voor ons ten beste spreekt (28); kent zeker drie leerscholen: gebed, handelen en lijden, en oordeel (32-48).

⁸ Verlossing verlost van eenzaamheid (38); van doelloosheid en zinloosheid en uitzichtloosheid (36, 37, 50); van zonde en schuld (36); van onvervuld verlangen (12); van het lijden en de dood (6, 36-39); van de ongerechtigheid en onwaarheid (44, 47).

(d) Centraal staat in de encycliek al snel wat ultieme verlossing zelf is. Het is het eeuwig leven, waarmee we een tegenstrijdige relatie hebben. We willen het eeuwig leven als het ware leven zonder de dood, maar het is ons onbekend en de eeuwigheid stoot ons af. We kennen het niet, maar we verlangen ernaar met een verlangen dat alles overstijgt. Verlossing is primair een transcendent gebeuren, want het rijk van het goede zal nooit definitief in deze wereld worden gevestigd. Verlossing is de vervulling van de gerechtigheid, en maakt ons vrij voor het wezenlijke van onszelf.⁹

Uit dit overzicht spreekt niet alleen duidelijk dat de encycliek het hele begripveld goed bestrijkt, maar ook dat de specifieke invalshoek om over verlossing te spreken wordt gevormd door de hoop. Immers, de meeste aandacht gaat uit naar het *auxilium*, naar de hulp die we ontvangen doordat we hoop op verlossing mogen hebben. Daarnaast valt op dat er wel aandacht is voor de aspecten van gemeenschap en solidariteit in het hier en nu, maar dat de primaire aandacht als het gaat om de verlossing zelf, uitgaat naar het eeuwig leven in haar transcendente gestalte. En bovendien wordt duidelijk dat de Paus zich niet verliest in allerlei modellen waarin nagedacht wordt over de wijze waarop de liefde van God verlossing teweeg brengt. Hij noemt het lijden van Christus, hij noemt plaatsvervanging, maar verliest zich niet in de soteriologische techniek.

⁹ Verlossing is het eeuwig leven, het ware leven zonder de dood dat wij willen, maar wat ons onbekend is en daarom ook afstoot. We verlangen ernaar, maar we kennen het niet (10-12); is primair een transcendent gebeuren: het rijk van het goede zal nooit definitief in deze wereld worden gevestigd (24); sticht gemeenschap, er is geen heilsindividualisme (24, 28, 47: voorspraak); is de vervulling van de gerechtigheid, door het onherroepelijke te herroepen (43); maakt ons vrij voor het wezenlijke van onszelf (47).

5. Hoop geeft draagkracht

Als het niet zozeer om de inhoud, maar om de methode gaat, vind ik het meest opvallende element uit deze encycliek de samenhang tussen theorie en praktijk. Ik heb al gewezen op het feit dat een groot gedeelte van de encycliek gewijd is aan de leerschool van de hoop, dus aan de praktijk van de hoop. Maar die samenhang tussen theorie en praktijk is eigenlijk al vanaf het begin in de encycliek merkbaar. De Paus benadrukt immers hoezeer het bij geloof en hoop niet alleen of niet zozeer gaat om informatie, maar dat christelijke hoop een performatief karakter draagt – een opmerkelijk ontoegankelijk woord voor een encycliek die op allen is gericht, maar tegelijkertijd een trefzekere kenschets van waar het in deze encycliek om gaat. Hoop is meer dan een inzicht, het geeft richting aan het menselijk handelen en geeft te leven. Als het om hoop gaat, is er geen kloof tussen theorie en praktijk, want zij zijn één. Zo kun je zeggen dat gebed een performatief karakter draagt, omdat het niet alleen in woorden tot uitdrukking brengt dat de bidder zijn hoop in God stelt, maar omdat het ook als daad de hoop zelf vestigt en bevestigt. Gebed getuigt van hoop en realiseert hoop.

Je kunt dat ook anders benoemen en het spirituele karakter van de theologie van Joseph Ratzinger benadrukken. In zijn boek over Jezus van Nazareth is de kern van alles de omgang van Jezus met de Vader.¹⁰ Op die omgang, die uiteraard ook een ontologische weerslag heeft, is al het belangrijke van Jezus gebaseerd: zijn verkondiging, zijn optreden, zijn lijden en sterven en zijn verrijzenis. Voor elke christen komt het er op aan, om zijn leven vorm te geven als afglans van de omgang van de Zoon met de Vader. Het gaat erom, vriend en leerling van Jezus te worden en te zijn, en wie dat doet, krijgt deel aan de verlossing. Verlossing, zo leren we

¹⁰ Joseph Ratzinger, Benedictus XVI, *Jezus van Nazareth*, Arnhem 2007.

van *Spe salvi*, is eerst en vooral een eeuwig leven bij de Vader. Daarop staat alles gericht, daar is het Jezus om te doen, dat is de kern van het christelijk leven. Crisis én therapie liggen in de hoop op de verlossing (vgl. 17, blz. 14). Waar die verdwenen is, verdwijnt het christelijk leven en wordt de kerk vervelend en verveeld. Waar die leeft, kent het christelijk leven draagkracht en spankracht, energie en uitstraling.

6. Hoop en de wereld

Er is een tijd geweest dat die kracht en uitstraling vooral gesitueerd werd in de open houding van de kerk ten opzichte van de wereld. De pastorale constitutie *Gaudium et Spes* van het Tweede Vaticaans Concilie opent met te zeggen dat de vreugde en de hoop van de wereld ook de vreugde en de hoop van de kerk zijn.¹¹ Niet alleen citeert *Spe salvi* nergens deze constitutie, maar het zegt ook precies het tegendeel. De vreugde en de hoop van de wereld zijn juist niet de hoop van de christen. De christen heeft het gehad met het blinde vooruitgangsgeloof en de dictatoriale machtsuitoefening, hij heeft het gehad met de wereld die probeert zichzelf aan de haren uit het moeras van egocentrisme en liefdeloosheid te trekken; hij richt zijn hoop op het eeuwig leven. Het is dan ook niet toevallig dat anders dan *Gaudium et Spes*, *Spe salvi* niet ook gericht is aan alle mensen van goede wil. Het is, zo stelt Jürgen Moltmann kritisch vast, binnenkerkelijk gericht.¹² Het

¹¹ *Gaudium et Spes*. Pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd, *Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenische Concilie*, Amersfoort 1967, 401-496: “Vreugde en hoop, verdriet en angst van de mensen van vandaag, vooral van de armen en van hen die, hoe ook, te lijden hebben, zijn evenzeer de vreugde en de hoop, het verdriet en de angst van de leerlingen van Christus: er is werkelijk niets bij mensen te vinden dat geen weerklank vindt in hun hart.” (1)

¹² Horizons of hope. A critique of *Spe salvi*, in *The Christian Century* 125 (2008) 10, 31-34.

neemt niet de universaliteit van de hoop in het vizier, bijvoorbeeld voor andersgelovigen of de natuur, het houdt zich ook niet bezig met hoop voor armen en anderen die leven in uitzichtloze situaties, het houdt zich niet bezig met waakzaamheid, maar het richt zich op het hiernamaals. Vermoedelijk heeft de uitgave van de derde encycliek precies met deze omstandigheid te maken. Tekenend is dat bij de herdenking van het 40-jarig bestaan van *Gaudium et Spes*, toen er een congres werd georganiseerd met als thema “De roeping van gerechtigheid”, kardinaal Ratzinger juist benadrukte hoezeer gerechtigheid jegens de mensen moet wortelen in de gerechtigheid jegens God en hij precies dat gedeelte uit de Constitutie citeert dat gaat over de nieuwe woonplaats en de nieuwe aarde, en de strekking ervan aanvult: alleen als we geloven dat deze wereld vergankelijk is, kunnen we de urgente problemen ervan vanuit een juist christelijk perspectief beschouwen. *Gaudium et Spes* riep juist op om de verwachting van het rijk van God niet ten koste te laten gaan van de inspanningen voor een betere ordening van de mensengemeenschap. Dat citeert Ratzinger eveneens, maar hij zet het in een perspectief dat de tegengesteldheid van kerk en wereld benadrukt.¹³ Mij dunkt dat daardoor een andere toon wordt gezet als het gaat om de verhouding van kerk en wereld.

¹³ Homilie van Kardinaal Joseph Ratzinger op 18 maart 2005, in de St. Pieter te Rome bij gelegenheid van de 40^e verjaardag van *Gaudium et Spes* (www.vatican.va). Naar aanleiding van Johannes 10, waar gesproken wordt over de dreiging dat Jezus gestenigd wordt, trekt Ratzinger een vergelijking met de kerk in de moderne tijd: “We should not be surprised if the attitudes toward Jesus that we find in the Gospel continue today in attitudes toward his Church. It is certainly true that today, when the Church commits herself to works of justice on a human level [...] the world praises the Church. But when the Church’s work for justice touches on issues and problems which the world no longer sees as bound up with human dignity, like protecting the right to life of every human being from conception to natural death, or when the Church confesses that justice also includes

7. Tenslotte

Aan het begin van mijn bijdrage schreef ik al dat ik de indruk heb dat *Spe salvi* de minste aandacht heeft gekregen van de drie encyclieken. Haar boodschap is vermoedelijk het meest binnenkerkelijk en het minst toegankelijk, het minst populair. Het doet me denken aan dat prachtige gedicht van de Franse dichter Charles Peguy, die in 1914 als soldaat aan de Marne sneuvelde. Hij schetst geloof en liefde als twee volwassen vrouwen, tussen wie de hoop als een klein onooglijk meisje door beiden wordt vastgehouden. Geloof, zegt God, is niet zo bijzonder, want ik ben overal zichtbaar aanwezig. En ook de liefde verwondert me niet, zegt God, want iedereen kan zien hoe hard de liefde nodig is. Maar wat God verwondert is de hoop. Vergeleken met wat er allemaal in de wereld gebeurt, is hoop maar heel klein en als een vlammetje dat telkens weer uit dreigt te gaan.

Geloof en liefde zijn als vrouwen.
 Hoop is een heel klein meisje van niks.
 Zij stapt op tussen de twee vrouwen
 en iedereen denkt: die vrouwen houden
 haar bij de hand,

our responsibilities toward God himself, then the world not infrequently reaches for the stones mentioned in our Gospel today. As Christians we must constantly be reminded that the call of justice is not something which can be reduced to the categories of this world. And this is the beauty of the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, evident in the very structure of the Council's text; only when we Christians grasp our vocation, as having been created in the image of God and believing that 'the form of this world is passing away [...] [and] that God is preparing a new dwelling and a new earth, in which justice dwells' (GS 39), can we address the urgent social problems of our time from a truly Christian perspective. Far from diminishing our concern to develop this earth, the expectation of a new earth should spur us on, for it is here that the body of a new human family grows, prefiguring in some way the world that is to come."

die wijzen de weg.
Maar daarvan heb ik meer verstand,
zegt God, ik zeg:
het is dat kleine meisje hoop
dat al wat tussen mensen leeft
en al hun heen en weer geloop
licht en richting geeft.
Want het is dat kleine meisje hoop
– je ziet het zwak zijn, bang zijn, beven,
je denkt soms dat het zo onooglijk is –
het is dat kleine meisje hoop
dat de mensen zien laat, zien soms even,
wat in het leven mogelijk is.

Het geloof, zegt God, waar ik het meest van hou,
de liefde waar ik het meest van hou, is de hoop.
Geloof, dat verwondert me niet.
Liefde, dat is geen wonder.
Maar de hoop, dat is bijna niet te geloven.
Ikzelf zegt God, ik ben ervan ondersteboven.

ANNUAL REPORT 2009

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Days of Studies at the *Thomas Instituut te Utrecht*

On 6 March 2009 the *Thomas Instituut te Utrecht* (Tilburg University) organised a morning of study, aimed at a broad public. The theme of this small symposium – entitled ‘Miserere’ – was Psalm 51 (50), approached from the angles of exegesis and history, of music, and of Aquinas’ explanation of this Psalm.

Harm van Grol, lecturer in the Exegesis of the Old Testament at the Faculty of Catholic Theology (Tilburg University), offered a close reading of the Hebrew original. Martin Hoondert (Tilburg University), an expert in music and Christianity, spoke about and also played different musical expressions of Psalm 51, *Miserere mei*, ranging from the celebrated Gregorio Allegri, to a recent modern setting by the Dutch composer Vermeeren. In the third contribution on the interpretation of the *Miserere*-psalm, Herwi Rikhof, director of the *Thomas Instituut*, studied Aquinas’ explanation of Psalm 51 (50) and showed that Aquinas offers a spiritual and a theological reading of the Psalm, in which the central theme is the mercy of God. 75 people attended this morning of study.

On 23 April 2009 Gilles Emery o.p. from Fribourg University (Switzerland) visited the *Thomas Instituut te Utrecht* for an expert meeting. In front of an audience of thirty people he presented an interesting lecture on the key themes in St. Thomas’ theology of the Trinity, entitled ‘Thomas’ Theology of the Trinity: Leading Ideas’. Emery gave a useful and masterful overview of core elements of Aquinas’ account

of the mystery of the Trinity. Herwi Rikhof, gave a reaction entitled: 'Thomas' Theology of the Trinity and the Recent Renaissance of the Theology of the Trinity'. The afternoon concluded with a lively discussion.

2. Research group 'Thomas Aquinas'

Members of the research group Onderzoeksgroep Thomas van Aquino convened seven times in 2009. Papers and articles by members of the Institute were discussed, as well as texts by Thomas Aquinas.

On 24 June the research group spent a day away together in Nijmegen. The morning was spent talking about G.K. Chesterton's classic *Orthodoxy* (1907). In the afternoon the discussion concentrated on Thomas Aquinas' thoughts about the Holy Spirit.

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, wrote an article which was published in the 13th volume of the series *Publications of the Thomas Instituut te Utrecht*: 'Divine Transcendence and the Mystery of Salvation according to Thomas Aquinas'. As editor of *Thomistica* he was partly responsible for the reviewing of several publications about Thomas Aquinas for that bibliography.

4. The Board of the Institute and the Foundation

In the year under review the Board of the Institute convened on 20 January, 23 March, 25 May, 7 September, 5 October and 9 November. During the meeting in January the policy and activities of the institute for the next five years were outlined. The situation of the *Thomas Instituut te Utrecht* as part of the

Faculty of Catholic Theology (Tilburg University) was also subject of discussion.

As of 1 September prof. Herwi Rikhof – Director of the *Thomas Instituut te Utrecht* since 1995 – decided to change some of his responsibilities as professor at the Department of Systematic Theology and Philosophy of the Faculty of Catholic Theology (Tilburg University). Subsequently the task as Director has been entrusted to Henk Schoot, who already had taken over some of Herwi Rikhof's tasks and is also professor on the Chair for Theology of Thomas Aquinas. Thus, as of 1 September 2009 Henk Schoot has been appointed Director of the *Thomas Instituut te Utrecht* by the dean of the Faculty of Catholic Theology of Tilburg University.

The *Thomas Instituut te Utrecht* owes professor Rikhof very many thanks for his dedication and inspiration as Director of the Institute in the last fourteen years. During his time as Director many publications of the institute saw the light and several days of study, as well as two international conferences have been held.

Apart from prof. Rikhof, also prof. Rudi te Velde left the Board of the Institute after being member of the board for thirteen years. The Institute owes thanks to him as well.

The Board of the Thomas Foundation convened on 16 April and 3 November 2009. 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 2008* was timely published in 2009. The Editorial Board convened on 8 June. There were no personnel changes in the Editorial Board.

6. Series of Publications

In the year under review the 13th volume was published in the series of the Institute: Harm Goris, Herwi Rikhof, Henk Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*. A Collection of studies presented at the third conference of the *Thomas Instituut te Utrecht*, December 15-17, 2005 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Volume XIII), Leuven-Walpole: Peeters 2009, xx + 302 pp.

7. Members of the *Thomas Instituut te Utrecht*

31 December 2009

Faculty of Catholic 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) Prof. dr. J.B.M. Wissink
-------	---

Candidates for a Doctorate	Drs. S. Mangnus Drs. F.A. Steijger Drs. S. Wiersma
----------------------------	--

Tilburg University (Department of Religious Studies)

	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. M.J.F.M. Hoenen
(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 Grijs
(Catholic Theological
University of Utrecht,
emeritus)
Dr. S. Gradl
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)

8. Research programmes and research projects in 2009

The Thought of Thomas Aquinas (philosophical, systematic-theological)

(Faculty of Catholic Theology, Tilburg University)

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 an 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

The Pugio Fidei by Raimundus Martini (1220-1284)
 -S. Wiersma

“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

Tilburg University (Department of Religious Studies)

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

Gabriel Biel, a devout theologian. Research into the interrelatedness of spirituality of the Devotio Moderna and academic theology in the work of Gabriel Biel

-P. van Geest

Den Tod im Leben sehen. Martin Luthers Beitrag zu einem erneuerten Umgang mit Tod und Sterben

-S. Gradl

Spirituality in palliative care

-C.J.W. Leget

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 question of the eternity of the world in Thomas Aquinas, Bonaventure, Siger of Brabant and Boethius of Dacia

-P.L. van Veldhuijsen

The Project of a hermeneutic philosophy

-A.C.M. Vennix

Design of a Practical Ecclesiology

-J.B.M. Wissink

9. Publications in 2009

This list contains all publications by members of the *Thomas Instituut te Utrecht* 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 Faculty of Catholic Theology (Tilburg University).

Scientific publications

Geest, P.J.J. van [with M. Bilagher and G. de Boo] - The Procrustean bed of the *ordo*. Comments on Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, *L'ordre caché. La notion de l'ordre chez saint Augustin* - *Augustiniana* 59 (2009) 173-182

Geest, P.J.J. van [with E.P. Meijering, L. Westra] - De status van de kerkvaders. Geschiedenis, thema's, perspectief - *Meinema/Zoetermeer* (2009)

- Geest, P.J.J. van - Augustín ¿teólogo negativo? Una visión nueva sobre *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (396) - G. Förster, Chr. Müller, A. Grote (Hg.), Beiträge zur Augustinus-Forschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA (Res et Signa. Augustinus-Studien, 6) - Würzburg (2009) 141-160
- Geest, P.J.J. van - Augustinus' inzet als *studiosus scripturarum* - H.W.M. van Grol, P.J. van Midden (eds.), Een roos in de lente. Opstellen aangeboden aan Panc Beentjes bij zijn afscheid als hoogleraar Oude Testament en Hebreeuws aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg (Theologische Perspectieven, 1) - Utrecht (2009) 73-82
- Goris, H.J.M.J. [with H. Rikhof and H. Schoot, eds.] - Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas. A collection of studies presented at the third conference of the *Thomas Instituut te Utrecht*, December 15-17, 2005 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 13) - Peeters/Leuven-Walpole MA (2009)
- Goris, H.J.M.J. - Divine Omnipresence in Thomas Aquinas - H. Goris, H. Rikhof, H. Schoot (eds.), Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 13) - Peeters/Leuven-Walpole MA (2009) 37-58
- Goris, H.J.M.J. [with R.A. te Velde, eds.] - Levensbeschouwelijke vorming. Tussen filosofie en religie - Valkhof Pers/Nijmegen (2009)

- Merks, K.-W. - Die Theorien der Sukzessivbeseelung und der Simultanbeseelung als Denkmodi - K. Hilpert (Hg.), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellenforschung* - Freiburg-Basel-Wien (2009) 151-181
- Rikhof, H.W.M. [with H. Goris and H. Schoot, eds.] - *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas. A collection of studies presented at the third conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 15-17, 2005* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 13) - Peeters/Leuven-Walpole MA (2009)
- Rikhof, H.W.M. - Thomas on Divine Adoption - H. Goris, H. Rikhof, H. Schoot (Eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 13) - Peeters/Leuven-Walpole MA (2009) 163-193
- Rikhof, H.W.M. - Magna Misericordia. Uit Thomas' commentaar op Psalm 51 (50) - Jaarboek 2008 Thomas Instituut Utrecht 28 (2009) 83-108
- Rikhof, H.W.M. - Ratzinger revisited. Rereading *Einführung in das Christentum* - Bijdragen. *International Journal in Philosophy and Theology* 70/1 (2009) 3-27
- Rikhof, H.W.M. - The Current Renaissance of the Theology of the Trinity. A Reconstruction - Bijdragen. *International Journal in Philosophy and Theology* 70/4 (2009) 423-457

- Rikhof, H.W.M. - The retrieval of grace - P.C. Beentjes (ed.),
The Catholic Church and Modernity in Europe (Tilburg
Theological Studies, 3) - LIT-Verlag/Wien (2009) 77-
89
- Rikhof, H.W.M. - Theologie van het kerkgebouw - O.G.M.
Boelens, A.P.H. Meijers (eds.), Het kerkgebouw als
religieus erfgoed (Theologische Perspectieven, 2) -
Bergambacht (2009) 9-21
- Schoot, H.J.M. [with H. Goris and H. Rikhof, eds.] - Divine
Transcendence and Immanence in the Work of Thomas
Aquinas. A collection of studies presented at the third
conference of the *Thomas Instituut te Utrecht*,
December 15-17, 2005 (Publications of the Thomas
Instituut te Utrecht, 13) - Peeters/Leuven-Walpole MA
(2009)
- Schoot, H.J.M. - Divine Transcendence and the Mystery of
Salvation according to Thomas Aquinas - H. Goris, H.
Rikhof, H. Schoot (eds.), Divine Transcendence and
Immanence in the Work of Thomas Aquinas
(Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 13) -
Peeters/Leuven-Walpole MA (2009) 255-281
- Schoot, H.J.M. - Ruggengraat in de theologiebeoefening -
H.W.M. van Grol, P.J. van Midden (eds.), Een roos in
de lente. Opstellen aangeboden aan Panc Beentjes bij
zijn afscheid als hoogleraar Oude Testament en
Hebreeuws aan de Faculteit Katholieke Theologie van
de Universiteit van Tilburg (Theologische
Perspectieven, 1) - Utrecht (2009) 239-248
- Schoot, H.J.M. - Introduction - Jaarboek 2008 Thomas
Instituut te Utrecht 28 (2009) 5-7

- Tongeren, P.J.M. van - Over de waardigheid van de mens volgens de katholieke sociale leer - M. Becker (red.), Christelijk Sociaal Denken. Traditie, Actualiteit, Kritiek - Damon/Budel (2009) 223-237
- Tongeren, P.J.M. van - Natuurwet en geweten - M. Becker (red.), Christelijk Sociaal Denken. Traditie, Actualiteit, Kritiek - Damon/Budel (2009) 238-243
- Valkenberg, W.G.B.M. - Towards 'Abrahamic Learning Communities': How to Learn from Violence and Prejudices in Interreligious Polemics on Abraham and his Family - Lena Roos, Jenny Berglund (eds.), Your Heritage and Mine: Teaching in a Multi-Religious Classroom (Studies on Inter-Religious Relations, 43) - Swedish Science Press/Uppsala (2009) 154-162
- Valkenberg, W.G.B.M. - Das Konzept der Offenbarung im Islam aus der Perspektive komparativer Theologie - Reinhold Bernhardt, Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 7) - Theologischer Verlag/ Zürich (2009) 123-145
- Velde, R.A. te - God and the Language of Participation - H. Goris, H. Rikhof, H. Schoot (eds.), Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 13) - Peeters/Leuven-Walpole MA (2009) 19-36
- Velde, R.A. te - De strijd om de ziel. Plato over de rivaliteit tussen filosofie en literatuur - E. Brugmans (ed.), De ziel in de literatuur (Annalen van het Thijmgenootschap, 97) - Valkhof Pers/Nijmegen (2009) 21-33

Velde, R.A. te [with H. Goris, eds.] - Levensbeschouwelijke vorming. Tussen filosofie en religie - Valkhof Pers/Nijmegen (2009)

Wissink, J.B.M. - The Catholic Church and Modernity in Europe. Concluding remarks - P.C. Beentjes (ed.), The Catholic Church and Modernity in Europe (Tilburg Theological Studies, 3) - LIT-Verlag/Wien (2009) 233-239

Professional and/or popular publications

Geest, P.J.J. van - [review] Donato Ogliari, *Gratia et certamen*. The relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians, Leuven 2003 - *Vigiliae Christianae* 64 (2009) 97-101

Geest, P.J.J. van [with H. Commandeur, M. Meijer, eds.] - Inzicht in drijfveren (Management en Organisatie 63/2) - Kluwer/Deventer (2009)

Geest, P.J.J. van [with V. Ceulemans] - Gezin met kloosterregel - *Averbode* 37 (2009) 13-17

Geest, P.J.J. van [with J. Prij, eds.] - Tegengif in crisistijd (Christendemocratische Verkenningen, 2009/1) - Boom/Meppel (2009)

Goris, H.J.M.J. - Bijna-doodervaringen zijn aards, niet hemels - *Volzin* (07-08-2009) 30-33

- Leget, C.J.W. - Protestants-Nederlandse deugden vanuit katholiek perspectief: een bescheiden poging - L. van Wensveen, H. Dane (eds.), *Zuinigheid met vlijt. Over calvinistische (on)deugden* - Boekencentrum/Zoetermeer (2009) 93-112
- K.-W. Merks - Für die Freiheit verantwortlich - Konrad Hilpert (Hg.), *Theologische Ethik autobiografisch, Band 2* - Paderborn (2009) 61-96
- Tongeren, P.J.M. van - Filosofie en/als spiritualiteit - Rudi te Velde, Harm Goris (eds.), *Levensbeschouwelijke vorming. Tussen filosofie en religie* - Valkhof Pers/Nijmegen (2009) 14-32
- Tongeren, P.J.M. van - Een hedendaagse deugdethiek - Peter Henk Steenhuis, Emiel Hakkenes, *Voortreffelijk leven, of: Op zoek naar het juiste midden* - Lemniscaat/Rotterdam (2009) 9-14
- Tongeren, P.J.M. van - Het leven wordt beter als je aan je morele conditie werkt - Peter Henk Steenhuis, Emiel Hakkenes, *Voortreffelijk leven, of: Op zoek naar het juiste midden* - Lemniscaat/Rotterdam (2009) 239-244
- Wissink, J.B.M. - Diocesane spiritualiteit van de diocesane priester en diaken - J. Brok (ed.), "Ik antwoord op wat U in mijn hart hebt neergelegd." Jubileumsymposium Priester- en diakenopleiding Bovendonk 31 oktober 2008 - Bisdom Breda/Breda (2009) 7-19

Lectures

- Geest, P.J.J. van - Stoic against his will? Augustine and *De beata vita* - Lecture as part of the honours program "God-Man-World: Classical Reflections from Antiquity to Early Modern Protestantism", Vrije Universiteit, Amsterdam, 14 February 2009
- 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 - Het goede leven volgens Augustinus - Lecture at Fontys Hogeschool, Amsterdam, 18 April 2009
- Geest, P.J.J. van - Athanasius als mystagoog - Lecture at the symposium "Godskennis en menswording. Over werk en actualiteit van Athanasius", Vrije Universiteit, Amsterdam, 12 June 2009
- Geest, P.J.J. van - After Augustine - Lecture at the round table conference "After Augustine", Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), Wassenaar, 19 June 2009
- Geest, P.J.J. van - De rechtvaardiging van oorlog in het vroege christendom - Guest lecture at the Dutch Royal Military Academy, Breda, 10 November 2009
- Geest, P.J.J. van - Augustinus' mens- en godsbeeld - Lecture for secondary school teachers in Flanders - Abdij Averbode, Averbode (Belgium), 21-22 November 2009
- Goris, H.J.M.J. - Thomas Aquinas on Predestination: necessity and contingency - Lecture at the "Werkgezelschap Oude Gereformeerde Theologie", Utrecht, 29 May 2009

- Goris, H.J.M.J. - Bijnadoodervaringen - Lecture for Luce (Centre for Religious Communication), Utrecht, 29 June 2009
- Goris, H.J.M.J. - Reading Thomas Aquinas - Guestlectures at the Thomistic Institute, Warsaw, 29 June-3 July 2009
- Goris, H.J.M.J. - Creation beyond ecology: Von Rad's view on the relation between salvation and creation revisited - Lecture at the International Conference of the European Society for Catholic Theology, "The Eager Longing of Creation. Interdisciplinary Theological Perspectives on Ecology and Economy", Limerick, 22 August 2009
- Goris, H.J.M.J. - The Holy Spirit and the World Religions. A response to Prof. Gavin D'Costa - Lecture at the annual conference of the association "De Christelijke Geloofsartikelen", Steenwijk, 19 October 2009
- Rikhof, H.W.M. - Newman de theoloog - Lecture for Luce (Centre for Religious Communication), Utrecht, 21 January 2009
- Rikhof, H.W.M. - De weerbarstigheid van het geloven in de God de Drie-Ene - Lecture for the Willibrord Society, Nijmegen, 5 February 2009
- Rikhof, H.W.M. - Jesus von Nazareth, een beschouwing over het boek van J. Ratzinger/Benedictus XVI - Lecture at the Church Café, Blaricum, 5 March 2009
- Rikhof, H.W.M. - Thomas van Aquino over psalm 51 - Lecture at the morning of studies of the Thomas Instituut te Utrecht, Utrecht, 6 March 2009

- Rikhof, H.W.M. - Over God de Drie-Ene: voorstellingen en afbeeldingen; Over God de Drie-Ene: de herformulering van het geheim van God - Lectures for the Cisterciens at the Abbey Koningshoeve, Berkel-Enschot, 26-27 March 2009
- Rikhof, H.W.M. - Waarom is de hoop een theologische deugd? - Lecture at the regional gathering of the Knighthood of the Holy Sepulchre, Berne Heeswijk, 28 March 2009
- Rikhof, H.W.M. - Thomas' theology of the Trinity and the recent renaissance of the theology of the Trinity - Lecture at an afternoon of studies with Gilles Emery (Fribourg), Thomas Instituut te Utrecht, Utrecht 23 April 2009
- Rikhof, H.W.M. - The workings of the Spirit according to Thomas Aquinas - Guest lecture at the Diocesan Seminary Fiesole (Italy), 4 May 2009
- Rikhof, H.W.M. - Kunst als locus theologicus: een discussie over grenzen; Kunst als locus theologicus: twee case studies van inspiratie - Megen, Lectures in a series on prayer and art, Megen, 7 May and 11 June 2009
- Rikhof, H.W.M. - Reading Thomas Aquinas - Guestlectures at the Thomistic Institute, Warsaw, 29 June-3 July 2009
- Rikhof, H.W.M. - Beyond ecology: creation and history in Genesis read through Thomas Aquinas - Lecture at the International Conference of the European Society for Catholic Theology, "The Eager Longing of Creation. Interdisciplinary Theological Perspectives on Ecology and Economy", Limerick, 21 August 2009

- Rikhof, H.W.M. - La teologia della creazione: Michelangelo e Tomasso d'Aquino - Lecture at the Comunita monastica SS Trinita, Dumenza (Italy), 18 August 2009
- Rikhof, H.W.M. - Proprium van de H. Geest. Onderzoek en motivatie - Lecture at the annual conference of the association "De Christelijke Geloofsartikelen", Steenwijk, 21 October 2009
- Rikhof, H.W.M. - God de Drie-Ene: de wet van het bidden en de wet van het geloven - Lecture at the Commenderij St. Christophorus, Ordo supremus militaris templi Hierosolymitanis, Roermond, 11 November 2009
- Schoot, H.J.M. - Inleiding over de christologie van J. Ratzinger - Lecture for the study course "Theologie voor Gemeenteleden", Utrecht, 24 January 2009
- Schoot, H.J.M. - Thomas van Aquino, zijn leven, werk en betekenis, alsmede zijn preken over de Tien Geboden - Lecture for the Society of Reformed Students "Franciscus Gomarus", Leiden, 19 February 2009
- Schoot, H.J.M. - Jezus Christus: Geheim van God - Two lectures on Jesus and gnosticism at the roman-catholic centre for spirituality "De Boskant", The Hague, 4 March 2009
- Schoot, H.J.M. - De betekenis van onderwijs in Godsdienst en Levensbeschouwing; Thomas van Aquino over zelfdoding - Two lectures for classes 5VWO and VW03 of the Koningin Wilhelmina College, Culemborg, 18 March 2009

Schoot, H.J.M. - Paulus en het diaconaat - Lecture at the day of studies for deacons of the Dioceses Haarlem-Amsterdam and Rotterdam, Vogelenzang, 29 May 2009

Tongeren, P.J.M. van - 'Op hoop van zegen.' Over cardinale en theologale deugden - Lecture for the Knighthood of the Holy Sepulchre, Maarssen, 12 September 2009

Velde, R.A. te - Thomas and the Problem of Theism - Lecture at the conference "Thomism and the Renewal of Contemporary Theology", Dominican House of Studies, Washington DC, 15-18 October 2009