

JAARBOEK 2011

Thomas Instituut te Utrecht

Jaargang 31



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, 2012

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

For information visit: www.thomasinstituut.org

This *Jaarboek 2011 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of € 15,00 (Netherlands), € 20,00 (Europe), € 25,00 (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 2011'.

INHOUDSOPGAVE

<i>Henk J.M. Schoot</i> INTRODUCTION.....	5
<i>Henk J.M. Schoot</i> IN MEMORY OF FERDINAND J.A. DE GRIJS Founder of the Thomas Instituut te Utrecht.....	9
<i>Mark-Robin Hoogland c.p.</i> THOMAS THE PREACHER <i>REDISCOVERED</i>	11
1. The history of Thomas' academic sermons.....	15
2. The structure of the sermons.....	20
3. Some characteristics.....	23
4. The subjects.....	31
5. The importance of these sermons.....	43
<i>Henk J.M. Schoot</i> GEDULD	
Thomas van Aquino over het duldzame lijden van Christus...	47
1. Waarom geduld?.....	48
2. Associaties, begripsbepaling, schrift en traditie.....	54
3. Drie passages uit twee preken.....	57
4. De bredere achtergrond van <i>patientia</i>	62
5. Conclusie.....	67

Rudi te Velde

JEZUS IN DE PUBERTEIT

De christologische paradox

naar aanleiding van de preek <i>Puer Jesus</i>	69
1. Inleiding.....	69
2. De preek <i>Puer Jesus</i>	71
3. De kennis van Christus.....	75
4. De <i>scientia experimentalis</i> en de mogelijkheid van verwondering.....	79
5. Tot slot.....	83

Thomas van Aquino

SERMO PUER JESUS

Over de jonge Jezus.....	85
--------------------------	----

Daniela Müller

WAAROM DE MIDDELEEUWEN?

Nieuwe inzichten voor het bestuderen

van een niet populair vak.....	105
--------------------------------	-----

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2011.....	113
-------------------------	-----

INTRODUCTION

This yearbook 2011 is nearly completely devoted to the *academic sermons* of Thomas Aquinas. In 2010, Father dr. Mark-Robin Hoogland c.p., member of our Institute and recently elected as provincial of the Passionist fathers, published an English translation of Aquinas's academic sermons (Washington: Catholic University of America Press, *The Fathers of the church. Medieval Continuation*, vol. 11). Father Hoogland worked with the texts prepared by the late Father L.J. Bataillon, *Commissio Leonina*, that are still unpublished. It is the first complete collection of Aquinas's academic sermons in English. To celebrate the publishing of this important book, and to devote attention to these important sermons, our Institute organized a day of studies in January 2012. Three scholars addressed issues concerning these sermons, and their contributions are published now in this yearbook, together with a new and first Dutch translation of one of the sermons, the one entitled *Puer Jesus*.

Mark-Robin Hoogland introduces the reader into the subject of the academic sermons of Thomas Aquinas, situating them within the overall task of Aquinas being a magister, presenting their history, their structure, and a number of their characteristics. The largest part of Hoogland's contribution is concerned with a discussion of the subjects that Aquinas deals with. Hoogland ends with a short evaluation of the importance of these academic sermons.

Next is a contribution of the undersigned, concerning christological aspects of these sermons. The focus of my contribution is on the concept of patience, as it happens to function prominently both in the academic sermon entitled

Germinet terra and in Aquinas's sermons on the Creed. I come to this subject along two ways. One is the general lack of an appreciation of patience in the modern culture we live in, and the other is the fact that patience is an important concept in the latest book of Ferdinand de Grijns, on Christ's suffering, death and resurrection, that I edited in 2011. The theme of patience functions more broadly in my study of Aquinas's christological soteriology. Patience, as the conclusion formulates, is much more than a moral example; patience is a fruit of the workings of the Spirit in grace, both in the soul of Christ and in the souls of all those who through baptism are united to Christ. This is the way that human beings can deal with their suffering.

The third and last contribution is from Rudi te Velde, member of our Institute and attached to the universities of Tilburg and Amsterdam. Te Velde addresses the sermon *Puer Jesus*, in a contribution the title of which would in translation be: Jesus in his puberty. Aquinas's sermon is on Luke 2,52: "Puer Jesus proficiebat aetate et sapientia et gratia apud Deum et homines" (And Jesus increased in age and wisdom, and in favour with God and man). Is there such a thing as growth in wisdom in Christ, or does this lend unnecessary support to Arianism or Nestorianism? Why does Aquinas change his views on this subject, and allows for this growth in his *Summa Theologiae*? Te Velde discusses the issue of Christ's knowledge and especially whether and how one could speak of Christ's wonderment. Growing in wisdom and grace seems ordinary, but in Jesus' case they are amazing.

Te Velde adds his Dutch translation of this sermon of Aquinas, on the basis of the Leonine text of Father Bataillon.

The fourth and last contribution in this yearbook is by dr. Daniela Müller, professor in church history at Radboud University Nijmegen. At the request of the editorial committee, she discusses a very important Dutch monograph on the 'discovery' of the Middle Ages in the nineteenth century. The book is written by historian Peter Raedts,

member of our Institute and professor in Medieval History in Nijmegen as well.

As always the Annual Report of the year under review is published at the end of this Yearbook, and written by secretary of studies dr. Cristina Pumplun. We are always grateful for the work that she puts into her task, but this time – given some difficulties that popped up – more than ever.

June 13, 2012
Henk J.M. Schoot
Editor-in-chief

**IN MEMORY OF
FERDINAND J.A. DE GRIJS**

Founder of the Thomas Instituut te Utrecht

On the tenth of August 2011 Ferdinand de Grijs – in the age of 80 years – passed away. All who are involved in the *Thomas Instituut* and in the Tilburg School of Catholic Theology mourn his death, and acclaim his enormous contribution to the study of theology in the Netherlands.

De Grijs was born in Leeuwarden on January 27, 1931, and ordained to the priesthood on July 22, 1956, for the Archdiocese of Utrecht. After his studies in dogmatic theology at the Catholic University of Nijmegen, he worked for the Catholic Broadcasting Company in the Netherlands (KRO) as well as for a counseling agency for priests and religious. He taught theology at the grandseminary of the Archdiocese of Utrecht (Rijsenburg), and defended his dissertation in Nijmegen on February 17, 1967 (*Goddelijk mensontwerp*). He wrote a two-volumed study on the theological anthropology of Thomas Aquinas in his commentary on Peter Lombard.

In 1967 he was appointed full professor for systematic theology, the history of dogma and the history of theology at the then erected Catholic Theological University of Utrecht, a position he would maintain for almost thirty years. De Grijs was appointed special professor at the University of Utrecht as well. From 1989 to 1994 he was rector of the Catholic Theological University of Utrecht, during which period he was responsible for the merger of the Theological Universities of Amsterdam and Utrecht.

De Grijs also took the initiative to convene all dogmaticians in the Netherlands in a yearly ecumenical gathering, entitled *XART* (*Christelijke geloofsartikelen*, Christian articles of faith, derived from the working program devoted each year to another one of the articles).

In 1995 he retired, and moved from Zeist to the small village of Baars, where he spent a life of prayer, service, pastoral counseling and study. The last years of his life were difficult, due to physical misadventure; more and more he came to interpret his life in terms of sacrifice. To his great joy his friends were able to publish two parts of his study on Christ, one of which appeared posthumously, under the title *Onze Heer. Onderzoekingen in het Katholieke Geloof over Jezus Christus*. (Our Lord. Investigations in the Catholic Faith in Jesus Christ; Nijmegen: Valkhof Pers, 2010 and 2011).

In 1990 De Grijs founded the *Thomas Instituut te Utrecht*. An existing cooperation of scholars from different parts of The Netherlands was reorganized into an institute, which was to offer an international ‘face’ to the research on Aquinas which was done in the Netherlands. De Grijs was appointed the first director of the Institute, and acted as such until July 1, 1995, when he was succeeded by Herwi Rikhof.

We give thanks to the Lord, for a dear friend who spent his life in the service of theology and church, who lent faithful support to so many around him, was always keen on working together, and was an inspiring and knowledgeable priest, teacher and researcher. He will be dearly missed.

Henk J.M. Schoot
director

THOMAS THE PREACHER REDISCOVERED

Mark-Robin Hoogland c.p.

When in 1998 Jozef Wissink's new book on the importance of Thomas Aquinas' theology for us today was presented,¹ someone in the audience asked the question whether it was true that in Thomas' theology the neighbour and neighbourly love were about absent and what the reason of this would be. The author answered and gave some examples so as to demonstrate that the neighbour indeed had had Thomas' attention. But apart from the answer and whether the questioner was satisfied with it, the question itself shows which image of Thomas is still prevailing in this day and age. "Still", because in the course of last century more attention was drawn to the person and the life of St. Thomas Aquinas and to the context in which he lived. Scholars like Martin Grabmann, Marie-Dominique Chenu o.p. and Étienne Gilson have in this sense broken new ground and Josef Pieper, James P.A. Weisheipl o.p. and Thomas O'Meara o.p. and others continued this research. The two books on Thomas' person, life and works by Jean-Pierre Torrell o.p. are indeed a landmark in this respect.² Also the studies by the *Thomas Instituut te Utrecht* include these aspects:³ a focus on

¹ J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino - De actuele betekenis van zijn theologie. Een inleiding*, Zoetermeer 1998.

² J.-P. Torrell O.P., *Saint Thomas Aquinas*. Volume 1: *The Person and his Work*, Washington 1996; volume 2: *Spiritual Master*, Washington 2003.

³ www.thomasinstituut.org

the life and the texts of Thomas himself and on their hermeneutics.

In this line we see in the 1980s and '90s a growing attention to Thomas not only as a theologian but also as an exegete. After all, one of his main tasks as magister was *legere*, explaining the Scriptures, verse by verse. A considerable part of his oeuvre consists of Bible commentaries, either written by himself or in the form of *reportationes*, records of his lectures.

Subsequently Pim Valkenberg showed in his dissertation in what way Scripture plays a central role also in Thomas' theological works.⁴ His theology is a *Biblical* theology: Scripture determines the structure as well as the content of his theology. If we recognize this, we are able to read Thomas' works with new eyes.

At the university of Paris Thomas was *Magister in Sacra Pagina* twice: from 1252 to 1259 and from 1268 to 1272. In between he was appointed lecturer at the Dominican house of studies at Orvieto (1261-1265) and probably as study director in Rome (1265-1268).⁵ Besides *legere* the tasks of a magister were *disputare* and *praedicare*.⁶ *Disputare* was a dialectical form of teaching. The magister considered the different arguments, in order to find the right answer to a question. The questions put were not concerning a certain text, but a certain subject. Thomas' *Quaestiones Disputatae de Veritate* and *de Potentia* are Thomas' best-known collections. Also, during Advent and Lent sessions were organized during which there

⁴ Wilhelmus G.B.M. Valkenberg, *Words of The Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven 2000.

⁵ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, o.c. vol. 1, 117-120, 144.

⁶ *Praedicare*, in the 13th century spelling. Petrus Cantor had formulated this at the end of the 12th century and the theological faculty of Paris had laid this down in its statutes.

was an opportunity to ask questions to the magister about “whatever you want”. The *Quaestiones quodlibetales* are the result of these events.

Thomas wrote many other works, for instance commentaries on the philosophical works of Aristotle and, in his spare time so to speak – the work that made him famous after his death – the *Summa Theologiae*.⁷

Until recently there has been hardly any interest in the fruits of Thomas’ third task as magister: preaching on Sundays and on the occasion of solemnities. These sermons that now come to the surface again, had once raised a dust: when Thomas gave them. But thereupon, during seven centuries, these sermons were kissing the dust in Dominican libraries. This neglect is quite surprising, since Thomas was a Dominican, a member of the Order of the Preachers. Preaching was (is) the core business of these mendicants.

Until the late 19th century these sermons were in fact forgotten and the sermons that were rediscovered then, have hardly received any attention. There are sermons by Thomas, however, that were never forgotten, namely the series of sermons on the Ten Commandments, the Our Father and the Hail Mary.⁸ These series concern sermons (*collationes*) preached by Thomas in Italy, presumably in Naples,⁹ in the vernacular. Unfortunately the original text of these sermons is

⁷ Writing the *Summa Theologiae* (STh) was not part of his task as magister, but he wrote it because he found that the *Sententiae* of Peter Lombard were not the best point of departure for theology any more: Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, o.c. vol. 1, 142-144. Thomas was not able to finish it and only after his death it was used as study material.

⁸ *Collationes in decem preceptis; In orationem dominicam; In salutationem angelicam*. These have been translated by Carlo Leget: *Over de Tien Geboden. Ingeleid, vertaald en geannoteerd*, Zoetermeer 1999; *Over het Onzevader en het Weesgegroot. De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd*, Zoetermeer 2000.

⁹ Apart, maybe, from the sermons on the Hail Mary.

lost. All that we have of these series is a Latin translation. And it is clear that these sermons are not only translated, but also edited. Because of this some characteristic features of the sermons have disappeared, as will be shown under point 3.¹⁰

But those serial sermons are not the sermons delivered by Thomas in the role and function of magister.

On the occasion of the edition of the first complete collection of Thomas' academic Sunday and special occasion sermons in English we direct our attention to these mainly unknown documents.¹¹ For years Professor Louis Jacques Bataillon o.p. researched into Thomas' academic sermons. He has been the unrivalled expert in this field. By his courtesy I received the first typed version of these texts, so that a first complete English translation could be published, albeit without the Latin texts. For, these are still in the process of editing by the *Commissio Leonina*. Thanks to the kindness of Professor Bataillon we can now become more acquainted with Thomas and an, until now almost unknown part of his academic work. To him I am most grateful for this. Louis Jacques Bataillon o.p.

¹⁰ Sermons of St. Bernardino of Sienna O.F.M. (1380-1444) happen to have survived as translated Latin texts as well as in the vernacular. Bernardino did not preach for an academic audience. His sermons spread and were subsequently translated, because he had become very influential and controversial. The comparison between texts shows that in many instances the Latin text does not quite match the original sermon preached (cf. Emily Michelson, Bernardino of Siena Visualizes the Name of God, in: Georgiana Donavin, Cary J. Nederman, and Richard Utz (eds.), *Speculum Sermonis: Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, Turnhout 2004, 157-79. Since most sermons from the Early, High and Late Middle Ages are only handed down in a Latin translation, the study of this genre is tremendously complicated.

¹¹ Thomas Aquinas, *The Academic Sermons*, Translated by Mark-Robin Hoogland c.p. (The Fathers of the Church. Medieval Continuation, vol. 11), Washington D.C. 2010.

has died in the peace of Christ on the 13th February 2009, before this English translation saw the light.

Here I would like to make the reader more acquainted with these sermons by looking into the questions, (1) where and when these sermons were given and what happened after that. (2) Next, the structure of the sermons. (3) Then some of their characteristics and (4) subjects. (5) I will conclude by taking notice of the importance of these sermons.

1. The history of Thomas' academic sermons

During the academic year there were besides the Sundays some solemnities on the occasion of which a sermon was given. It is probable that at the time when Thomas lived in Paris the preaching on Sundays took place at *Saint Jacques*, the Dominican house of studies: *coram universitate*, which means that in principle all students and teachers were present. On solemnities, when the university was closed, the preaching was done in the chapel of the Franciscan Friars Minor. Then the audience consisted of students and teachers of the theological faculty.

In order to become magister a candidate had to meet the academic standards, of course, but he also had to deliver two *collationes* (sermons) or a *sermo* (morning sermon) and a *collatio in sero* (evening sermon). A magister had to preach regularly before the university. Thus Thomas preached as a magister several times a year.

Magisters and bachelors took turns preaching. On Sundays and solemnities a sermon was given twice: a *sermo* in the morning, at the Eucharist, and at the Vespers, towards the evening, the *collatio in sero*. If the *sermo* was given by someone outside the house of his own Order, he was not obliged to give the *collatio in sero*. If he had preached in the chapel of his own house in the morning, he had to preach in the evening as well. That is how the arrangements were. Thomas'

sermons that have been handed down to us in three parts, were therefore presumably held at the Dominican house, Saint Jacques.

During the sermon a secretary wrote down what the preacher was saying, every word. No sermons in Thomas' own handwriting or schemes of his have come down to us. The secretary's report and/or a copy of it is the only thing that remained.

What happened with the written text after the Mass or Vespers, is not at all clear. The sermons delivered by Thomas in Paris are likely to be saved at first. But apparently rarely, if ever, anyone has taken another look at it. In any case, Thomas himself has never paid any attention to his sermons afterwards. Neither did he edit nor did he collect them, as for instance St. Bonaventure did. It may be the reason why Bonaventure's sermons have always been at the attention of many. Also other Dominican friars have done hardly anything with Thomas' sermons. There is only one collection of manuscripts of eleven academic sermons, brought together at a certain moment by Spanish Dominicans.¹² The 21 academic sermons edited now by the *Commissio Leonina* in Paris which have been published in an English translation, were never before brought together.

Three of these sermons were included, in an abridged or abbreviated version, in a collection of summaries and parts of sermons which were meant for Franciscan itinerant preachers. All three are Advent sermons: Sermons 03 *Abjiciamus opera* and 06 *Celum et terra*, which have been preserved as a summary, and Sermon 07 *Ecce ego mitto*, of which we only have a fragment. Almost all the other sermons in this collection are by the hand of Bonaventure.

Most of the academic sermons that stood the tooth of time were given in Paris. The Sermons 03 and 07 mentioned

¹² These manuscripts are known as Salamanca and Sevilla. They are found in the edition of Thomas' *Opera Omnia* (Vol. VI), edited by Robert Busa S.J.

above were certainly given outside Paris, respectively in Bologna and Milan. If these sermons are indeed Thomas's – they bear his name, and yet their authenticity is not absolutely sure – he may have delivered them as he was on the way from Naples or Rome to Paris. However, when exactly is not clear.¹³

Then there are another four sermons of which we suppose, on the basis of their form, that Thomas gave them in Italy. It could have been whilst he was at Orvieto, between 1261 and 1265, but it is also possible that he gave them in Naples or even Rome.

Some of Thomas' academic sermons have been copied, but there are never more than four manuscripts of a sermon. This, contrary to the serial sermons: e.g. of the ones on the Ten Commandments we know of some 150 text versions. This variety makes it very difficult to determine which one is the most authentic, because copyists could have made mistakes or even made changes in the text that could have been copied, etc. In case of the academic sermons the process of establishing which text is most accurate, is relatively easy. A number of sermons only exist in one manuscript. Though, even if there are only two text versions, they can be quite divergent. Sermon 06 *Celum et terra*, a summary, is the clearest example: the one version contains references to Aristotle, whereas these are all absent in the other.¹⁴ Moreover, the version without the

¹³ P. Mandonnet's reconstruction of Thomas' journey from Rome to Paris over land in the winter of 1268-1269 is proven to be incorrect by R.A. Gauthier, cf. Simon Tugwell, *Albert & Thomas, Selected Writings*, New York 1988, 225, 317.

¹⁴ In view of the fact that Thomas during his second Parisian period (1268-1272) wrote several commentaries on Aristotle's works, and in view of the way in which the quotes from Aristotle function in the line of reasoning, it is not unlikely that Thomas indeed quoted him in the sermon. Also in some other sermons he cites "the Philosopher". In that case the copyist must have cut Aristotle out of the text. After all, Aristotle was controversial in those days, especially because of the Averroist interpretation of his writings that was in the ascendant

references has a third part that is missing in the other one. Because of this I decided to include both versions of Sermon 06 in the English translation: one in the text and the other one in the footnotes.

It was only in the course of the 19th century that some of Thomas' academic sermons were rediscovered. In 1869 P.A. Uccelli published the Latin text of four of these sermons: 08 *Puer Iesus*, 14 *Attendite a falsis*, 17 *Lux orta* and 18 *Germinet terra*. Twelve years earlier Uccelli had published the *Summa contra Gentiles*. He clearly had experienced difficulties reading Thomas' handwriting; the text contained many mistakes. Likewise he had had problems deciphering the manuscripts of the sermons. This is not surprising, since the secretaries wrote along as Thomas preached and thus their hand was not all too legible. The typed up versions of the Sermons 08, 14 and 17 issued by J.B. Raulx in 1881 were more reliable.

The collection published by Raulx consisted of ten sermons. It contained six sermons that later on came out not to be Thomas's. Raulx had not included Sermon 18, but he had admitted Sermon 10 *Petite et accipietis*. Until today the authenticity of this sermon is doubtful. Here we touch upon the problem of pseudepigraphy.

Pseudepigraphy was not an unknown phenomenon in the 13th century. Thus writings gained more authority.¹⁵ So, although Thomas himself did not really bother about his occasional sermons after he had delivered them, there are quite many sermons around that are ascribed to Thomas and even bear his name. In 1873 a book was published by John Ashley

amongst philosophers. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, o.c. vol. 1, 7, 38-41.

¹⁵ Thus we see in Thomas' writings how great the authority is of an unknown Christian author from the 5th century who wrote under the name of "Dionysius the Areopagite", who is mentioned in Acts 17:34. Nowadays he is referred to as Pseudo-Dionysius.

which contained an English translation of a whole collection of schemes and summaries of sermons which were allegedly Thomas's. This book has been reissued in 1996. However, it has come out that none of these are in fact Thomas' sermons.

As for Sermon 10 – not a summary, but a complete sermon in three parts – it is rather complicated to ascertain whether it was delivered by Thomas or not. For, two independent sources from Thomas' time ascribe this sermon to him. For this reason Sermon 10 is included in this collection by Professor Bataillon. Questions about its authenticity rise on the basis of the atmosphere it breathes, its style as well as the content. The sermon is on prayer, but what is said in the sermon is at odds with what Thomas says elsewhere on this subject.¹⁶

There are also doubts about the authenticity of some other sermons.¹⁷ Since I do not have all the information needed in order to cut the knot, I follow Bataillon's insights. Nevertheless, there are some remarkable elements in this regard. For example, the Latin of Sermon 20 *Beata gens* – on the Feast of All Saints – and Sermon 21 *Beatus vir* – on Saint Martin – is notably more simple than in the other sermons. An explanation could be that these are earlier sermons and that Thomas' preaching Latin developed over the years. The structure of Sermon 17 *Lux orta* on the occasion of the Birth of the Blessed Virgin Mary is remarkably different from the structure in the other sermons. But maybe Thomas' Marian devotion inspired him to a greater creativity.

A handicap at establishing the authenticity of the sermons is the dating. Only in a few cases we can be sure when the sermon was given. Because of this the sermons cannot be

¹⁶ Especially in *STh* II-II, q. 83.

¹⁷ It is quite probable, but not absolutely certain that the following sermons are Thomas's: 03 *Abjiciamus opera*, 06 *Celum et terra*, 07 *Ecce ego mitto*, 13 *Homo quidam fecit*, 17 *Lux orta*, 18 *Germinet terra*, 19 *Beati qui habitant*, 20 *Beata gens* and 21 *Beatus vir*.

put in a chronological order. Therefore the *Commissio Leonina* has ordered and numbered them consecutively according to the liturgical year: from Advent to Saint Martin.

2. The structure of the sermons

As for the composition and form Thomas' sermons do not differ from the sermons of his contemporaries. Thomas knew and made use of the *artes praedicandi*, handbooks on how to preach that were widely spread and commonly used in the Scholastic era.¹⁸ Consequently, on these grounds their authenticity cannot be affirmed or denied.

How then are the sermons structured? Eleven of the 20 sermons are in three parts:¹⁹ a *Prothema*, a *Sermo* and a *Collatio in sero*. Two sermons consist of only a *Prothema* and a *Sermo*: Advent Sermon 04 *Osanna filio David* and Sermon 16 *Inueni David*, on Saint Nicolas. It cannot readily be deduced from the *Sermo* whether Thomas also delivered the *Collatio in sero* and that this part is lost or that it was delivered by someone else. Four of the sermons consist of a *Sermo* only: Advent Sermons 01 *Veniet desideratus* and 02 *Lauda et letare*, *Sermo* 12 *Seraphim stabant* for the Feast of the Trinity, and *Sermo* 19 *Beati qui habitant* for the Feast of All Saints. Mainly because of their variant form it is assumed that these four were given in Italy,²⁰ also for friars and students— after all, these are original Latin sermons. Furthermore we have, a fragment, Advent Sermon 07, and two summaries: the Advent Sermons 03 and 06, as was mentioned above.

¹⁸ John W. O'Malley S.J., *Medieval Preaching*, in: Thomas L. Amos, Eugen A. Green, Beverly Mayne Kienzle (eds.), *De Ore Domini. Preaching and Word in the Middle Ages*, Kalamazoo Michigan 1989, 7-9.

¹⁹ Sermon 10 is left aside, because of what was said above concerning its authenticity.

²⁰ In Orvieto (1261-1265), Rome (1265-1268) or Napels (1272-1273).

The audience's attention was strained, it seems, for the sermons are rather long. When I preach and write down my sermon, it contains about 1,000 to 1,100 words. If I keep strictly to the written text, the sermon takes more or less ten minutes. In contrast, Thomas' morning sermons, delivered at the Eucharist contain usually around 2,300 words. Since Latin was for him and his audience a foreign language and there was a secretary writing everything down, he likely spoke a bit slower than someone speaking his mother tongue. Then his *Sermo* would take about 25 minutes. Most of Thomas' evening sermons are a bit shorter: around 1,700 words.

In a sermon one Bible verse is meditated upon, from different angles. The structure of the homily is generally clear, or at least systematic. The *Prothema* is the introduction to the sermon. It does not so much touch upon the theme of the sermon as such, but is rather a preliminary remark or the framework in which Thomas discusses the subject. E.g. Sermon 14 *Attendite a falsis*. The sermon is about distinguishing the wolves dressed as innocent sheep and the true sheep, after Mt 7:15-16. In the *Prothema* Thomas underlines that we need spiritual strength to prevent us from being led astray.

The *Prothema* is concluded by a prayer for help and Inspiration:

Let us ask God to enable us to say something about the progress of Christ for the honour of God and for the salvation of our souls. [Sermon 08 *Puer Iesus, Prothema*]

Mostly this prayer is not recorded in its totality: after three or four words we read "*etc.*" The secretary took the opportunity to rest for a moment. The purport is nonetheless clear: Thomas asks for God's inspiration, in order to be able to proclaim the Good News.

Indeed, without Him we cannot correctly speak. So it is not surprising that it is said in Wisdom 9:17: “Who could have known the sense” of God’s truth, “unless He had sent his Spirit from on high?” Without a sense of the truth no one could speak what is true. [Sermon 11 *Emitte Spiritum*, on Pentecost, *Prothema*]

In the *Sermo* and the *Collatio in sero* the Bible verse is then dissected and explained, but not like the Church Fathers did. They had followed the Biblical text very precisely, as a 13th century magister did in class (*legere*). Since the 12th century the sermons became more thematic: a Biblical verse or a word in it became the starting point of a reflection.

At the beginning of the *Sermo* Thomas most of the time maps out which steps he is going to take in the whole of the sermon. The *Collatio in sero* is then the continuation of the *Sermo*. Thomas may begin with a brief recapitulation. We do not find a strict distinction, but the first point made by Thomas or the whole of the *Sermo* is usually more meditative, whereas the next points or the last point of the *Collatio in sero* contain more practical instructions, aimed at a virtuous life, the neighbour or making the right choices. Thus we see in the third and last point of Sermon 09 *Exiit qui seminat* that Thomas addresses our emotional emptiness, the hardness of our hearts and our lustfulness as vices that hinder the sowing of God’s word in us.

The sermon as a whole – or sometimes the *Sermo* and the *Collatio in sero* each – consists in three or four parts and these are subsequently subdivided in three or four points: not as in classical rhetoric, but rather as thematic sections that were as for their content not necessarily related to one another. Thus the outline of the sermon remains relatively clear. Yet sometimes the subdivision is more like a puzzle. In those cases it must have been a real challenge for Thomas’ audience to follow the line of reasoning all the way through. The *Sermo* of Sermon 13 *Homo quidam fecit* beats the lot in this respect.

Of the three or four points made, the first point is discussed most extensively. In several sermons point 1 even covers the whole *Sermo*. In the second part of the sermon given during the Vespers the other points are considered, whereby point 2 receives more attention than point 3 and the last point is sometimes only aimed at in no more than one or a few sentences – as if Thomas was in a hurry to finish on time. Insofar as we know there was no time limit or guideline. Only in Sermon 20 *Beata gens* Thomas says literally at the beginning of the *Collatio in sero* that there is just a little time for this part of the sermon. The result is that the structure of the sermon is adapted on the spot: he skips one of the announced points and another point is inserted into another one.

In general every *Sermo* and *Collatio in sero* ends with an expression of the hope that we will be led by Christ to the eternal glory. Every time this final saying comes rather abruptly. The closing formula follows directly upon the discussion of the last point: no conclusion, wrapping up or reference to the beginning of the sermon. These concluding words are all of identical import and therefore can be called a formula. In almost all cases it has not been written out – after some words we read “etc.” – or it has even been left out all together.

3. Some characteristics

The first thing that catches the eye in these sermons, is their systematic form. They are of a clear structure, which is usually pointed out by Thomas.²¹ In the English translation the structure is pointed out by ciphers in brackets.

²¹ E.g. in the text of the very first sermon of this collection *Veniet desideratus* we see in a glance: *primo, secundo, tercio; primo, secundo, tercio; (1) primo, triplex, unus, unus, novam; quadruplex, prima, secunda, tercia, quarta; quadruplex, prima, secunda, tercia, quarta; triplici, prima, secunda, tercia; secundo, uenit Christus, item*

A second feature that could not escape our attention is that the sermons are loaded with quotations from Scripture: Sometimes the particular book of the Bible and the chapter are mentioned by Thomas, sometimes it is without an explicit reference. These quotations show that for Thomas God's word is central in the sermon; it is the focus of the proclamation. In the English texts the references are in square brackets. Often the Bible verses are only quoted in part. After a few words we read "etc.", not because this was the way in which Thomas referred to these texts, but because the secretary then had a chance to breathe, so to speak. In these instances the quotations are completed in brackets until the end of the relevant phrase. Quite a few times Thomas' indication of the book of the Bible or the chapter are incorrect or the words recorded do not occur together in one verse in the Bible. Usually we can still find what Thomas had said, but in some cases it remains uncertain.²²

In his theological works Thomas can be very dense in his formulations. Here he is at times even more compact. It occurs that he is explaining a Scripture text whilst he is quoting it, as in the citation of Wisdom 9, cited above, or e.g.:

Therefore the Lord says in Mt 21:5 and Zec 9:9: "Say to the daughter of Zion," that is, to the soul that tends towards contemplating the benefits of God through meditation: "Your king is coming for you." [Sermon 2 *Lauda et letare, Sermo 1.1*]

Thus Thomas adds words as a way of clarifying the text, but sometimes he leaves out one or a few words.

uenit, item uenit, tercio uenit, uenit ergo; (2) secundo, item, item; item, item, item; (3) tercio, primam, secunda, tercia.

²² E.g. In Sermon 11 *Emitte Spiritum* under 1.2 Thomas refers to Genesis, but I found that he is in fact quoting from a non-Biblical book called *Historia Noe*, The History of Noah.

Then there are Bible verses which play a role in the line of reasoning or to which Thomas refers, without mentioning them. In the translation these implicit references are indicated in square brackets and “cf.”.

Thomas interprets the Biblical texts according to the principle “Scripture explains Scripture”. This approach of Thomas – and his contemporaries – may evoke indignation in the post-modern reader. Verses from Old and New Testament are cited randomly. Moreover, Old Testament texts are without any reluctance or further explanation related to Christ and the Blessed Virgin Mary. The ground for this practice is the belief that Christ is the fulfilment of God’s promise and the hopeful expectation of God’s people, as the Risen One himself reveals to the men of Emmaus.²³ Since Scripture is the word of God, every sentence and even every word could have a deeper meaning, also outside its direct context; it contains the mystery of God which cannot be fathomed, only approached.

The Scripture verses do not all function in the same way in Thomas’ sermons. Some determine the content as well as the structure of the sermon or a part of it. Other quotations and references rather function as underpins or as examples in an explanation.

An example of the former we find at the beginning of Sermon 21, where Thomas points out which are the steps that he is going to take:

Let us see what help the Lord grants us, so that humankind may arrive at happiness. I mention a triple help: (1) first, God chides mankind; (2) second, He teaches us; (3) third, He takes us up. [Sermon 21 *Inueni David, Sermo*]

These three steps and how Thomas elaborates them parallel Romans 8:30. However, Thomas does not make this explicit at

²³ Luke 24:27. See also e.g. Luke 4:21 (regarding Is 61:1) and Heb 1:13 (citing Ps 110:1).

all and he only quotes this verse together with two other Scripture verses at the beginning of step 2.

An example of the latter use of Scripture by Thomas is in Sermon 04 *Osanna filio David*, on the justice of the apostles, in the context of the story of Palm Sunday:

The apostles have converted the whole world. Did they subject them to themselves? Did they seek dominion or temporal profit? Far from that. They sought nothing else than that they would be subjected to Christ. Hence they could say this: "I will not hold dominion over you, nor will my son hold dominion among you, but the Lord will rule over you" [Jgs 8:23]. The Apostle says: "not seeking glory from the people" [1Thes 2:6]. The apostles have not kept the colt for themselves, but they brought it to Christ and let Him sit on it [Mt 21:7], to designate that the converted people is subject to Christ. Someone who converts someone and seeks to subject him to himself, is not a keeper, but a thief and a robber [cf. Jn 10:1,10 Rm 14:8].

Here we see how Thomas uses Scripture in order to explain Scripture and how he sees Scripture parts connected to one another.

Concordances became more and more available in the 13th century and they were refined in the course of time: the earlier ones only referred to words, whereas in the newer versions references were made to words in their context, i.e. in their sentence. In these academic sermons we find clues that Thomas made use of a concordance in the preparation for his sermons. More than once he cites rather unknown texts and several times he quotes verses one after another that have one word in common.²⁴

²⁴ E.g. *miles*, "soldier" in Sermon 12 *Seraphim stabant* (under 2.2.3) and *miser*, "wretched" in Sermon 13 *Homo quidam fecit (Collatio in sero* paragraph 3.2).

Besides quotations from Scripture we also find quotations from the Fathers of the Church in these 20 sermons, especially Augustine (50 times). Usually it is just one pithy sentence. Therefore the long quotation of St. Bernard at the beginning of Sermon 09 *Exiit qui seminat* is remarkable. The Church Fathers are put on as authorities: not just so as to find “the” answer to a question that is raised by a Biblical text or life experience, but also in order to bring to the fore the riches of the divine wisdom that is revealed in Scripture and seen throughout creation. Different interpretations of Church Fathers are not harmonized, but stand next to each other.²⁵

Also Aristotle is cited by Thomas, as was said, not only in Sermon 06 *Celum et terra*, but in six of the sermons. He is invariably called “the Philosopher”. He too is presented as an authority: not in matters of faith, but especially concerning insights in created matters, like the virtues or even the *materia* and *forma* of the vault of heaven.²⁶ Furthermore it is interesting to see that Thomas does not mention Aristotle in Sermon 11 *Emitte Spiritum*, the sermon on Pentecost that is handed down to us, but that this whole sermon is structured along the Philosopher’s four causes.²⁷

We do not find many quotations from other sources: some verses from the liturgy of the hours (from a hymn of a responsory) on a solemnity or the commemoration of a saint. In one of the sermons we read the famous saying, which we know

²⁵ For instance in the same Sermon 09, under 2.3: Chrysostom en Jerome.

²⁶ Sermon 06 *Celum et terra*, under 1.2.

²⁷ Sermon 11 *Emitte Spiritum*, *Sermo*: “‘Send out your Spirit, and they will be created,’ etc. We can consider four things in these words, namely (1) the property of the Holy Spirit, (2) his mission, (3) the strength of the One sent, and (4) the receptive materia of this strength.”

as: “I am a man; nothing human is foreign to me.”²⁸ In the *Collatio in sero* (under 1.2.5) of Sermon 18 *Germinet terra* Thomas cites the legendary Saint Anthony’s Letter.

Thomas never wanders off, but remains close to the Scripture verse that is the subject of the sermon, and close to the Biblical stories. In these academic sermons we do not find personal experiences and relatively few examples and anecdotes. In these Thomas is always concise. Still we see that current affairs and topical issues are addressed. Thomas shows himself concerned and involved. See below, in the next section. For, Thomas is undeniably personal in his sermons. We know that Thomas was an animated preacher. During his sermons on the Ten Commandments people were moved to tears in such a way, that Thomas had to interrupt the sermon, as Thomas’ personal secretary Reginald of Piperno reports in his biography. Reading a sermon is not quite the same as hearing it and seeing the preacher, but we can certainly notice Thomas’ emotion. For instance in his denials, as we already saw: “Did they seek dominion or temporal profit? Far from that.” And further on in the same sermon: “Should therefore the abstinence in marriage precede the abstinence of virginity? Definitely not.” And: “Is this making a distinction between people? No.”²⁹ Thrice in these sermons we find the exclamation “*Karissimi/Karissime*” – most dear Brethren/Brother!³⁰ What would this address have sounded like?

²⁸ Terentius, a playwright from Carthage, 2nd century BCE (in Sermon 15, *Collatio in Sero* under 2.2: *quia homo sum, nihil a me humani alienum puto*).

²⁹ Sermon 04 *Osanna filio David* under 1.2.3: *Numquid dominium uel lucrum temporale querebant? Absit. [...] Ergo coniugalis debet precedere uirginalem? Certe non. [...] Sed numquid est hic acceptatio personarum? Non.*

³⁰ At the beginning of Sermon 06 *Celum et terra (Prothema)*, Sermon 09 *Exiit qui seminat* (under 2.2.1) and Sermon 14 *Attendite a falsis*

The reader may observe that Thomas is existentially engaged in the subject to which he draws the attention. He is committed heart and soul to help his audience to live a good life, pleasing to God and salutary for the neighbour.

If there is humour in a sermon, it is quite subtle. In the *Sermo* of Sermon 17 *Lux orta*, for instance, Thomas plays with the words *virgo* and *virga*: virgin and twig.³¹ Another example is found in Sermon 14 *Attendite a falsis* under 1.2.2, where Thomas contrasts the faithful insight of an old illiterate woman to the insight of the illustrious pagan philosopher Pithagoras; through her faith this little woman knows much more than this great and famous man. In Sermon 16 *Inueni David* Thomas is ironic when he says that it is ridiculous to demand of someone to find people on the Petit Pont; it is after all the busiest bridge in Paris over the river Seine; he would fall over people there.

These sermons are obviously spoken language. Several times the audience is addressed directly, as “you” singular and plural: “You can say...;” “You ought to know...” etc. Some sentences do not run properly or are grammatically incorrect. This should not come as a surprise, for Thomas speaks, and he speaks a foreign language, Latin, and the secretary writes it down as he speaks. There is no editing process, unless a copyist makes alterations. In the translation the anacoluthons have not been corrected.

In the footnotes of the English translation the reader finds references to Thomas’ theological works, especially his *Summa Theologiae*. One could characterize Thomas’ sermons

(under 1.2.2 (b)). We find the exclamation a fourth time, in Sermon 13 (under 2.3), where Thomas quotes Song 5:1.

³¹ In the hymn *Salve Mater fons ortorum* Mary is called *virga scala peccatorum* (twig along which sinners climb up). This hymn originates from the École de Notre-Dame in the 13th century and could have been well-known or even popular whilst Thomas was in Paris. In that case this pun is not so much a matter of sophisticated linguistic cleverness, but rather a play upon words which his hearers understood as a reference to this hymn.

as translated theology. They are spiritual-theologically reflective as well as a practical application for the here-and-now of the knowledge and wisdom concerning the Eternal One and everything in the light of the Eternal One, obtained through meditation and prayer, studies of the Scriptures and tradition and discussion. By means of these sermons Thomas puts into practice what he impresses upon his audience,³² that they should generously share their insights with the people around them, for the sake of the truth and our veracity and the well-being and salvation of everyone. These sermons are on the one hand spiritual-theologically reflective – for the sake of the truth – and on the other hand at the same time practical – for the sake of our veracity: what we know and faithfully know must be put into practice, because it is good for now *and* in view of the hereafter. Hence, Sermon 14 *Attendite a falsis* is not only a warning against wolves in the clothes of sheep, but also a call to keep yourself far from hypocrisy.

Because of these characteristics Thomas' academic sermons are remarkably accessible, contrary to the academic sermons of some of his contemporaries, who in their sermons were showing off their erudition and their high level of literacy. It is not at all necessary to be a Thomas scholar or even a theologian to understand these sermons. Thomas avoids theological terms, with two or three exceptions. For instance in his Advent sermons we find that he uses the word *persona* for signifying the divine Persons, but also in the sense of person as we do in our every day language: a human person. In the other sermons *persona* does not have a theological meaning.³³

³² Sermon 08 *Puer Iesus* (under 3.2.3) and Sermon 15 *Homo quidam erat dives* (*Collatio in sero*, under 2.2)

³³ Sermons 14 *Attendite a falsis*, 15 *Homo quidam erat dives* and 19 *Beati qui habitant*. In Sermon 01 *Veniet desideratus* Thomas uses the term *suppositum* once (under 1.1.2).

4. The subjects

The subjects of the sermons are determined or steered by the solemnity celebrated or saint commemorated on that day, or by the Biblical text itself. E.g., Genesis 1:11, on the creation of “the green plant that brings forth seed and the fruit-bearing tree that yields fruit” is the base of Sermon 18 *Germinet terra*. The *Sermo* of this sermon is held on the occasion of the Feast of the birth of the Blessed Virgin Mary. Here Thomas considers in what way Mary is like a green plant. On ordinary Sundays Thomas remains closer to the Biblical story itself. In Sermon 13 *Homo quidam fecit*, on Luke 14:16, “Someone made a great dinner and called many”, Thomas contemplates who this man is that prepared a great meal, what kind of a meal it was and how great it was. Next, in the *Collatio in sero*, he focuses on the question, who the servant is who calls the guests, who are to be called to the meal and in what way they should be called: a practical instruction for preachers and preachers to be.

Although this collection contains all of Thomas’ academic sermons, these 20 sermons are not necessarily representative, by reason of the fact that they more or less coincidentally survived. They rather give an impression of how he preached and what he preached about. Because of the variation of Sundays and solemnities we get a great insight: seven were given during Advent, one on Pentecost, one on the Feast of the Holy Trinity, five on ordinary Sundays, two because of saints (Nicolas and Martin), one and a half on the occasion of the birth of the Blessed Virgin Mary, the other half of that sermon (*the Collatio in sero*), Sermon 18 *Germinet terra*, on the Feast of the Exaltation of the Cross, and then two sermons on All Saints Day. It is not possible to mention all the subjects here, but the ones below are mentioned as noticeable examples.

The first six sermons in the collection were all given on the first Sunday of Advent, Sermon 07 *Ecce ego mitto* on the second Sunday. And yet these sermons are quite varied as for

their content. All six have another Biblical verse as their starting point. Even though four of these verses contain the verb 'to come', Thomas works it out in different ways each time. In Sermon 01 *Veniet desideratus* Thomas mentions the humility of the coming One (He descends from heaven), the reason of his coming and how this is to the benefit of God's house – God's house being the Blessed Virgin Mary, the Church on earth and the heavenly homeland. But in Sermon 04 *Osanna filio David* Thomas draws our attention to the special task of the Messiah, the special origin from which He has come – He is son of David and Son of God – and our salvation in the highest.

Sermon 08 *Puer Iesus*, for the first Sunday after Epiphany, is a meditation on Luke 2:52, on how the boy Jesus advances in age, wisdom and grace with God and the people. First Thomas briefly addresses some Christological questions (e.g. How can Jesus advance in grace, since He is full of grace by means of the hypostatic union?), but then the sermon becomes more pedagogic in character. Thomas pleads in favour of a balanced life, authenticity (live faithfully and from the heart) and he warns against deceptions (ignorance and imprudence are pitfalls). Listening, studying, answering and meditating pave the way of a man's wisdom.

We find these subjects in other sermons as well. No wonder, because these activities and the attitude that accompanies these activities characterize scholars and especially those who are called to proclaim the gospel. Thomas' audience was for a great part or completely at times made up of Dominicans, and in Paris also of Franciscans.

Likewise, other issues that are addressed in these sermons are clearly connected with the ones present in the chapel and their specific context. Here we will mention a few.

Several times Thomas conspicuously and explicitly recommends the religious life. He defends it in view of criticism, saying that a vowed religious life is preferable for

everyone who is called to live in that way over a good and virtuous life outside a religious community:

Others say: “Those who live well in the world are more praiseworthy than those in religious life. They give an example and say that a soldier who keeps guard well over a dilapidated castle for a king is more praiseworthy than a soldier who keeps guard over a strong castle.” You are deceived; you think that serving God would be in exterior acts only and not in interior acts of virtue. Yes, the principal acts are the interior virtues, like wisdom and prudence. When someone preserves chastity in religious life, that is the stronger castle. You will say that the one who shuns occasions for sinning has lesser chastity and prudence? This is certainly not true, because the Apostle says: “Everyone who trains for a match, abstains from all things” [1Corinthians 9:25]. Someone who places the treasure of a king in a dilapidated castle, even though he would be very eager to watch over it, still would not be as praiseworthy as someone who would watch over it in a strong castle, because he should be rebuked for his negligence. But if it almost cannot be in another way, then the one who watches over it in a dilapidated castle, should be praised more. We have the example of St. Agnes who preserved her chastity in prostitution. Must, therefore, people leave the monastery to preserve their chastity and will they be more praiseworthy? Certainly not, but if there is a necessity for you to leave because you must be in the world and preserve your chastity there, it will be more praiseworthy. [Sermon 04 *Osanna filio David*, under 1.2.3]

By their way of life and good reputation the relatively new Orders of mendicant friars, Dominicans and Franciscans, held a great attraction for young people, but also some magisters of

repute joined.³⁴ Tensions rose and the situation got totally out of hand. Friars were physically attacked in the street. Soldiers of the king's guard watched over Saint Jacques. Also Thomas' inaugural lecture took place under their protection, whilst from outside the protests could be heard.³⁵ On Palm Sunday, the 6th April 1259, Thomas was even interrupted during his sermon, by the beadle, of all people, who on the spot presented a booklet against the religious orders. Unfortunately this sermon of Thomas is lost.

The sermons also reflect that there were some problems inside the Orders as well. Not all the young who joined, stayed. Because of this the discussion grew whether young men should be admitted into religious life at all; would it not be better only to take men of a more advanced age? Thomas argues thrice in these sermons that young men who are called must not be refused.³⁶ When Thomas speaks of the religious life, he is enthusiastic and militant. This reflects how he was, how he saw himself and what he stood for.

But besides he often urges his listeners in general to live a virtuous life, as a good Christian: in love towards God and the neighbour, in obedience, with humility, thankfulness, fidelity, evangelical poverty etc.

After Jesus the saints are presented by Thomas as the great examples. The Blessed Virgin Mary, Nicolas, Martin and

³⁴ In 1236 the renowned Alexander of Hales, magister since 1229, joined the Franciscan Friars. Later on the Franciscans claimed, just like the Dominicans, a second chair in theology, namely for Bonaventure.

³⁵ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, o.c. vol. 1, 75-95: Roland of Cremona O.P. started teaching during the strike of 1229-30. Cf. Thomas' *Contra Impugnantes*, *De perfectione*, *Contra retrahentes*.

³⁶ Sermon 09 *Exiit qui seminat* (under 2.2 and 2.3) and 16 *Inueni Daud* (in view of St. Nicolas: ad 1.1) and 18 *Germinet terra* (in view of the Blessed Virgin Mary: under 1.2)

Andrew receive special attention.³⁷ In the two sermons on All Saints Day Thomas brings categories of saints into the limelight, with reference to the Beatitudes: the martyrs, the virgins, the poor in spirit, the pure of heart, those who work for justice and peace. Thomas shows himself to be a child of his time as he depicts them as totally perfect, as superheroes. That is how it was done those days. But in fact it becomes as such impossible to follow their example. The way in which Thomas presents Jesus growing up in Sermon 08 *Puer Iesus* and the young St. Nicolas in Sermon 16 *Inueni Daudid* for us may be a discouragement rather than an inspiration. According to Thomas St. Nicolas was from childhood on fully directed to virtuosity, faithfulness, constancy, humility etc.

In view of this the *Collatio in sero* of Sermon 21 *Beatus vir*, on St. Martin, stands out. For, here Thomas is not so much idealistic as he is critical. In this section of the sermon he addresses those who aspire a career in the Church. His instructions have by no means become outdated: going up from one state to another must be for the sake of serving God and the neighbour, it must be step by step, in answer to a calling, with humility and in accordance with one's knowledge and holiness – otherwise holding a high position is not worth anything, even vicious.³⁸

As mentioned above, along with virtuosity Thomas speaks in favour of balance. In Sermon 20 *Beata gens* (*Collatio in sero*, under 3.2.1) he distinguishes, in the footsteps of Aristotle, between a virtuous life as rightly keeping the middle and on the other hand mediocrity and tepidity. In the Sermons 04 *Osanna filio Daudid* and 09 *Exiit qui seminat* he discusses this topic as well. In these two instances he responds explicitly

³⁷ St. Andrew is mentioned at the very end of Advent Sermon 05 *Ecce rex*.

³⁸ (3) *Sed nihil valeret ascendere secundum statum nisi homo ascendat secundum meritum [...] Unde dicit Symmachus Papa: vilissimus reputandus est nisi praecellat scientia et sanctitate.*

to what a certain Jovinianus and a certain Vigilantius had enunciated in the 4th century and whose ideas took root again in the 13th century, apparently even at the university: that marriage or abstinence in marriage equals the virtue of virginity and that giving alms from one's riches is as virtuous as evangelical poverty. Thomas' reaction is that following Christ cannot but be radical, citing Jerome:

It is good to expend your means for the poor with stewardship, but it is better to give your means at once with the intention of following Christ, suffering want with Christ. [Sermon 04 *Osanna filio David*, at the very end of 1.2.3]

A radical and balanced life, that is what Thomas advocates for. A balance between body and soul is a theme in Sermon 08 *Puer Iesus*. Thomas admonishes his audience extensively – the first point in his sermon – that someone's progress of mind must keep up with his corporeal progress, otherwise things go wrong, now and in view of the hereafter. I kindly refer the readers to the study of this sermon by Rudi te Velde, contained elsewhere in this *Jaarboek*. He discusses Thomas' approach of the mystery that the fullness of wisdom was in Christ as a child in view of the Scripture text that speaks of his advance in wisdom.

The Cathars come in view clearly in the *Collatio in sero* of Sermon 13 *Homo quidam fecit*. Thomas dwells upon the question, who are to be called to the banquet prepared by God. The ones who are called in the gospel are the invited guests, the downtrodden and the strangers. With a reference to John 10:16 – where Jesus says: “I have other sheep that do not belong to this fold” – Thomas explains “strangers” as foreign peoples who never heard of Christ, then the Jews and finally the *heretici*, which includes groups like the Cathars. How should they be called? With a simple admonition, by guiding

them and urging them. Thomas advocates first for a respectful approach. However, we know that in the 13th century the kid gloves were taken off for the conversion of the Cathars. In this sermon we read that Thomas approves of the hard approach, if it is necessary for salvation of someone's soul.³⁹ He concludes by saying that it is much more difficult to convert a lapsed Christian than someone who was not a Christian before.

Another battle, in which Thomas found himself, was one between two groups of faculty scholars at the university: the theologians and the philosophers. Thomas let the philosophers have it. The controversy was mainly about the interpretation of Aristotle, whose works became available in Latin from about 1215 on. The thoughts and insights of this pagan philosopher opened up a new world to philosophers and theologians. Before Thomas came to Paris, he had already studied some of Aristotle's works. During Thomas' first period in Paris the Parisian faculty of the beaux arts received the permission to study all of Aristotle's works. It was officially forbidden before, but in actual practice this rule was not observed. In Paris Thomas saw to his dismay that Aristotle's thoughts were perceived in the interpretation of Averroes. In Thomas' view Averroes had not understood Aristotle correctly; thus philosophers had begun to hold ideas that were at odds with the Catholic faith. Thomas attacks this practice in Sermon 14 *Attendite a falsis*: we ought to teach and say what we (as faithful Christians) stand by. Thomas criticizes those philosophers who proclaim a deviating opinion without any comments and then, when they are called to account, hide themselves and declare that they only voiced what so-and-so have said. No one is allowed to cause confusion, for that is like digging a pit and not covering it, so that a calf may fall into it and drown.⁴⁰ Christians may well learn something from non-Christians, but true human knowledge and wisdom cannot be

³⁹ As he does in the *STh* II-II, q. 13.

⁴⁰ Under 1.2.2b: as an explanation of Ex 21:33-34.

incompatible with revealed truth. Ignorance leads to erring and sinning, according to Thomas.

We must say that also Thomas is not value-free either in his use of Aristotle. Consciously or unconsciously he reads him through Christian tinted glasses, so to speak and uses and adapts his sayings and insights for the explanation of the Christian faith. Without any reluctance he quotes Aristotle in six of these 20 sermons.⁴¹ A clear example is found in Sermon 19 *Beati qui habitant*: “According to the Philosopher, happiness is the perfect good.”⁴² But as for the purport of happiness: Aristotle understood happiness quite different than Thomas, namely as concerning the sublunary world.

But foremost Thomas wants to underline that a philosopher ought to know his place. A philosopher should think through earthly things and distinctions, so that he can serve the higher wisdom of the theology.⁴³ Thomas expresses this in a striking example, to which we referred above already:

Just one little old woman knows more about these things that pertain to the faith than heretofore all philosophers.⁴⁴ We read that Pythagoras first was a boxer. He heard a magister dispute on the immortality of the soul, arguing that the soul would be immortal. And he was enticed so much, that he left everything and gave himself over to the study of philosophy. But which

⁴¹ Four times in Sermon 06 *Celum et terra*, twice in Sermon 08 *Puer Iesus*, thrice in Sermon 14 *Attendite a falsis*, once in Sermon 15 *Homo quidam erat dives*, twice in Sermon 19 *Beati qui habitant* and thrice in Sermon 20 *Beata gens*.

⁴² Under 1.1.1.

⁴³ Which Thomas also clearly states in *STh* I, q. 1 a. 5 ad 2.

⁴⁴ *Vetula*: see also how Jesus presents an old woman (*vidua*) as a great example, in Luke 18:3ff and 21:2f (cf. *STh* II-II, q. 32 a. 4, 3; III, q. 79 a. 5).

old woman nowadays would not know that the soul is immortal?⁴⁵

Knowledge about God must be put into practice. Thomas compels his audience, particularly in Sermon 14 *Attendite a falsis*: our motivation ought to be pure and our outward works should correspond with our inner constitution. Thomas presses it upon the people in front of him that they are called to live an authentic life. In Sermon 17 *Lux orta* he shares the following account:

I have heard about a certain magister in theology who was magister for 25 years, and during 20 years, as he confessed on his deathbed, he had done it more because of empty glory than because of giving honour to God and the edification of the neighbour. [*Collatio in sero*, under 2.2]

The neighbour, as was said, is very much present in these sermons. The word neighbour (*proximus*) itself occurs 25 times, but in every sermon love⁴⁶ – of God and neighbour – is a central theme, just as justice. Very poignantly Thomas says in Sermon 15, on the dishonest steward, citing St. Basil, that we as good stewards are to share immaterial goods like wisdom and insights as well as the material goods that we have, with those who have less wisdom, knowledge and goods; rather than blaming God for the fact that some have an abundance and others are begging. He points out:

⁴⁵ Sermon 14 *Attendite a falsis*, under 1.2.2b In other words: anyone with faith, even if it is a little (or as little as a mustard seed), knows more than the great pagan philosophers, cf. *STh* I, q. 44 a. 2; II-II, q. 1 a. 8, 1.

⁴⁶ In the text is indicated each time which term is used by Thomas: *amor* (verb *amo*), *dilectio* (verb *diligo*) or *caritas*.

But are you not a looter by keeping for yourself the things entrusted to you to be distributed? It is the bread of the poor that you hold in your hand, the tunic of the nude which you keep in your room, the shoe of the unshod that decays in your possession, you have the silver of the needy that you have hidden underground. Regarding these things you could have given as much as your injustices are many.⁴⁷ [Sermon 15 *Homo quidam erat dives, Collatio in sero* under 2.2]

He puts this in the perspective of the hereafter and our eternal happiness, just as in Luke 16, the starting point of this sermon. Yes, Thomas is a child of his time, like anyone else, but here he sounds remarkably timeless.

Iustitia, justice, is described by Thomas as giving to everyone what is due.⁴⁸ The context of this appeal to justice is the growing riches of the rich and the growing poverty of the poor. The unemployed in the country went to the city. The cities expanded and trade flourished. The rural poverty became urban poverty: people were free now, but there was not always enough food or shelter. The evangelical poverty for which Thomas calls more than once in his sermons, was a hallmark of the mendicant friars and it was a sign of protest against this development in the society.

Finally, another salient theme is the dignity of the human person. Here I mention three striking aspects. Thomas underlines that the human being is unfinished,⁴⁹ corruptible and he fails in his duty towards God. We need God's grace in order to grow in perfection, i.e. in his likeness. Yet all in all his view of the humankind is positive. In his Pentecost sermon that

⁴⁷ This view has consequences for how we assess stealing out of necessity: *STh* II-II, q. 66 a. 7.

⁴⁸ *STh* II-II, q. 58.

⁴⁹ E.g. Sermon 12 *Seraphim stabant* (for the Feast of the Holy Trinity): under 2.1.

survived,⁵⁰ Thomas points out that man with the help of the Holy Spirit reaches his end;⁵¹ a human person can grow as a human person and be improved. The whole of the *Collatio in sero* is devoted to this subject. In his sermon on Trinity Sunday he reminds his audience that the human being has such a great dignity by reason of his likeness with God. This is clear on the basis of the special care for man which God shows and has shown throughout the history of salvation, the reward that is prepared for man in heaven and the freedom that man has, whereas non-rational beings are determined by their instincts.⁵² A beautiful passage which expresses this is found in Sermon 15:

Behold, we have the image of God carved in wood. If someone threw mud at it or spat on it, would he not be called blasphemous? Much more so the one who corrupts the image that is created in God's likeness, because much more excellent is the image of God in the soul than the image of Christ in wood. [Sermon 15 *Homo quidam erat dives*, *Sermo* under 1.1.1]

Second, the listener is addressed personally, but each person is also part of a greater whole. One of the sermons for All Saints Day begins as follows:

There is no one with a correct understanding who does not know that the community of God and the angels and people is one community. [Sermon 19 *Beati qui habitant*, opening sentence]

⁵⁰ Sermon 11 *Emitte Spiritum*. In Sermon 09 *Exiit qui seminat* under 2.2.2 Thomas refers to another Pentecost sermon which is not handed down to us.

⁵¹ In Sermon 20 *Beata gens*, on All Saints Day (*Sermo* under 1) the Holy Spirit or God's grace is not mentioned explicitly in this context.

⁵² Sermon 12 *Seraphim stabant*, under 2.2.

Subsequently Thomas quotes 1 Corinthians 1:9 and 1 John 1:7 to give it a Christological foundation. It is the image of the Church that we also find in *Lumen Gentium*.⁵³ He continues by stating that those who belong to one community help each other in order to reach the common end. Solidarity beyond borders and care for the neighbour are a focus here as well as the various ways that lead to holiness and thus to an everlasting happiness: in the light of the Beatitudes.

A third noticeable aspect is how Thomas speaks of womankind. It could actually well be repugnant to the contemporary reader, as he says:

Now, what is rare is said to be found, as in the question Proverbs 31:10: ‘A strong woman, who will find her?’ As if it says: ‘She is difficult to find,’ for a woman is by nature soft and weak. [Sermon 16 *Inueni David*, under 1.1]

This is not the subject of the sermon. His view of womankind is even not at all a theme in the sermon. Thomas says this in the context of his explanation of the meaning of the verb ‘to find.’ Here he gives an example of the way in which this verb was used. In what follows (ad 1.1) he applies this to adolescents in whom matured virtuosity is a rare find. The fact that Thomas does not enter into the matter of the strength and weakness of women any further, shows that he is speaking in keeping with a generally accepted view. This common view originates from non-Christian cultures as well as from the role of women in Scripture, especially the role of Eve in Genesis 3, read as the Fall. Thomas shows himself a child of his time here. However, if we take a closer look at Thomas’ theological works, it becomes clear that he cannot be accused of a negative view of womankind; on the contrary rather. Eve is not blamed

⁵³ LG, esp. in n.9.

by Thomas for the Fall,⁵⁴ and we do not see a reflection of Aristotle's outright negative view of womankind in his writings. Likewise we see in his sermons how Thomas speaks with esteem about Mary as a woman,⁵⁵ about the strong woman in Proverbs 31 (he acknowledges that there *are* women who are strong) and the faith of the simple, illiterate woman that surpasses by far the wisdom of all the great pagan philosophers – and there were *many* such women in the 13th century. Furthermore we see how Thomas directs attention to women who are vulnerable, as he advocates for their protection.⁵⁶ Moreover, we must not overlook that Thomas in these twenty sermons does not speak once of adulterous women, but that he speaks of adulterous men, even twice.⁵⁷

5. The importance of these sermons

Now that we have access to these academic sermons, we get a better view of St. Thomas Aquinas. With these twenty texts a genre that was for ages almost lacking is now represented. Thus we are able to gain a deeper insight in Thomas as a preacher and a teacher, as a religious friar and priest, as a believer, as a man. For these occasional or academic sermons are, unlike the serial sermons on the Creed, Our Father and Hail Mary, literal reports of the words that he spoke there and then. In a way, these sermons bring him back to life again; we can hear him preach.

⁵⁴ *STh* I-II, q. 81 a. 5. See also Thomas' balanced approach in *STh* II-II, q. 163 a. 4, and the formulations in *ScG* IV 50-52.

⁵⁵ Sermon 18 *Germinet terra*, *Sermo* under 1.1: "The Lord sought a woman through whom He would save the human race."

⁵⁶ Sermon 14 *Attendite a falsis*, under 2.1.2.

⁵⁷ Sermon 09 *Exiit qui seminat* under 2.1 and Sermon 14 *Attendite a falsis* under 1.2.3. This may not be surprising in view of his all-male audience, but it is at least noteworthy in view of the context of his day and age.

Also from a theological point of view these sermons are interesting in more than one way. Nowhere in Thomas' oeuvre do we find a similar treatment of the Holy Spirit, Mary and the Church. Furthermore, we see how preaching and studying are connected. These sermons of Friar Thomas are clearly the fruit of study and contemplation. Thus he quotes St. Gregory in Sermon 04 *Osanna filio David*.⁵⁸ Moreover, the device of the Dominicans later became: *contemplari et contemplata aliis tradere*; i.e. they are called to contemplate the mysteries of faith and life and share the fruits of this contemplation with others.

In the footnotes of the English text is indicated that the subjects in the sermons are connected with Thomas' theology. As for the content we see the correspondence. However, the way of approaching the subjects is somewhat different. These sermons are spiritual-theological texts. Here he wants to clarify some aspects of the mystery of God and humankind, not just for the sake of the truth, but foremost in order to show people how they are to live with Christ, here and now on earth and beyond.⁵⁹ Although in the sermons the thoughts are always worked out systematically, the line of thought is thematic or associative. In contrast, in his Scripture commentaries (*legere*) Thomas also explains Scripture with Scripture, but there he basically points out the meanings of the text verse by verse. Authorities, especially the Church Fathers, are explicitly mentioned and cited more often. Also in his theological works like the *Summa Theologiae* and the *Questiones Disputatae* (*disputare*) Thomas' focus is the truth, but there the point of departure is a question rather than a verse from Scripture.

With this we find that in his sermons Thomas avoids theological jargon. We hardly find any theological terms in

⁵⁸ Sermon 04 *Osanna filio David*, under 1.2: "[T]hey must draw by contemplation what they pour out by preaching, as Gregory says."

⁵⁹ Cf. how Thomas in *STh* I, q. 1 a. 4 describes *sacra doctrina* as more (but not exclusively) speculative than practical.

these texts: he translated his insights in ordinary spoken language. In this way the greatest wisdom is not only made accessible for more people but can also be put into practice by more. The fact that *praedicare* was one of the three regular tasks of a magister, makes clear that according to the opinion of that time theology was not meant to be practiced in ivory towers, but that it had to be translated for the improvement of the people's daily life with God and the neighbour. Preaching, i.e. proclaiming by making use of the available mass media of that time was an integral part of the magister's teaching.

The neighbour – so as to return to the beginning of this lecture – receives due attention in his sermons. Thomas himself may not have given the sermons much thought after he had delivered them, maybe because he thought of them as practical applications for there and then and not meant for eternity, so to speak. But for us their value is much more; they are not just an appendage of his theological work, but form an integral part of it. These sermons indicate how according to Thomas God and people, Biblical studies, theology and a lived spirituality, truth, truthfulness, well-being and salvation belong together.

GEDULD

Thomas van Aquino over het duldzame lijden van Christus

Henk J.M. Schoot

In deze bijdrage richt ik mij op de wijze waarop geduld, *patientia*, aan de orde komt in Thomas' preken en theologiseren over het lijden van Christus.¹ Omdat dit een bijdrage is aan een studiebijeenkomst die gewijd is aan de preken van Thomas, staat een aantal van die preken centraal. Maar ik zal me daartoe niet beperken, en ook de ruimere context van de andere geschriften van Thomas, en ook de ruimere achtergrond van het meer algemene spreken over de deugd van het geduld in de beschouwing betrekken. Ik begin met het noemen van drie omstandigheden die mij uitnodigden om hierover na te denken, waarna ik de achtergronden in schrift en traditie ter sprake breng. In de derde paragraaf staan de preken centraal, terwijl de vierde paragraaf de bredere achtergrond van geduld behandelt. Aan het slot trek ik enkele conclusies.

Dit onderwerp maakt deel uit van mijn onderzoek naar de soteriologie van Thomas van Aquino. Eerder heb ik gepubliceerd over de genade van Christus en de verborgen aanwezigheid van de Geest in de menswording van Christus (2011), over de nederigheid Gods (2011), over hermeneutische aspecten van de soteriologie van Thomas (2010), over goddelijke transcendentie en immanentie in Thomas'

¹ Oorspronkelijk was deze tekst een lezing voor het Thomas Instituut op 27 januari 2012, de eerste geboortedag van Ferdinand de Grijs sinds zijn overlijden op 10 augustus 2011. Zie beneden.

christologie en soteriologie (2008), en over de gekruisigde Christus als strijdpunt in de discussie met andersgelovigen (2005). Zo langzamerhand komt een boek over Thomas' soteriologie in zicht.

1. Waaron geduld?

Toen zich de goede gelegenheid voordeed om eens wat uitgebreider bij de preken van Thomas stil te staan, naar aanleiding van het verschijnen van het boek van Mark-Robin Hoogland, heb ik mezelf de vraag gesteld op welke wijze de persoon van Christus in deze preken aan de orde werd gesteld.² Al gauw drong zich daarbij één van de preken op, namelijk de preek die Thomas hield bij gelegenheid van het feest van Maria Geboorte en het feest van de Kruisverheffing. Het is de preek die is getiteld *Germinet terra*. Mij viel daarin iets op, wat mij tevoren in de christologie van Thomas nog niet zo opgevallen was. Thomas spreekt hier namelijk van een tweevoudige betekenis van het kruis, waarvan de tweede vooral van doen heeft met het voorbeeldige karakter, letterlijk, van het kruis. Dat wil zeggen dat het lijden van Christus ons tot voorbeeld strekt. Daarbij noemt Thomas tot tweemaal toe het woord 'geduld', *patientia*. Mijn onderzoek bij Thomas concentreert zich zoals gezegd op de soteriologie, de leer over de betekenis van het werk van Christus, en 'geduld' leek mij daar voorheen niet zo belangrijk voor. Totdat ik deze preek las. Ik zal het straks uitleggen.

Een tweede aanleiding voor dit onderwerp is niet gelegen in de geschriften van Thomas, maar heeft van doen met de maatschappij waarvan wij nu deel uitmaken. Geduld behoort eigenlijk niet tot mijn favoriete woordenschat. Spontaan ben ik geneigd om geduld te associëren met

² Thomas Aquinas, *The Academic Sermons*, Translated by Mark-Robin Hoogland c.p. (The Fathers of the Church. Medieval Continuation, vol. 11), Washington D.C. 2010.

volgzaamheid, braafheid, ‘stil maar wacht maar alles wordt nieuw’, geen erg positieve associaties. Toch is er meer sprake van ‘geduld’ in het debat over onze samenleving dan je misschien zou verwachten. Ons onderwijs, zo zegt de Nijmeegse psycholoog Jan Derksen, heeft meer en meer te kampen met een enorme toename van narcisme onder de jeugd.³ Narcisme kun je op veel verschillende manieren definiëren. Eén ervan is gegeven door de ondertitel van het boek: zelfverheerlijking. Jij staat niet in dienst van de wereld, maar de wereld en de ander staan ten dienste van jou. Jouw behoeften moeten onmiddellijk worden bevredigd, anders word je boos. En er is dus veel boosheid, veel ontevredenheid. Ja, zegt Jan Derksen, we frustreren onze kinderen eigenlijk te weinig, dat zouden we meer moeten doen. Het is maar een kleine stap van dit narcisme naar het maatschappelijk onbehagen dat in veel sectoren van de samenleving zich doet kennen, en ook in de politieke wereld van de afgelopen tien jaar de boventoon voert. Korte lontjes, hufterigheid, gebrek aan luistervaardigheid, gebrek aan zelfkritiek, en ja, ook onverdraagzaamheid, het heeft allemaal met elkaar te maken. Toen er bij de jaarwisseling toch weer zoveel hulpverleners door omstanders belaagd werden, verklaarde een psycholoog in de NRC dit door precies te verwijzen naar het narcisme in de samenleving.⁴ Wie zich realiseert dat de rode draad onmacht is, onmacht om met tegenspoed om te gaan, die realiseert zich onmiddellijk dat dat de omgekeerde definitie van geduld zou kunnen zijn: de vaardigheid om met tegenspoed om te gaan, je er niet door uit het veld laten slaan, terugtrekken om stappen vooruit te kunnen zetten. Gaandeweg groeide bij mij dus het besef, dat geduld eigenlijk helemaal niet alleen een onderwerp van gisteren of nog langer geleden is, maar een onderwerp van vandaag, en alle reden om daar aandacht aan te schenken.

³ Jan Derksen, *Het narcistisch ideaal. Opvoeden in een tijd van zelfverheerlijking*, Amsterdam 2009.

⁴ Heilwine Bakker, *NRC Handelsblad*, 2 januari 2012, p. 3.

Een derde aanleiding om me met geduld bezig te houden, is gelegen in het feit dat ik het afgelopen jaar bezig geweest ben met de uitgave van het tweede deel van *Onze Heer*, van Ferdinand de Grijs.⁵ In het voorwoord op dat tweede deel, een deel dat gewijd is aan het lijden, sterven en verrijzen van Onze Heer, heb ik er de aandacht op gevestigd dat de passages in het boek die gaan over het dulden van het lijden tot de meest indringende behoren. De Grijs noemt Christus regelmatig ‘de dulder’: de dulder van het lijden. Hij volgt daarin Thomas van Aquino, die regelmatig spreekt over Christus als *patiens*.⁶ En dat kun je vertalen met ‘de lijdende’, maar *patior* betekent ook ‘dulden, ondergaan, verdragen’. Dat ligt allemaal in hetzelfde betekenisveld. En toch zegt ‘dulden’ zoveel meer dan ‘lijden’. Want dulden sluit de wil van degene die lijdt in. Dat is wel het belangrijkste verschil. Hij die het lijden duldt, die laat het lijden toe, die aanvaardt het, en die geeft er bovendien een richting aan. Dulden is niet doelloos, dulden is doelgericht. Daarmee is dulden ook weer anders dan berusten. Berusten is doelloos, maar dulden bepaald niet.

Zo was het eigenlijk voor het eerst dat ik zelf de volle betekenis van het spreken over de duldende Heer ontdekte. Als ik het vaktheologisch moet uitdrukken, dan zou ik zeggen dat hier christologie en soteriologie ineen grijpen. Christologie houdt zich bezig met de persoon van Christus, en soteriologie met zijn betekenis, het werk dat hij heeft ondernomen. Als je Christus ‘de dulder’ noemt, dan spreek je over wat hij als

⁵ Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Deel 2. De gedachtenis van lijden, dood en verrijzen van Jezus Christus*, Nijmegen 2011.

⁶ Om één voorbeeld te noemen: *STh* III, q. 22 a. 2 ad 2: “Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiae, in quo non convenit cum sacrificiis Gentilium.” Men kan hier *voluntatem patientis* vertalen met ‘de wil van degene die leed’, maar beter is ‘de wil van de dulder’, juist door het vervolg: ‘die zich vrijwillig aan zijn lijden overgaf’.

persoon beleeft, maar ook over de betekenis van wat hij doet. Dulden maakt duidelijk dat het lijden dat Christus ondergaat, een lijden ten bate van zijn mensen is. Het is van belang om dat vast te stellen.

Terug nu naar De Grijs:

De gedachtenis van het dulden van de Heer begin ik, met tot mij te laten doordringen dat Jezus niet gewoon dood is gegaan zoals mensen, dieren en planten sterven. Van ouderdom, of door ziekte, of door een ongeluk. Jezus is geen natuurlijke dood gestorven. Hij is door mensen om het leven gebracht. Hij is door Zijn eigen mensen en door vreemdelingen verlaten en uit dit leven gestoten. Zijn lijden heeft hierin bestaan dat Hij dit heeft geduld. Met daarbij nog, wat het zwaarst weegt, de ervaring van Godverlatenheid. Een uiterste aan lijdelijkheid, aan gelatenheid, tekent Zijn laatste uren. Hierin heeft Hij tegelijk een opperste werkzaamheid betracht. Zijn lijden en sterven is in hoge mate Zijn eigen activiteit geweest.⁷

In deze passage wordt onmiddellijk duidelijk dat het lijden van Christus actief was, en zo dulden genoemd kan worden. De Grijs spreekt ook van duldzaamheid, lijdelijkheid en gelatenheid. Misschien is het beter om in plaats van lijdelijkheid van lijdzaamheid te spreken. Omdat – hoe moeilijk voorstelbaar ook – lijdzaamheid actief is, en lijdelijkheid niet.⁸

⁷ De Grijs, *Onze Heer 2*, o.c., 12.

⁸ In een bespreking van een passage uit de brief aan de Hebreeën noteert De Grijs een andere achtergrond van zijn interesse in het dulden, waar nu het woord ‘verduren’ klinkt: “Hij heeft door wat Hij heeft verduurd de willigheid geleerd.” (51) In een voetnoot wijst hij op de deugd van de *fortitudo*, de moed, waartoe het dulden behoort. Het belangrijkste handelen van de moed is verdragen, zo zegt hij. Thomas rekent geduld tot de cardinale deugd van moed, *fortitudo*. Moed kent twee handelingen, namelijk aanvallen en ondergaan of

Dulden is ook een woord dat naar de mening van De Grijs op meer dan op het lijden van Christus van toepassing is. Heel zijn leven staat in het teken van het dulden. Er is een relatie, natuurlijk, met de persoon van Christus die gehoor geeft aan de Vader. De Grijs schrijft:

Dit dulden heeft het hele sterfelijke leven van de verrezen Heer getekend. Steeds weer opnieuw heeft Hij gezocht zich te voegen naar wat Hem vanwege *Abba* tegemoet kwam. Gehoorzamen – dat is niet dat je je eigen wil opgeeft, maar dat je in vrijheid (dus willens en wetens) je voegt naar de wil van de Ander. Geen slavernij, geen geknecht bestaan, maar de ononderbroken gerichtheid van het vrije hart op God. Het is niet iets dat vanzelf gaat, als een automatisme. Het is evenmin verzekerd voor wie zijn kritische zin uitschakelt, integendeel. De willigheid die Jezus in zijn aardse leven heeft geleerd en vooral in Zijn laatste uren, heeft Zijn hele hart, Zijn hele ziel en ook Zijn hele verstand aangesproken. En ook Zijn hele kracht (vgl. Mc 12,30).⁹

Merkwaardig is, dat als je door het boek van De Grijs heen gaat, en zoekt naar het woord ‘geduld’, je het ook vaak

verdragen, en wel onder de dreiging van de dood. Moed kent vier delen, deugden die soms een integraal onderdeel van moed vormen, maar soms, wanneer er sprake is van andere omstandigheden dan doodsdreiging, eraan verbonden zijn als een ondergeschikte deugd. Aanvallen, de ene handeling van moed, kent als delen vertrouwen en *magnificentia*. *Patientia* hoort samen met de vasthoudendheid bij het ondergaan. Vasthoudendheid zorgt ervoor dat men door lijden niet zo vermoeid raakt dat men opgeeft, de moed laat zakken. En geduld voorkomt dat de mens in het zicht van dreigende tegenspoed door verdriet wordt gebroken en ten val komt. Hier doet Thomas een beroep op de definitie die Cicero aan de traditie heeft meegegeven, zie beneden.

⁹ De Grijs, *Onze Heer 2*, o.c., 51-52.

tegenkomt toegepast niet op Christus, maar op de ik-figuur, op degene die nadenkt over zijn geloof. Geduldig luisteren, geduldig vragen, geduldig denken. Het dulden van Christus roept het dulden van de theoloog en de gelovige op. Het is een natuurlijke relatie tussen die twee, en heeft nog niets van het intense verbinden van mijn lijden met het lijden van Christus. Nee, het is simpelweg dat geduld geduld oproept. Dat is ook wel van belang om dat vast te houden. Dulden heeft ook met ‘wachten’ te maken.

De godsklacht van Jezus is de menselijke klacht van de Zoon van God. Het is de klacht van Degene die alles heeft uitgehouden, uitgestaan en dat heeft gewild, Zijn ziel uitstaand naar God toe. Gehoorzaam en vasthoudend, nooit zich mengend in de angsten en de zonden en de gewelddadigheden van de mensen, nooit tegenweer biedend. Maar *wachtend* op de komst van het Godsrijk, duldend, uithoudend, gehoorzaam: daarin zich voortdurend gevend aan de Vader. Afzien van zichzelf, opdat ten minste één mens-uit-de-mensen tot stervens toe gericht zou blijven op God. Tot de grens bereikt was. Geschokt tot het uiterste stierf Hij aan deze godverlatenheid.¹⁰

Dulden is wachten, en wachten is wachten op de komst van het Koninkrijk Gods. Dulden is dus verbonden met de verkondiging van dat Koninkrijk Gods – actief.

De Grijs legt ook een verband tussen de duldzaamheid van Christus en het spreken over zijn lijden en sterven als een offer en als een daad van liefde.

Zowel Zijn duldzaamheid [...] als Zijn actieve doen [...] bestaat in de gave van zichzelf aan de Vader. Hij offert niet iets, niet het een of ander, om als het ware Zijn plaats in te nemen zoals bij de offers tot dan toe. Maar Hij geeft alles wat Hij had, heeft gewild, heeft

¹⁰ Ibid., 70.

ervaren en alles wat Hij is. “Geen groter liefde kan iemand hebben dan deze, dat hij zijn leven geeft voor zijn vrienden” (Jo 15,12-15).¹¹

Veel van wat De Grijs zegt, vat hij samen met het beeld van de Icoon van het sluimerloze oog (blz. 124-128). Het is de icoon waarop Christus die overleden is, wordt afgebeeld met één open oog. Het duidt volgens De Grijs op de waakzaamheid, op het geduld van Christus. Hij is niet zomaar dood, maar op gesluerde wijze maakt de icoon duidelijk dat hij ontledigd is; het is het dieptepunt van de ontleding van de Verrezen Heer. Zelfs in de dood wacht de Waker.

2. Associaties, begripsbepaling, schrift en traditie

Geduld hoort thuis in een breed betekenisveld. Tot dit veld horen woorden als lijdzaamheid, verdraagzaamheid, lijdelijkheid, volharding, doorzettingsvermogen, inschikkelijkheid en toegevendheid.¹² Het woord ‘dulden’ heeft te maken met dragen, ondersteunen, ondergaan, lijden, verdragen, toelaten, toestaan. Uit de bespreking van het woord ‘dulden’ zoals De Grijs erover spreekt in de context van Christus, hebben we al op kunnen maken dat dulden een merkwaardige samenloop van feitelijkheid en gewilde feitelijkheid kent. Kijk maar naar hoe het woord ‘patient’ dus zowel zieke of lijder als dulder kan betekenen.

Er zijn veel uitdrukkingen waarin het woord ‘geduld’ voorkomt. Een van de mooiste die ik tegenkwam was wel: “Humor en geduld zijn kamelen waarmee je door elke woestijn

¹¹ Ibid., 85.

¹² Voor een onderzoek naar *tolerantia* bij Thomas, zie Paul van Tongeren, Thomas Aquinas on Forgiveness and Tolerance, in Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, vol. II), Leuven 1996, 59-73.

kunt trekken” (Phil Bosmans). Een gedicht van Teresa van Avila is door Taizé erg bekend geworden: “Nada te turbe”. Toen Titus Brandsma in de Tweede Wereldoorlog gevangen zat in Scheveningen, maakte hij er een Nederlandse vertaling van, waarin hij “La paciencia todo lo alcanza” vertaalde met: “Geduld overwint alles”.¹³ Die uitdrukking kennen we ook in een andere variant, en dat is “Liefde overwint alles”. Dat doet denken aan wat Paulus schrijft in de brief aan de Korinthiërs: “De liefde is geduldig [...] Alles verdraagt zij, [...] alles verduurt zij” (13,4 e.v.), *Caritas patiens est*. In de brief aan de Galaten (4,4) rekent Paulus geduld ook onder de twaalf vruchten van de Heilige Geest. Je kunt er de christen aan herkennen.

Tot het betekenisveld van geduld hoort ook: lankmoedigheid. Het is een woord dat in de H. Schrift regelmatig van God wordt gezegd. De psalmist zegt: “God, u bent mijn geduld” (Ps 71,4).¹⁴ God is lankmoedig, dat wil zeggen, dat God alsmaar doorgaat om onze zonden te verdragen en geduldig wacht totdat de mens zich bekennt tot zijn liefde. Geduld is dus een goddelijke eigenschap. Daarbij moeten we ons wel bedenken dat het op analoge manier van God wordt gezegd. Het geduld van God is juist ook ingrijpend

¹³ De eerste betekenis van ‘alcanza’ is: bereiken.

¹⁴ Zie ook Ps 9,19; Ps 62,6; Ex 34,6; Nu 14,18; Wijsheid 15,1; Ro 2,4; 9,22; Mt 18, 23-35. Wat is het verschil tussen lankmoedigheid en geduld? Lankmoedigheid is positief gericht, en geduld negatief. Daarom zijn beide niet synoniem. Geduld trotseert het negatieve verdriet, terwijl lankmoedigheid de hoop op het goede in stand probeert te houden (*STh* II-II, q. 128 a. 5). Er zijn niettemin overeenkomsten. Als het wel heel lang duurt voordat het goede in zicht komt, en het zelfs lang uitgesteld wordt, dan wordt het wel iets, wat moeilijk is om te dragen. Uitstel kan ook voor bedroefdheid zorgen, waar je geduld voor nodig hebt. Lankmoedigheid valt uiteindelijk wel onder geduld, kijk maar beneden (noot 16) bij Cicero: *diuturna perpessio*, langdurig ondergaan.

anders dan het onze, omdat naar de klassieke interpretatie God geen lijden, geen tegenspoed kent, en er dus ook niet mee om hoeft te gaan; er is in God geen passie van het verdriet waartegen hij zich moet wapenen, want God is onlichamelijk en kent dus in die zin geen passie. Maar ondanks dat spreken we van Gods geduld, van Gods lankmoedigheid. En er zijn in de traditie heiligen en martelaren die juist in dat geduld delen. Vaak valt de naam van Job, die zich door armoede en tegenslag niet van de wijs liet brengen, en de naam van David, die geduldig bleef en zijn tegenstrever Saul in de slaap niet doodde (2 Ko 16,5-12). Geduld is nauw verbonden met het martelaarschap; de martelaar zweert zijn geloof niet af, maar doorstaat zijn ultieme lijden, omdat hij zijn hoop en vertrouwen in Christus heeft gesteld. Om deze reden wordt geduld ook toegeschreven aan de profeten en aan Johannes de Doper.¹⁵ Wanneer Augustinus in conflict komt met de Pelagianen, vormt dit een belangrijk geschilpunt: hoe moet gewaardeerd worden dat er onder de Pelagianen mensen zijn, die bereid zijn om voor hun geloof te sterven? Kun je daar met recht van geduld spreken?

Tertullianus, Cyprianus en Augustinus hebben alle drie nadrukkelijk over geduld geschreven, en zij hebben op hun beurt weer gebruik gemaakt van wat Cicero over dit onderwerp heeft gezegd. Voor Thomas zijn twee definities van Cicero en van Augustinus het meest bepalend. Cicero zegt: “Geduld is het vrijwillige en langdurige ondergaan van moeilijke en inspannende dingen omwille van eer of nut.”¹⁶ Augustinus

¹⁵ Uit het dossier van teksten uit de H. Schrift die over geduld gaan, moet in ieder geval Jac 5,7-11 worden genoemd, en ook Lc 21,19. Daarnaast Si 2,1-5; Spr 3,11.12; Ro 8,24; Ro 12,12; Mt 5,10; Mt 13,30; Mt 26, 49; Mk 13,13; Jo 12,5; 13,21.27.

¹⁶ “Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio.”, *De Inventione* II, 163. Het is een onderdeel van *fortitudo*, naast *magnificentia* (grootdadigheid, grootheid van de ziel, edelmoedigheid), *fiducia* en *perseverantia*. Cf. *STh* II-II, q. 128 c.

schrijft: “Menselijk geduld stelt ons in staat tegenslag met een evenwichtig gemoed te verdragen, zodat wij niet door geestelijke onevenwichtigheid het goede in de steek laten waardoor wij tot het nog betere zouden kunnen komen.”¹⁷ Ik zal hier straks nog op terug komen, maar onderstreep nu alvast de vrijwilligheid van geduld, en het feit dat geduld niet rechtstreeks op de tegenspoed gericht is, maar op de wijze waarop de mens met die tegenspoed omgaat; je kunt je erdoor laten overspoelen, waardoor je het perspectief op een betere situatie verliest, of je kunt proberen het te verdragen en dat perspectief dan wel behouden.

3. Drie passages uit twee preken

Dan kom ik nu eindelijk bij de preken. Ik zal twee passages bespreken uit de preek *Germinet terra*, en een passage uit een preek die Thomas over de geloofsbelijdenis heeft gehouden. Ik begin met die laatste.

Het gaat om preken die Thomas in de vastentijd van 1273, één jaar voor zijn overlijden, in Napels heeft gehouden, in het Napolitaans. Wanneer hij bij het geloofsartikel dat over het lijden en sterven van Christus gaat, aankomt, beklemtoont hij allereerst de grootheid van dit geloofsmysterie. De betekenis van het lijden en sterven van Christus is zó groot, dat het ons begrip te boven gaat. Thomas zegt letterlijk:

Dat Christus voor ons gestorven is, is zó moeilijk, dat ons verstand het nauwelijks kan vatten. Ja, het valt op geen enkele wijze binnen het bereik van ons verstand. Daarom zegt Baruch: “Ik zal in jullie dagen een werk verrichten, een werk dat jullie niet zullen geloven, zou iemand het jullie vertellen.” (Ha 13,41; Paulus in Antiochie). Want zo groot is de genade en de liefde van

¹⁷ “Patientia hominis [...] ea perhibetur qua aequo animo mala toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quae ad meliora perveniamus.” *De Patientia* 2. Cf. *STh* II-II, q. 136 q. 1 c.

hem voor ons, dat hij meer doet voor ons dan wij kunnen vatten. (artikel VI)¹⁸

Wat zo mooi is aan dit citaat, is dat het duidelijk maakt dat het de ontoegankelijkheid van dit geloofsartikel koppelt aan de verstandelijke aangelegenheid, het betreft verstand en wil tezamen; het is geen tekort, maar een overvloed die ons de toegang bemoeilijkt.

Vervolgens komt Thomas te spreken over het waarom van het lijden en sterven van Christus. Hij noemt twee redenen. De ene heeft te maken met de vergeving van de zonden. Het bloed van Christus reinigt ons van onze zonden. Het lijden van Christus komt voort uit een liefde en een gehoorzaamheid die groter is dan de verdeeldheid en de zonde van de mensen, waardoor de eer van de mens voor God wordt hersteld. Verzwakt door de zonde als de mens niettemin is, wordt hij voortaan bijgestaan door de kracht van de sacramenten. De sacramenten ontlenen hun kracht juist aan het lijden van Christus.

Hiermee geeft Thomas een samenvatting van wat we zijn soteriologie zouden kunnen noemen, en dan vooral het meer objectieve deel hiervan. De meer subjectieve soteriologie, althans dat lijkt zo op het oog, komt aan de orde bij de betekenis van lijden en sterven als voorbeeld, de tweede reden die Thomas noemt. Hij citeert Augustinus, die zegt dat het lijden van Christus volstaat om heel ons leven vorm te geven. Wie een volmaakt leven wil leiden, hoeft niets anders te doen dan te minachten, wat Christus minacht, en te verlangen en zoeken, wat Christus zoekt. Geen enkele deugd ontbreekt op het kruis. En dan noemt hij ze: liefde, geduld, nederigheid, gehoorzaamheid en minachting voor het aardse. Liefde, omdat

¹⁸ De tekstkritisch vastgestelde tekst, plus een vertaling, bevinden zich in Nicholas Ayo c.s.c., *The Sermon-conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, University of Notre Dame Press 1989.

er nu eenmaal ook naar zeggen van Christus zelf geen grotere liefde betoond kan worden dan door het geven van je leven. Het betekent voor ons, niet zozeer dat wij ons leven moeten geven, als wel dat het niet zwaar moet zijn, om welk kwaad dan ook voor hem uit te houden. Geduld, omdat hij zowel heel groot lijden onderging zonder dreigementen te uiten, als een lam, als ook dat lijden niet uit de weg ging, hoewel hij dat wel kon.

Telkens verwijst Thomas naar concrete passages uit het Oude of Nieuwe Testament. Dat doet hij ook, wanneer hij het lijden op het kruis als een voorbeeld van nederigheid en als voorbeeld van gehoorzaamheid beschouwt. Hij citeert Job: "Alsof jouw zaak er een van misdadigers was, zo werd je terecht". En natuurlijk Phil 2: "Hij vernederde zichzelf, gehoorzaam aan de Vader, tot de dood, de dood van het kruis". En tenslotte ook het niet hechten aan aardse dingen; niet aan kleding en rijkdom, eerbewijzen, waardigheid of genietingen. In plaats daarvan was hij naakt op het kruis, werd hij bespot en geslagen, kreeg hij een doornenkroon, en kreeg hij azijn te drinken.

Het lijden van Christus is dus een voorbeeld van liefde, van nederigheid, van gehoorzaamheid, van onthechtheid, en dus ook van geduld. Het inspireert ons hem daarin na te volgen, en dat is ook een deel van de betekenis ervan, zegt Thomas.

Ook in de preek *Germinet terra* komt Thomas in de context van het lijden van Christus tot twee maal toe te spreken over geduld.¹⁹ Waarschijnlijk is deze preek gehouden op 13

¹⁹ De titel van de preek wijst op de tekst uit Genesis 1, waarin staat dat God de aarde oproept om planten en bomen voort te brengen; zo althans staat het in de Latijnse vertaling, de Vulgaat. Een typologische lezing van deze passage betreft de groene plant op Maria, en de boom op het kruis; de vrucht die zowel Maria als de boom voortbrengt, is dezelfde: de redding door Christus. Zie ook Jo 19,25.

september, toen tijdens de eucharistieviering in de ochtend voor het laatst gepreekt werd over Maria Geboorte, en de vespers 's avonds de vespers aan de vooravond van het feest van de Kruisverheffing vormden. De ochtendpreek, ofwel de *sermo*, gaat dus over Maria, terwijl de avondpreek, ofwel de *collatio in sero*, over het kruis gaat. Dat moet op een zondag geweest zijn, want anders zou Thomas niet preken, en dat duidt op 1271.

De preek is eenvoudig, kent nauwelijks theologische terminologie, beoefent geen bijzondere eloquentie, bevat geen anekdotes. Hoogland geeft in zijn inleiding een treffend citaat van Paulus: "Het kruis van Christus moet niet van zijn betekenis (kracht) beroofd worden."²⁰ De preek mag niet afleiden, maar staat ten dienste van de zaak zelf.

In de avondpreek geeft Thomas een zeer uitgebreide interpretatie van het hout van het kruis. Volgens Thomas brengt het kruis een drievoudige vrucht voort: de vrucht van de vergeving van de zonden, de vrucht van de heiliging, waardoor een mens weer met God verzoend wordt, en ten derde de vrucht van de verheerlijking, van de hemelse werkelijkheid die door het kruis weer toegankelijk is geworden. In dat laatste opzicht is het kruis als de ladder van Jacob, die hemel en aarde verbindt.

Maar niet alleen de vruchten van het kruis zijn belangrijk. Het kruis wordt ook gesierd met voorbeelden van deugd, die door Christus op het kruis worden gegeven. Het voorbeeld van liefde, van *caritas*, omdat Christus zichzelf heeft overgegeven voor ons vanwege zijn liefde voor ons (Ga 2,20; Jo 15,13). Het voorbeeld van nederigheid, omdat hij zichzelf vernederd heeft (Phil 2,8). Ook het voorbeeld van gehoorzaamheid, omdat hij gehoorzaam was aan de Vader (*ibidem*). En, zo zegt Thomas, ook het voorbeeld vanuldzaamheid, want, en dan citeert hij uit de eerste brief van

²⁰ Hoogland, Introduction, in Thomas Aquinas, *The Academic Sermons*, o.c., p. 13, waar hij 1 Kor 1,17 citeert.

Petrus: “Hij werd gehoond en hoonde zelf niet, hij leed en dreigde niet, hij liet het oordeel over aan hem die rechtvaardig oordeelt” (1 Pe 2,23). Het kruis wordt niet alleen gesierd door voorbeelden van deugd, maar ook door woorden van wijsheid. Thomas lijkt hier meer te denken aan geloof, hoop en liefde, waarbij de plaats van de liefde wordt ingenomen door het geduld. Christus instrueert ons in ons geloof, door ons de woorden van Psalm 22 voor te houden: “Mijn God, Mijn God waarom hebt gij mij verlaten?” Daarmee leert Christus ons dat hij naar zijn menselijkheid heeft geleden, maar niet vanwege de machteloosheid van de goddelijkheid. Hij leert ons over de hoop, door de misdadiger voor te houden dat hij met hem zal zijn in het paradijs. En hij leert over het geduld, wanneer hij zegt: “Vader, vergeef hen, want zij weten niet wat zij doen.”

De conclusie is dus, dat geduld voor Thomas een belangrijke sleutel voor het kruis vormt. De wijze waarop Christus zijn lijden volbrengt, en ook sommige woorden die hij zegt, vinden hun betekenis in hun voorbeeldigheid. Ze tonen een voorbeeld van duldzaamheid. Christus betaalt niet met gelijke munt terug. Hij wordt bespot maar spot niet terug, hij wordt bedreigd, maar dreigt zelf niet. Hij verontschuldigt zijn beulen bij de Vader, want zij weten niet wat zij doen. Christus kan dit allemaal voorleven, een voorbeeld van geduld zijn, omdat hij vervuld is van genade en waarheid, zoals het Johannesevangelie zegt.²¹

²¹ In zijn *Niet het kruis maar de gekruisigde. Schets van een christelijke bevrijdingsleer* (Leuven/Amersfoort 1990), schetst de Belgische theoloog Herman-Emiel Mertens een vergelijkbare betekenis van het lijden van Christus. Hij sluit aan bij de filosoof Gabriel Marcel, aan wie hij het begrip “domestication de circonstances” ontleent. Geen aanvaarding van de onheilsituatie (uit fatalisme of stoïcisme), ook geen negatieve niet-aanvaarding (verstarring, verstijving, onmacht), maar positieve niet-aanvaarding (geen berusting, geen vervreemding, maar zelfbevestiging, vrijheidsbeleving): “Letterlijk het temmen van omstandigheden, het meester worden over of het beheersen van een situatie; de

4. De bredere achtergrond van *patientia*

De context van het spreken over Christus is dus een belangrijke gelegenheid voor Thomas' spreken over duldzaamheid. Niet alleen in de preken, maar ook in de systematische werken. Ook bijvoorbeeld in de *Summa Theologiae* zijn uitspraken aan te treffen waarin Thomas aangeeft dat de betekenis van de menswording van Christus en de betekenis van het lijden en sterven van Christus voor een belangrijk deel is gelegen in de voorbeeldigheid van zijn duldzaamheid.²² Maar één van de meest interessante aspecten van de behandeling in de *Summa* is, dat je uit de opbouw en de verdeling van de onderwerpen kunt afleiden, hoe Thomas' visie op het geduld van Christus past bij het spreken over de lankmoedigheid Gods, past bij het

wilshouding waardoor men boven de omstandigheden uitstijgt zonder deze evenwel te ontlopen.” (p. 127); “Ontzettend moet hij hebben geleden, fysiek én moreel, maar kalm en *geduldig* heeft hij – om het met de woorden van G. Marcel te zeggen –, ‘de beproeving als een onafscheidelijk deel van zichzelf behandeld, en daarmee als iets dat opgenomen en omgevormd moet worden in een scheppende ontwikkeling’.” (p. 128) Bij Mertens ontbreekt echter de ontologische dimensie van het voorbeeldkarakter van Christus' duldzaamheid.

²² *STh* III, q. 14 a. 1 c. Op de vraag waarom Christus een lichaam, dat zwakheden en gebreken kent heeft aangenomen, antwoordt Thomas met een drievoudig argument. A) om werkelijk onze zonden te dragen (en dus de straf: dood, honger, dorst); b) ten bate van het geloof in de incarnatie: hij was werkelijk mens; c) “propter exemplum patientiae, quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando.” Heb. 12,3: “Denk aan Hem die zulk een tegenstand van zondaars te verduren had; dat zal u helpen om niet uit te vallen en de moed niet op te geven.” Cf. *STh* III, q. 46 a. 3 c: waarom moest Christus lijden? Tweede gepastheidsgrond is dat Christus moest lijden om zo het voorbeeld te geven van de deugden. Cf. *STh* III, q. 48 a. 3 ad 3: “Ex parte ipsius [passio Christi] ex caritate patientis fuit sacrificium.” Cf. *STh* III, q. 51 a. 2 ad 1: “Circa mortem Christi commendantur patientia ex constantia ipsius qui mortem est passus.”

spreken over de genade, past bij het spreken over de deugd van het geduld. Om weer even theologische vaktaal te spreken: de soteriologie en de christologie worden in de *Summa* gerelateerd aan de Godsleer, de genadetheologie en de moraaltheologie.

In de moraaltheologische uiteenzetting van Thomas over *patientia* (*STh* II-II, q. 136) luidt de allereerste vraag, of geduld een deugd is. Het antwoord is bevestigend, omdat naar Thomas' inzicht geduld thuis hoort onder de morele deugden, die het goede dat de rede nastreeft beschermt tegen de druk van de *passiones*. En het is juist het geduld, dat de passie van het verdriet kan weerstaan en ervoor zorgt, dat de mens niet door verdriet overmand wordt en eraan te gronde gaat.

Geduld heeft dus in directe zin niet te maken met de tegenslag waarover een mens verdriet heeft, maar met het verdriet dat die tegenslag veroorzaakt. De geduldige mens zoekt de tegenslag niet te verwijderen, maar de gevolgen ervan in te perken. Niet de tegenslag zelf, maar het gevoelsleven van de geduldige is zagezegd het object van het geduld. De gerichtheid is dus niet uitwendig, maar juist inwendig.

Het duurde wel even voordat bij mij dit kwartje viel. Ik was erover verbaasd dat Thomas de *tristitia*, het verdriet, een grote centrale plaats toekende in zijn behandeling van het geduld. Geduld maakt je weerbaar tegen verdriet. Geduld schuift verdriet niet aan de kant, maar beteugelt het. Ik zou gedacht hebben dat het dulden vooral gedefinieerd zou worden in relatie tot het kwaad dat mensen treft en verdragen moet worden. Maar wat zou dan nog het verschil zijn tussen iemand die geduldig omgaat met de armoede die hem treft, en iemand die zo gierig is dat hij vrijwillig in armoede leeft? Dat is precies wat Thomas ter sprake brengt naar aanleiding van het tweede argument (q. 136 a. 1 ad 2). Het verschil is dat de mens die het beste maakt van zijn gedwongen armoede, daardoor juist goed wordt, en zich als mens als het ware veredelt, terwijl de arme vrek geen geduld kent, maar alleen een opmerkelijke hardheid aan de dag legt, ten opzichte van zichzelf maar ook van anderen. Hardheid is geen deugd, net zo min als

afgestomptheid, ongevoeligheid of nonchalance, maar geduld juist wel. Het verschil, zo zou je kunnen zeggen, ligt juist in de wijze waarop men met het verdriet omgaat. Wie zich ervoor afsluit of het ontkent, doet precies iets anders dan wie de treurnis toestaat maar zich er niet de wet door laat voorschrijven. Het eerste is niet goed, het tweede wel.

Aan het slot van zijn beantwoording van de vraag of geduld een deugd is, laat Thomas duidelijk blijken dat voor hem geduld ook weer geen doel in zichzelf is. Thomas citeert uit het geschrift van Augustinus over *patientia*, waar hij zegt dat geduld ervoor zorgt dat we met een evenwichtig gemoed tegenslag kunnen dragen, opdat we niet juist door een ongeduldige geest het goede verlaten waardoor we tot betere dingen zouden kunnen geraken. Om het anders te zeggen: geduld stelt ons in staat om voorbij de tegenslag toch tot voorspoed te komen. Gebrek aan geduld doet ons de moed verliezen en slaat ons het goede waarover we ondanks alles toch nog beschikken, uit handen. Geduld is dus voor Augustinus, en Thomas met hem, geen doel in zichzelf, maar een deugd die in dienst staat van uiteindelijke voorspoed, *meliora*. Op bijzondere wijze komt dit tot uiting in Thomas' antwoord op de eerste objectie. Geduld kan geen deugd zijn, zegt die objectie, omdat er in het hiernamaals geen geduld meer zal zijn. Immers, als er geen kwaad is, hoeft het ook niet meer geduld te worden. Geduld is dus niet iets volmaakts wat blijvend is. Thomas' antwoord maakt duidelijk dat precies hierom geduld geen doel in zichzelf is; het zijn de goede dingen die het oefenen in geduld bewerkt, die in de eeuwigheid bewaard zullen blijven. Het gaat dan om de zegeningen die we zullen genieten juist door geduld geoefend te hebben.²³

²³ En daar kun je overigens nu al wel veel plezier aan beleven, als je merkt dat het zin heeft om geduldig te zijn. In zoverre, en in zoverre alleen, is geduld niet alleen een deugd, maar ook een vrucht te noemen, zoals Ga 5,22 doet; *STh* II-II, q. 136 a. 1 ad 3.

Nu is het bovendien ook niet zo, dat Thomas aan geduld de allerhoogste rang onder de morele deugden verleent. Noch Gregorius de Grote deed dat, noch Augustinus. Thomas verklaart dit door te stellen dat de deugden van moed en matigheid grotere bedreigingen van het goede het hoofd bieden dan geduld. Moed tackelt de gevaren van de dood, terwijl matigheid de zintuiglijke genietingen in toom houdt. Thomas vindt dus dat de dood en de zintuiglijke genietingen in potentie een groter gevaar voor de goedheid van de mens vormen, dan tegenslag en het verdriet daarover (q. 136 a. 2).

Geduld is dan wel weer de belangrijkste deugd in het omgaan met tegenslag. Tegenspoed roept immers op de eerste plaats verdriet op, en dat is hetgeen geduld probeert te beteugelen. Maar dat verdriet kan leiden tot boosheid (wat de zachtmoedigheid regelt) en tot haat (waar de liefde aan werkt) en tot afreageren en uithalen naar mensen die dat niet verdienen (en daar ziet de gerechtigheid op). Van alle deugden die dus betrokken zijn bij tegenspoed is geduld de eerste, omdat, als je het verdriet in toom kunt houden, er geen boosheid ontstaat, of haat of afreageren. Dat is dan precies wat Jezus de leerlingen voorhoudt: bezit jullie zielen in lijdzaamheid (Lc 21, 19).²⁴ Dat wil zeggen: haal de wortel van de passies die tegenspoed oproept weg, door middel van lijdzaamheid en geduld. Door lijdzaamheid voorkom je dat je je ziel verliest aan wat haar goede gesteldheid bedreigt; integendeel, je ziel is van jou juist door geduld (q. 136 a. 2 ad 2).

Wanneer de evangelist Lucas Jezus citeert, die de leerlingen oproept hun ziel *door* lijdzaamheid te bezitten, dan staat dat in het teken van de vervolging van de leerlingen. Jezus gaat in op de komst van de mensenzoon, wanneer het Koninkrijk van God nabij zal zijn, en waarschuwt voor de rampen die daaraan vooraf zullen gaan en ook voor de

²⁴ Statenvertaling; cf. de NBV: “Red je leven door standvastigheid”; Willibrordvertaling 1995: “Als u volhardt, zult u uw leven winnen”.

mishandeling en vervolging die de leerlingen ten deel zullen vallen.²⁵

Het geduld dat hier genoemd wordt, is niet zomaar alle geduld waarmee het mindere kwaad geduld wordt om zo het grotere goed binnen te halen of te beschermen. Men kan bijvoorbeeld denken aan het slikken van bittere medicijnen die helpen om een goede gezondheid terug te krijgen (q. 136 a. 3 o.3), of aan het weerstaan aan de druk om je land te verraden, om zo je eer te behouden (q. 136 a. 3 o. 2). In beide gevallen gaat het om een natuurlijk goed (gezondheid, algemeen politiek belang), maar het geduld waar Thomas aan denkt, wordt niet voor een natuurlijk, maar voor een bovennatuurlijk goed ingezet, namelijk het goed van de genade. En die vorm van geduld, van waar geduld, is dus niet iets wat de mens op natuurlijke wijze verwerft, maar iets wat hem door God gegeven wordt. Zo leest Thomas ook Psalm 61,6: “Van Hem [d.w.z. van God] is mijn geduld afkomstig.” Hij heeft zijn liefde in mijn hart uitgestort, door de H. Geest (Ro 5,5), en die liefde van God leert mij om geduld te oefenen.²⁶

Geduld kun je wel oefenen, maar geduld, dat zich richt op de vereniging met God, is een vrucht van de liefde die ons

²⁵ De *Lexikon für Theologie und Kirche*, s.v. ‘Geduld’ (IV, 340) geeft als een communis opinio onder exegeten dat ‘geduld’ geen rol speelt in het onderricht van Jezus, met uitzondering van de parabel van de onrechtvaardige rentmeester (Mt 18,23-35). Thomas zal het daar niet mee eens zijn. Zo beschouwt hij Christus’ oproep om je vijand de andere wang toe te keren, als een voorschrift, geduld te oefenen. Zie Thomas’ commentaar op Psalm 37 (n. 9): “Deus autem maxime praecepit patientiam”.

²⁶ Commentatoren onderstrepen hoe opvallend Thomas’ opvattingen hier zijn. Nergens in zijn behandeling van de morele deugden beklemt hij zozeer de goddelijke oorsprong van een morele deugd. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Blackfriars, London and New York 1966, Vol. 42, *Courage*, Anthony Ross and P.G. Walsh, p. 199, noot a).

in genade geschonken wordt. Geduld is een geschonken geduld, of, zoals Thomas zegt, zonder genade geen geduld.

5. Conclusie

Voor Thomas is de betekenis van het lijden van Christus voor een belangrijk deel gelegen in de duldzaamheid ervan. In zijn preken vestigt hij hier volop de aandacht op, evenals in zijn systematische werken. Hij doet dat niet alleen om beter aan de weet te komen wie Christus is en wat zijn betekenis is, maar ook om te laten zien hoezeer het geduld ons verbindt met de persoon van Christus. Wie gedoopt is in zijn dood, wie deel uitmaakt van zijn lichaam, heeft ook deel aan zijn duldzame lijden. Het geduld van Christus wordt ons voorgehouden door Thomas als voorbeeld, maar dat voorbeeldige karakter ervan strekt veel verder dan het verwoorden van een morele les. Want uit kracht van de Heilige Geest deelt de mens Christus in de liefde en het geduld en de lankmoedigheid van God; en diezelfde Heilige Geest die die liefde wekt in het hart van Christus, wekt die liefde en dat geduld ook in de harten van de gelovigen. Door die genade worden de gelovigen met Christus verbonden, niet zozeer bij wijze van ideaal, of als iets om naar te streven, niet zozeer als adhortatief of imperatief, maar bij wijze van indicatief: zo is het, en je moet wegen vinden om ernaar te leven. Een mens kan het lijden alleen uithouden op grond van liefde voor wat het lijden overstijgt. Deze vorm van geduld kunnen we alleen beoefenen als we die deugd al door de H. Geest ontvangen hebben, want het is een vrucht van de genade die in Gods liefde wortelt.²⁷

²⁷ *STh* II-II, q. 184 a. 1 ad 3: “[...] ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud *Ro* 8,35: ‘Quis nos separabit a caritate Dei? Tribulatio? An Angustia?’”; *STh* II-II, q. 136 a. 3 c: “Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur: secundum illud *I. ad Cor.*, ‘Caritas patiens est.’”

JEZUS IN DE PUBERTEIT

De christologische paradox naar aanleiding van de preek *Puer Jesus*

Rudi te Velde

1. Inleiding

De titel ‘Jezus in de puberteit’ zou bij sommigen op bedenkingen kunnen stuiten. Is het wel gepast om in verband met Jezus van puberteit te spreken? Maar waarom niet?, zal men zeggen. Jezus was toch in alles behalve de zonde aan ons gelijk, dus ook in de puberteit. Jezus is volop menselijk geweest, inclusief de soms wat moeizaam verlopende groei naar volwassenheid die we de puberteit noemen. Vanwaar dan die aarzeling? Wellicht omdat wij geneigd zijn over Jezus te denken in termen van ‘mens plus’ of ‘mens plus iets meer’. Juist vanwege dat plus voel je je dan bezwaard om het min van de menselijke onvolmaaktheid aan Jezus toe te schrijven. Jezus was misschien wel gewoon menselijk, maar dan toch ‘gewoon bijzonder’, om het vroegere motto van de Vrije Universiteit aan te halen. Hoe gewoon ook, Jezus is nooit gewoon gewoon.

De groei naar volwassenheid, van kind man worden, dat is het thema van Thomas’ preek *Puer Jesus*, die in deze bijdrage centraal staat.¹ De preek gaat over het verhaal van

¹ Ik baseer mij in dit artikel op de Latijnse tekst van de preek zoals mij enkele jaren geleden beschikbaar gesteld is, via Carlos Steel uit Leuven, door pater Bataillon, bij leven lid van de Commissio Leonina. De Engelse vertaling van de preek *Puer Jesus* door Mark-Robin Hoogland C.P. is opgenomen in diens uitgave: Thomas Aquinas, *The Academic Sermons*, Translated by Mark-Robin

Jezus die op twaalfjarige leeftijd – ongeveer de leeftijd waarop joodse jongens *bar mitswa* doen – naar de tempel in Jeruzalem gaat en daar te midden van de geleerden gezeten met hen in gesprek ging. Dit gedeelte eindigt bij Lucas met de woorden: “het kind Jezus groeide op en nam toe in wijsheid en genade bij God en bij de mensen.”²

De passage “Jezus nam toe in wijsheid en genade bij God” is berucht in de exegetische traditie.³ Het betreft een lievelingstekst van Arius, die er een onderschikking van Christus, de Zoon, ten aanzien van God de Vader in las. Later werd de tekst ook vaak aangehaald door Nestorius, die het onderscheid benadrukte tussen de mens Jezus en de Zoon van God, de Logos. Het is, in de visie van Nestorius, de mens Jezus die toenam in wijsheid, niet de goddelijke Logos. Spreken over ‘toename’, ‘groei’, ‘ontwikkeling’ maakt Jezus minder en anders dan God. En daar liggen tal van problemen. De tekst is een christologisch kruitvat. Kan men van Christus zinvol beweren dat hij in wijsheid toenam; dat hij, als ieder ander mens, het vermogen had nieuwe kennis te verwerven, wijs te worden na aanvankelijke onwetendheid? In de scholastieke theologie wees men deze naar Nestorianisme riekende gedachte van vooruitgang in kennis over het algemeen af. Bonaventura, Albertus Magnus, Alexander van Hales, en vele anderen stelden dat er geen sprake kon zijn van een reële toename in kennis bij Christus. Van meet af aan zou hij geestelijk volgroeid zijn, “vol van genade en waarheid”, zoals Johannes (1,14) zegt.

Hoogland c.p. (The Fathers of the Church. Medieval Continuation, vol. 11), Washington D.C. 2010.

² Vertaald naar de Vulgaat-tekst van Lucas 2,52: “Puer Jesus proficiebat aetate et sapientia et gratia apud Deum et homines”. De Willibrord-vertaling heeft: “En met de jaren nam Jezus toe in wijsheid en welgevalligheid bij God en de mensen.”

³ Vergelijk het overzicht in Kevin Madigan, Did Jesus “progress in wisdom”? Thomas Aquinas on Luke 2:52 in ancient and high-medieval context, in *Traditio* 52 (1997), 179-200.

Aanvankelijk, in zijn commentaar op de *Sententiën*, volgt Thomas min of meer de theologische consensus van zijn tijd. Maar in het derde deel van zijn *Summa Theologiae*, ontstaan in de laatste jaren van zijn leven, herziet hij uitdrukkelijk zijn vroegere opvatting en neemt hij het standpunt in dat er wel degelijk sprake was bij Christus van een reële toename in wijsheid.

Zo'n expliciete herziening van een eerder ingenomen standpunt is interessant. Dat komt bij Thomas niet zo vaak voor. We zullen straks zien, welke argumenten Thomas ervoor aandraagt en wat dit betekent voor zijn christologie. Maar eerst zullen we aandacht schenken aan hoe Thomas de thematiek van Jezus' jongelingsjaren presenteert in de preek *Puer Jesus*.

2. De preek *Puer Jesus*

Zoals gezegd handelt de preek over de tekst uit het evangelie van Lucas: "Het kind Jezus groeide op en nam toe in wijsheid en genade bij God en bij de mensen." Hierboven heb ik deze tekst een christologisch kruitvat genoemd. Maar uit de preek blijkt dit opvallenderwijs niet. Thomas gaat alle theologische controversen uit de weg en presenteert, doorspekt van tal van Bijbelcitataten, een interessante uitleg van de tekst uit Lucas, vermoedelijk voor een gehoor van jonge studenten. In de proloog verduidelijkt hij het gezichtspunt van waaruit hij Lucas wil uitleggen. Uitgangspunt is de pedagogische strekking van het verhaal: wat Jezus doet in zijn leven houdt hij ons steeds voor ter lering die ons tot heil strekt. Aan geen enkele leeftijd ontbreekt een mogelijkheid tot heil, zeker niet die, waarop de jaren des onderscheids aanbreken. Met het oog hierop worden de jongelingsjaren van Christus aan alle jongeren ten voorbeeld gehouden, aldus Thomas. Het is met name voor jonge studenten belangrijk om nauwlettend naar Jezus te kijken en hem na te volgen als het gaat om hoe hij studeert en zich wijsheid verwerft in de tempel, gezeten te midden van de geleerden. Thomas bedoelt de preek dus niet in de eerste plaats

christologisch, maar soteriologisch: de manier waarop Christus ons de groei naar volwassenheid heeft voorgedaan bevat voor ons een weg tot heil.

Met de hem gebruikelijke systematiek onderscheidt Thomas vervolgens in de tekst van Lucas vier aspecten van Jezus' ontwikkeling, namelijk de lichamelijke groei, de toename in wijsheid, en de toename in genade, enerzijds in relatie tot God, anderzijds in relatie tot de mensen. Al deze vormen van ontwikkeling geven, aldus Thomas, aanleiding tot diepe verwondering.

Het is immers verwonderlijk dat de eeuwigheid in leeftijd toeneemt, want de Zoon van God is de eeuwigheid en is van eeuwigheid. [...] Ook is het verwonderlijk dat de Waarheid in wijsheid toeneemt, want de toename in wijsheid bestaat immers in het leren kennen van de waarheid, en Christus is de waarheid zelf. [...] En het is verwonderlijk dat de schenker van genade toeneemt in genade; en Christus is de bewerker van genade. [...] tenslotte, het is verwonderlijk dat hij die alle mensen te boven gaat bij mensen in aanzien toeneemt.⁴

Zie hier, in vier punten benoemd, de bevreedende paradox van Christus die mens en God tegelijk is. Christus neemt toe in wijsheid en genade, in relatie tot de bron die hij zelf is. Men kan zich afvragen of de uitleg die Thomas in de preek geeft van deze christologische paradox wel helemaal bevredigend is. Christus, aldus Thomas, heeft de gehele menselijke natuur aangenomen: naar het lichaam genomen is hij als kind geboren, dus nam hij in leeftijd toe en groeide op zoals kinderen dat nu eenmaal plegen te doen. Maar geestelijk was hij van meet af aan volgroeid; vanaf het begin was de zalige ziel van Christus, vanwege de eenheid met God, "vol van genade en waarheid",

⁴ Zie de in dit nummer opgenomen vertaling van *Puer Jesus*, p. 85-103.

zoals dat in Johannes 1,14 gezegd wordt. Van een reële toename in wijsheid en genade kan dus geen sprake zijn. Christus kan in geestelijk opzicht niet onvolkomen zijn in verhouding tot de maatstaf die hij zelf is.

Maar wat moet men dan aan met die zin bij Lucas: “Jezus nam toe in wijsheid en genade?” Waarom kan men niet zeggen: Jezus groeide op, hij ging naar school, hij leerde bij menselijke leermeesters, en gaandeweg ontstond zoiets als een eigen leer; volwassen geworden werd Jezus van leerling zelf leraar en verkondigde aan mensen zijn leer. Is dit niet precies wat je ziet wanneer je van buitenaf naar Jezus kijkt? Maar op deze manier scheer je wel precies langs de paradox heen en maak je het gewone te gewoon, zodat er niets meer rest wat verbazing wekt.

Hoe lost Thomas de paradox op? Op de volgende manier: je kunt zeggen dat iemand toeneemt in wijsheid, niet alleen zo dat hij meer wijsheid verwerft, maar ook wanneer hij de wijsheid die hij reeds heeft naar buiten toe manifesteert. Op deze laatste manier kan men van Jezus zeggen dat hij toenam in wijsheid, dus in de zin dat hij naar buiten toe, naar andere mensen, blijk begon te geven van zijn wijsheid, die er van meet af aan al was. Jezus had dus van kinds af aan wel de volle wijsheid, alleen gaf hij daar pas blijk van vanaf het moment dat bij jonge mensen het verstand begint door te breken. Want Jezus wilde zich aanpassen aan de normale gang van menselijke groei en ontwikkeling, om geen twijfel te zaaien aan de echtheid van zijn menselijke natuur. In alles wilde hij gelijk zijn aan mensen, en dus ging hij op twaalfjarige leeftijd naar de tempel om daar te leren en kennis op te doen.

Ik vind dit een vreemde redenering. De paradox is fascinerend: degene die verblijft in de eeuwigheid groeit en neemt toe in de tijd. Hij die de wijsheid zelve is neemt toe in wijsheid; de bron van alle genade neemt zelf toe in genade. Maar Thomas lijkt met zijn uitleg de angel uit de paradox te halen: Jezus was van meet af aan geestelijk volgroeid – “een vrouw zal een man schenken”, zo citeert hij Jeremia – maar hij

deed zich voor als een gewone jongen die naar school moest en daar blijk gaf van zijn wijsheid. Als hij zijn wijsheid had getoond op een nog jongere leeftijd, dan hadden mensen kunnen twifelen aan de echtheid van de aangenomen menselijke natuur. Jezus wilde niet de indruk wekken een ‘wonderkind’ te zijn.

Toch is dit niet het hele verhaal. De Lucas-tekst heeft, zoals gezegd, altijd veel problemen gegeven. In de theologisch-exegetische traditie heerste er vanouds verdeeldheid over de vraag of Jezus werkelijk in kennis kon toenemen. Athanasius bijvoorbeeld, in zijn kritiek op de ketterij van het Arianisme, verwierp resoluut de gedachte dat er in Jezus sprake was van een toename in kennis; volgens hem moest de passage uit Lucas gelezen worden in de zin van een toenemende manifestatie van de goddelijke wijsheid van Christus. Athanasius formuleert de paradox als een regelrechte tegenspraak: “Hoe kan de Wijsheid zelf toenemen in wijsheid?”⁵ Kerkvader Ambrosius daarentegen heeft er minder moeite mee om te spreken over Jezus’ toename in kennis, omdat in zijn theologische visie de menselijke ziel in Christus meer gewicht krijgt. Omdat er in Jezus sprake is van alle normale werkingen van de menselijke ziel, is het niet ongepast om zijn ziel een ‘toename in wijsheid’ toe te schrijven, zeker niet omdat de volmaaktheid van Christus’ *goddelijke* kennis voor Ambrosius buiten kijf stond.

Maar later, in de scholastieke theologie van de Middeleeuwen, is men strikter in de ontkenning dat er bij Jezus sprake zou zijn geweest van een reële groei in kennis. Dat werd ondubbelzinnig als teken van nestoriaans dualisme gezien. Tegen deze achtergrond wekt het verwondering, te zien dat Thomas in het late en onvoltooid gebleven derde deel van zijn *Summa Theologiae*, in tegenstelling tot zijn vroegere geschriften, expliciet de opvatting verdedigt dat er bij Jezus sprake is van het verwerven van kennis en dat daarbij een

⁵ Geciteerd bij Madigan, Did Jesus “progress in wisdom”?, o.c., 184.

toename in kennis plaats vindt. Dit betekent dat Thomas in de *Summa* de mogelijkheid van het verwerven van nieuwe kennis verdedigt die in de preek *Puer Jesus* niet aan de orde is of daar zelfs met zoveel woorden ontkend wordt.⁶ Of ziet Thomas wellicht een preek niet als de geëigende plaats om een theologische controverse uit de doeken te doen en zijn eigen standpunt daarin te herzien?

3. De kennis van Christus

De scholastieke leer omtrent de kennis van Christus (*de scientia Christi*) is uitermate complex.⁷ Het is hier niet mogelijk aan alle details en nuances recht doen, maar Thomas onderscheidt in Christus verschillende vormen van kennis. Allereerst natuurlijk de goddelijke kennis, de kennis die Christus heeft vanwege zijn goddelijke natuur. Daarnaast is er ook de kennis die Christus op grond van zijn menselijke natuur heeft, en dan moet je onderscheiden, aldus Thomas, tussen de zalige kennis, die de ziel van Christus heeft vanwege haar verbondenheid met het goddelijk Woord (*scientia beata animae Christi*), de aangeboren kennis (*scientia indita*) en de verworven kennis, de *scientia acquisita* of *experimentalis*. Met het oog op de Lucas-tekst is met name deze experimentele kennis van belang, de menselijke ervaringskennis die men opdoet door waarneming, reflectie, begripsvorming, etc. Wezenlijk voor deze ervaringskennis is, dat ze successievelijk in verloop van de tijd wordt verworven. Als het gaat om deze

⁶ Bataillon dateert de preek in de tweede Parijser periode van Thomas (1269-1272), dus eerder dan de *tertia pars*.

⁷ J.-P. Torrell, S. Thomas d'Aquin et la science du Christ: Une relecture des questions 9-12 de la 'Tertia Pars' de la Somme de Théologie, in *Saint Thomas au XXe siècle*, Paris 1994, 394-409. Zie ook H. Schoot, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on Naming Christ*, Leuven 1993, 177 e.v.

experimentele kennis in Christus, dan hebben we hier de mogelijkheid van toename in kennis.⁸

De centrale tekst in dit verband is q. 12, art. 2 van de *tertia pars*: “Of Christus vooruitgang maakte in het opzicht van de verworven of experimentele kennis?”⁹ De vraag die hier gesteld wordt is begrijpelijk tegen de achtergrond van de Lucas-tekst. Als een van de weinigen in zijn tijd beantwoordt Thomas deze vraag bevestigend. Hij verwijst daarbij in het *sed contra* naar de kerkvader Ambrosius, die vooruitgang aannam op het vlak van de menselijke wijsheid van Christus.¹⁰

Hoe verwerft de mens kennis? Dat doet hij op basis van de zintuiglijke waarneming. Thomas volgt daarbij de psychologie van het kennen zoals Aristoteles die had ontwikkeld in zijn *De anima*: Aristoteles onderscheidt tussen twee intellectuele vermogens in de ziel, een passief vermogen dat de uit de waarneming geabstraheerde keninhouden ontvangt en daardoor geactualiseerd wordt, en een zuiver actief vermogen, de *intellectus agens*, dat als taak heeft de keninhouden te abstraheren uit de zintuiglijke gegevens (*phantasmata*). Een *intellectus agens* is voor Aristoteles nodig om de overgang tussen de zintuiglijke sfeer van de waarneming naar de verstandelijke sfeer van het begrip mogelijk te maken.

Welnu, men kan volgens Thomas de werking van de *intellectus agens* Christus niet ontzeggen, want dat zou betekenen dat er bij Christus een essentiële menselijke functie ontbreekt, namelijk het vermogen om universele

⁸ De *scientia indita*, de aangeboren kennis van Christus, is van meet af aan volledig; het betreft hier kennis waardoor de kennisontvankelijkheid van de *intellectus possibilis* in Christus geheel geactualiseerd is door een van God ontvangen cognitieve *habitus*.

⁹ *STh* III, q. 12 a. 2: “*utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus profecerit.*”

¹⁰ *Ibid.*, s.c.: “*Et Ambrosius dicit quod ‘proficiebat secundum sapientiam humanam.’*” De verwijzing is naar *De incarnationis dominicae sacramento* c.7 (ML 16,872).

begripsinhouden te abstraheren uit de zintuiglijke gegevens. Zijn scholastieke tijdgenoten wilden hier niet aan omdat in hun ogen het verwerven van nieuwe kennis de onvolmaaktheid impliceert van de voorafgaande onwetendheid, en daarmee de mogelijkheid van dwaling in Christus. Zij wilden Christus meer dan menselijk maken, door hem de werking van de *intellectus agens* te ontzeggen, met als gevolg dat ze Christus minder dan menselijk maakten, want zonder de abstractie onder invloed van het actieve verstand zouden de zintuiglijke inhouden in Christus niet langer opgenomen worden in het eigen menselijke van de intellectuele kennis, maar op zintuiglijk vlak blijven liggen, vergelijkbaar met hoe dieren zintuiglijke inhouden hebben, louter passief, zonder betrokkenheid op de intellectueel-begrippelijke sfeer van de kennis. De natuurlijke en menselijke capaciteit om begrippen te vormen uit ervaring zou in Christus ongebruikt en ijdel blijven, en dat zou, aldus Thomas, *inconveniens* zijn.¹¹ Christus zou weliswaar de integrale menselijke natuur hebben, maar een wezenlijk deel ervan laat hij dan ongebruikt. Het is daarom passend de natuurlijke werking van de *intellectus agens* ook in Christus te poneren. Hieruit volgt dat we in de ziel van Christus een vorm van weten moeten aannemen die verworven wordt door abstractie uit de zintuiglijke inhouden en die om deze reden in staat is toe te nemen. Het verwerven van kenbeelden door abstractie is namelijk een cumulatief proces.¹² We kunnen dus concluderen: ‘Jezus nam toe in wijsheid’. In de modus van

¹¹ Ibid., corp.art.: “Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatis sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere.”

¹² Ibid.: “Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuit qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari: ex hoc scilicet quod intellectus agens, post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatis, poterat etiam alias abstrahere.”

de ervaring staat Jezus open naar de wereld en is in staat wat hij hoort en ziet te verwerken tot kennis en inzicht. Op deze manier ontwikkelt hij zichzelf als mens ofwel als belichaamde geest.

Thomas verdedigt de aanwezigheid van de *scientia experimentalis* in Jezus. Naast de *scientia indita* heeft hij een eigensoortige vorm van kennis die gegrond is in ervaring en verworven wordt door abstractie. Thomas dacht er ooit anders over. Aanvankelijk nam hij aan – met Bonaventura en Albertus – dat er in de ziel van Christus alleen ruimte was voor ingeboren kennis, en dat men dan kan spreken van ‘toename in kennis’ in de zin, dat de ingeboren begrippen op de inhoud van de waarneming betrokken worden.¹³ De begrippen worden in dit geval niet *verworven*, ze worden alleen ‘geactualiseerd’ in de context van de waarneming.

Dat Thomas deze positie in de *Summa* niet langer aanvaardbaar acht, heeft te maken met wat men kan noemen zijn integraal humanisme: het kan niet zo zijn dat de natuurlijke werking van de *intellectus agens*, die een wezenlijk deel is van de menselijke natuur, in Christus ontbreekt. De *intellectus agens* is het hoogste principe in de menselijke geest, op grond waarvan de mens zelf zich actualiseert tot een kennend wezen. De *intellectus agens* fundeert, modern gesproken, de menselijke autonomie: het is door dit innerlijk act-principe dat gesproken kan worden van een geestelijke *zelf*-wording, van een actualisering (groei, ontwikkeling), die niet onder leiding staat van een extern beginsel, maar zijn beginsel heeft in de geest zelf van de mens.

¹³ Ibid.: “Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est; nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum suam essentiam, sed solum per experientiam, idest per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata.” Voor Thomas’ eerdere opvatting, waar hier naar verwezen wordt, zie *In Sent.* 3, d. 14, a. 3, q. 5 ad 3; d. 18, a. 3 ad 5.

Dit is de ene kant van de zaak; de andere kant is dat het verwerven van kennis betekent, dat Christus aanvankelijk niet alles wist, en dat er dus in hem sprake was van onwetendheid. Je merkt in de verschillende teksten dat Thomas daar toch moeite mee heeft. Het behoort tot de logica van ervaringskennis dat deze allerlei lacunes vertoont; je kunt niet in alles ervaren zijn, en aan het leren komt geen einde.¹⁴ Maar bij Christus is het zo, dat hij op zekere leeftijd wel de volheid van ervaringskennis heeft verworven. Alwetendheid komt hem, volgens Thomas, niet alleen toe op grond van de ingeboren kennis, maar naar verloop van tijd, op de daarvoor geëigende leeftijd, ook op grond van de ervaringskennis.¹⁵

4. De *scientia experimentalis* en de mogelijkheid van verwondering

Wel ervaringskennis in Christus, zo hebben we gezien, maar toch niet in de onvolmaakte vorm van kennis die steeds gebrekkig blijft en aanvulling door nieuwe kennis behoeft. Wat betekent dit nu precies voor de menselijkheid van Christus? Thomas wil recht doen aan het voluit menselijke in Christus, mede door in hem de werking van de *intellectus agens* te poneren, maar tegelijk krijgt men de indruk dat het menselijke in Christus niet aan zijn eigen gebrekkigheid overgeleverd is, dus dat het een soort ‘geïdealiseerde’ menselijkheid betreft.

Iets meer licht in de kwestie hoe de ‘menselijkheid’ van Christus precies begrepen moet worden, ontstaat misschien door te kijken wat Thomas zegt over de vraag of Christus

¹⁴ Vgl. *STh* III, q. 12 a. 1 ad 1. Thomas merkt hier op dat Christus niet “expertus” was in alles, maar wel dat hij op grond van wat hij ervaren had door afleiding kennis van alles verworven heeft; ‘alles’ in de zin van alles wat men op grond van ervaring kan weten.

¹⁵ Vgl. *STh* III, q. 12 a. 2 ad 1: “Et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta aetate. Quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse *scientia et aetate*.”

zoiets als verwondering heeft gekend. Verwondering is het beginsel van de filosofie, verwondering is de erkenning van een niet-weten waaruit iedere vraag geboren wordt. Heeft Jezus nu verwondering gekend? Volgens Thomas wel.¹⁶ In Mattheus (8,10) wordt immers gezegd dat Jezus zich verwonderde over het grote geloof van de Romeinse centurion. Maar hoe is het fenomeen van verwondering te rijmen met de alwetendheid van Jezus? Je verwondert je over iets nieuws en ongewoons, dus de mogelijkheid van verwondering veronderstelt een ervaring van iets nieuws waarvan je tevoren nog geen weet had. Alwetendheid en verwondering gaan niet samen. Als Jezus het gevoel van verwondering heeft gekend, dan betekent dit dat hij in een bepaald opzicht niet alwetend was, maar open stond voor nieuwe ervaringen, dus *scientia experimentalis*. Thomas verdedigt de aanwezigheid van deze *scientia experimentalis* in Jezus, zo hebben we gezien, omdat het verwerven van kennis door ervaring behoort tot de integrale mogelijkheid van de menselijke natuur. Dus vanuit het gezichtspunt van zijn ervaringskennis moet Christus de mogelijkheid hebben van verwondering.¹⁷

Jezus kon zich dus ook verwonderen. Verwondering is iets typisch menselijks; in de verwondering laat men zich verrassen en stelt men zich vragend open voor de wereld. Jezus was bekend met het affect van de verwondering, hij wist wat het was, wat het wil zeggen zich ergens over te verwonderen.

Maar is Thomas nu ook van mening dat Jezus zich feitelijk had verwonderd, dat dit affect zich daadwerkelijk voltrokken had aan hem. Werd hij echt getroffen door het wonderlijke van het geloof van de centurion? Dit is de vraag.

¹⁶ Zie *STh* III, q. 15 a. 8 (“Utrum in Christo fuerit admiratio?”). *Quaestio* 15 is gewijd aan allerlei gebreken die mogelijkwijze aan de menselijke ziel in Christus toekomen, bv. zonde, onwetendheid, droefheid, angst, etc.

¹⁷ *Ibid.*: “Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit.”

Christus, zo formuleert Thomas het, heeft dit affect van de verwondering ‘aangenomen’ (*assumpsit*) ter onzer lering.¹⁸ Door zich over het geloof van de centurion te verwonderen wilde hij ons iets duidelijk maken, namelijk dat dat geloof ook echt iets was om zich erover te verwonderen. De verwondering dient, zo kan men zeggen, een waarheidsgebeuren, een in het licht stellen van de aard van het geloof van de centurion, om ons erover te instrueren.

Heeft Jezus dan niet echt de verwondering gevoeld, maar deed hij alsof omwille van de lering? Die indruk zou men kunnen krijgen. Toch blijkt dat niet de bedoeling te zijn. Jezus ondergaat echt het affect van de verwondering. De vraag is: wie ondergaat dat affect, wie is hier het subject? De mens in Jezus? Deze formulering suggereert evenwel een nestoriaans dualisme van mens en God in Christus. Thomas gebruikt een opvallende formulering die ons te denken geeft: Jezus heeft het affect van de verwondering ‘aangenomen’, een term die ook gebruikt wordt voor de hypostatische vereniging van de incarnatie: Gods Zoon heeft de menselijke natuur aangenomen. En zoals Jezus waarlijk menselijk is, op grond van zijn aangenomen menselijke natuur, zo voelde hij ook echte verwondering. Het kan niet de bedoeling zijn om te suggereren dat hij de verwondering simuleerde omwille van de andere mensen. Maar toch: het affect van verwondering heeft hij ‘aangenomen’, aldus Thomas. Wat betekent dit?

Ik zal aan de hand van een voorbeeld verduidelijken hoe volgens mij deze ‘aangenomen’ verwondering van Jezus begrepen moet worden. Stel een vader gaat met zijn zoontje naar een theatervoorstelling. Laten we aannemen dat de vader de voorstelling al eerder gezien heeft en dat dus niets in de voorstelling hem zal verrassen of verbazen. Wanneer nu op het toneel zich verbazingwekkende of verrassende zaken voordoen, zal de vader vermoedelijk de affectieve houding van verbazing

¹⁸ Ibid.: “Et assumpsit hunc affectum ad nostrum instructionem: ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur.”

aannemen om op deze wijze zijn zoon duidelijk te maken dat de gebeurtenis op het toneel verrassend is en vraagt om een affectieve reactie die past bij het verrassende van die gebeurtenis. Het kind zou de gebeurtenissen op het toneel wellicht niet goed kunnen inschatten wanneer het zijn vader telkens ziet gapen van verveling. Betekent dit nu dat de vader zijn verbazing simuleert? Niet noodzakelijk. Hij ziet de gebeurtenis op het toneel, en hij weet wat het is om die gebeurtenis voor het eerst te zien, om de ervaring van die gebeurtenis op te doen. Hoewel hij misschien geen spontaan gevoel van verbazing ondergaat, is hij vertrouwd met de menselijke levenspraxis van het hebben van ervaringen en het emotioneel ondergaan van betekenisvolle gebeurtenissen. Zoals Jezus heeft onze vader de mogelijkheid van *scientia experimentalis*, en ervaart hij de gebeurtenis op het toneel binnen de horizon van de experimentele kenniswijze. Hij zal dus in staat zijn die gebeurtenis te begrijpen als verbazingwekkend, vanwege een verrassende en onverwachte wending of iets dergelijks, en zal de specifieke affectieve gesteldheid die daarbij past uit ervaring kennen. Dus de man verbaast zich, niet omdat hij per se verrast is door het verrassende van de gebeurtenissen op het toneel, maar omdat hij beseft dat het om iets verrassends gaat en de daarbij passende affectieve houding wil tonen aan zijn kind.

Iets dergelijks doet zich volgens mij ook voor bij Christus. Christus verwonderde zich, staat er bij Mattheus. Die verwondering moet men niet opvatten als blijk van onwetendheid. Daar is geen sprake van.¹⁹ Christus neemt een affectieve houding aan ten aanzien van het geloof van de centurion, die instructief is voor ons. Het affect is in Christus reflexief geworden, zou men kunnen zeggen.

Maar geldt dit niet in het algemeen voor de hele manier waarop Christus de menselijke natuur leeft, ons voorleeft, en de ervaringsdimensie van de menselijke zelfverhouding – het

¹⁹ Vgl. *ibid.*, ad 1: “[...] Christus nihil ignoret [...]”

aspect van de groei en ontwikkeling, het worden tot zelf-zijn – doorleeft? Niets van het menselijke is hem vreemd, maar in Christus is het toch het Woord dat de menselijke natuur leeft.

5. Tot slot

Laten we tot slot terugkeren naar de preek *Puer Jesus*. Jezus nam toe in wijsheid en genade. We moeten ons hierdoor laten verbazen, vindt Thomas. Het gewone is hier ongewoon. De woorden van Lucas raken aan het mysterie van Christus, wat ik eerder heb genoemd de christologische paradox. In de preek benadrukt Thomas het aspect van de voorbeeldigheid van Jezus' handelen. Jezus leeft ons de menselijke natuur voor, inclusief het moment van de geestelijke groei en de weg van de studie. Zijn eigen jaren van groei en ontwikkeling houdt hij ten voorbeeld aan alle jongeren. Hij toonde zijn wijsheid op een leeftijd die daarvoor passend is, anders "hadden mensen kunnen twifelen aan de echtheid van de aangenomen menselijke natuur". En: "Hij wilde zijn wijsheid niet eerder tonen opdat zo de waarheid van de menselijke natuur in hem bevestigd zou worden en opdat hij ons de toename in wijsheid ten voorbeeld zou geven." Deze zinnen wekken bevreemding en suggereren een soort simulatie van Jezus' kant, een doen alsof. Hij simuleert in zijn handelen het echt menselijke, maar is het niet. Ik heb duidelijk willen maken dat deze indruk niet terecht is, maar dat men wellicht zou moeten spreken, analoog aan het 'aangenomen' affect van de verwondering, van een reflexief geworden menselijkheid in Christus: met een opmerkelijke soevereiniteit – dat woord valt hier te binnen – leeft en doorleeft hij de menselijke natuur; zonder voorbehoud, zonder reserve is hij aan mensen gelijk geworden.

THOMAS VAN AQUINO

SERMO PUER JESUS

Over de jonge Jezus

*De preek Puer Jesus stamt volgens pater Bataillon uit Thomas' tweede Parijser periode (1268-1272) en is gehouden op de zondag na Epifanie voor een gehoor van voornamelijk studenten. De vertaling is gebaseerd op de nog onuitgegeven Latijnse tekst van de preek die verzorgd is door wijlen pater Bataillon van de Commissio Leonina. Gezien het feit dat de preek maar door één manuscript overgeleverd is, verschilt de tekst die aan deze vertaling ten grondslag ligt maar weinig van de bestaande uitgave van de preken (zie de Latijnse tekst op www.corpusthomaticum.org). Er bestaat een Engelse vertaling van de preek door Mark-Robin Hoogland C.P., opgenomen in diens: Thomas Aquinas, *The Academic Sermons*, Translated by Mark-Robin Hoogland c.p. (The Fathers of the Church. Medieval Continuation, vol. 11), Washington D.C. 2010. Er is ook een Franse vertaling uit 2004 door Jean-Pierre Vaël (gepubliceerd op de website: <http://docteurangelique.free.fr>).*

Proloog (*prothema*)

Het kind Jezus groeide op en nam toe in wijsheid en genade bij God en bij de mensen (Lucas 2,52).

Alles wat de Heer heeft gedaan of in het vlees heeft geleden zijn heilzame leringen en voorbeelden. Daarom leest men in

Johannes 13,15: *Ik heb u een voorbeeld gegeven, opdat gij zoudt doen zoals ik gedaan heb.* En omdat aan geen enkele leeftijd een mogelijkheid van heil ontbreekt, zeker niet die waarop de jaren des onderscheid aanbreken, worden de jongelingsjaren van Christus aan alle jongeren ten voorbeeld gehouden.

Welnu, eigen aan jongeren is groei en ontwikkeling. Daarom wordt de ontwikkeling van Christus aan jongeren ten voorbeeld gehouden. Laten we om te beginnen de Heer vragen dat we iets over de ontwikkeling van Christus kunnen zeggen wat tot eer van God en tot heil van onze zielen strekt.

Eerste Deel (*Sermo*)

Het kind Jezus etc.

Wanneer we deze woorden met aandacht beschouwen, dan zien we daarin vier aspecten van Christus' ontwikkeling genoemd worden, namelijk de toename in leeftijd wat betreft het lichaam, de toename in wijsheid wat betreft het verstand, en de toename in genade in relatie tot God en ook een toename in genade in relatie tot de medemensen.

Al deze vormen van ontwikkeling zijn echt wonderbaarlijk, ja ze vervullen je met verbazing en verwondering. Het is immers verwonderlijk dat de eeuwigheid in leeftijd toeneemt, want de Zoon van God is de eeuwigheid en is van eeuwigheid. Psalm 117 [116] en Psalm 119 [118]: *in eeuwigheid, Heer, blijft uw waarheid.* Ook is het verwonderlijk dat de Waarheid in wijsheid toeneemt, want de toename in wijsheid bestaat juist in het leren kennen van de waarheid, en Christus is de Waarheid zelf. Vergelijk Johannes 14,6: *ik ben de weg, de waarheid en het leven.* Ook is het verwonderlijk dat de schenker van genade toeneemt in genade; en Christus is de bewerker van genade. Vergelijk Johannes 1,17: *genade en waarheid kwamen door Christus.* Ook is het verwonderlijk dat hij die alle mensen te boven gaat bij mensen [in aanzien]

toeneemt; mensen zouden toch eerder bij hem moeten toenemen. Vergelijk Psalm 113 [112],4: *verheven is hij boven alle volken.*

Op welke wijze dan maakt Christus in deze kwaliteiten een ontwikkeling door?

Wel, wanneer we het juist willen beschouwen, dan is de betekenis van de toename in leeftijd onmiddellijk duidelijk. De eeuwige Zoon van God wilde intreden in de tijd opdat hij in leeftijd zou kunnen toenemen. Vergelijk Jesaja 9,5: *een kind is ons geboren.* Als hij als kind geboren is, waarom zou hij dan niet groeien als een kind?

De andere aspecten van de ontwikkeling zijn moeilijker te begrijpen. Christus heeft de gehele menselijke natuur aangenomen; naar het vlees is hij als kind geboren, maar niet naar de ziel, want vanaf het begin van de ontvangenis was zijn zalige ziel, verbonden als ze was met God, vol van alle genade en waarheid. Daarom staat er in Johannes 1,14: *wij hebben zijn heerlijkheid gezien, zulk een heerlijkheid als de enige Zoon van de Vader ontvangt, vol van genade en waarheid.* Hij was vol van alle genade en waarheid omdat hij de enige Zoon is van de Vader; maar hij was vanaf het begin van de ontvangenis de enige Zoon; dus toen reeds was hij vol van genade en waarheid, en volmaakt in deugd. Vergelijk Jeremia 31,22: *een vrouw zal een man schenken,* niet qua leeftijd maar qua geestelijke volgroeiheid.

Maar wat betekent dan het toenemen in wijsheid en genade?

Men zegt van iemand dat hij toeneemt in wijsheid, niet alleen wanneer hij meer wijsheid verwerft, maar ook wanneer hij zijn wijsheid meer naar buiten toe manifesteert. Het is waar dat Christus vanaf het begin van zijn ontvangenis vol wijsheid en genade was, maar hij gaf daar niet vanaf het begin blijk van, maar pas op het tijdstip dat andere mensen dat plegen te doen. Hij nam dus in wijsheid toe, niet in zichzelf, maar wel wat betreft het effect waardoor hij in relatie tot anderen toenam.

Als hij zijn wijsheid had willen tonen in zijn zevende jaar, dan hadden mensen kunnen twifelen aan de echtheid van de aangenomen menselijke natuur. Om deze reden wilde Christus zich aan anderen aanpassen; vandaar dat de Apostel in de Brief aan de Philippenzers 2,7 zegt: *hij heeft zich van zichzelf ontdaan en de vorm van een slaaf aangenomen, aan mensen gelijk geworden*. Christus heeft zich klein gemaakt door onze kleinheid aan te nemen; om te tonen dat hij waarlijk klein was, *is hij aan mensen gelijk geworden*. Vergelijk Baruch 3,38: *op aarde is hij gezien, en met mensen is hij omgegaan*. En op het moment dat bij mensen het eerste blijk van wijsheid pleegt te verschijnen, heeft Christus voor het eerst zijn wijsheid gemanifesteerd, namelijk toen hij twaalf jaar werd; dus geleidelijk en niet plotseling wilde hij zijn wijsheid tonen opdat zo de waarheid van de menselijke natuur in hem bevestigd zou worden en opdat hij ons de toename in wijsheid ten voorbeeld zou geven.

*

Het is dus op viervoudige wijze dat Christus is toegenomen, in leeftijd, in wijsheid, in genade en in de omgang met mensen.

Laten we als eerste Christus' toename in leeftijd bespreken. Dit betreft het lichamenlijk groeien en wordt ons ten voorbeeld gehouden opdat wij, zoals hij, lichamenlijk en geestelijk mogen groeien; want de groei van het lichaam is zinloos als deze niet gepaard gaat met een groei van de ziel. Daarom wordt er ook in één zin gesproken over de groei van Christus en zijn toename in wijsheid en genade. Want als een mens geestelijk niet mee ontwikkelt met de groei van het lichaam, heeft dit vier kwalijke gevolgen: het is wanstaltig, schadelijk, het brengt last en moeite met zich mee, en het is gevaarlijk.

(1) Ten eerste, lichamenlijke groei zonder geestelijke groei leidt tot wanstaltigheid. De mens is samengesteld uit ziel en lichaam, zoals het lichaam samengesteld is uit verschillende

ledematen. Maar stel dat het ene ledemaat van het lichaam groeit terwijl de andere ledematen klein blijven, dan zou het resultaat wanstaltig zijn. Op vergelijkbare wijze is dit ook het geval wanneer iemand qua lichamelijke ontwikkeling een volwassen man is maar niet in zijn geest. Daarom zegt de Apostel, in I Korintiërs 13,11: *toen ik een kind was, dacht ik als een kind, sprak ik als een kind; nu ik een man geworden ben, heb ik het kinderlijke afgelegd*. Kinderen denken aan spelen en dergelijke.

Het is waar dat de Heer ons opdraagt te worden als kinderen. Mattheus 18,3: *Als gij niet wordt als kinderen, zult gij het koninkrijk der hemelen niet binnengaan*. Iets van het kind moeten wij dus behouden, want kinderen zijn eenvoudig en niet kwaadwillend; en iets van het kind moeten wij afwerpen, want kinderen missen wijsheid. Zo zegt de Apostel in I Korintiërs 14,20: *weest kinderen in de boosheid, maar niet in uw oordeel; weest in uw denken volwassen*. We moeten erop bedacht zijn dat we naarmate we lichamen groeien ook geestelijk vooruitgaan. Wanneer de ene voet groeit zonder dat de andere meegroeit stel je al je verwachting in de arts opdat ook de andere voet gaat groeien. Op dezelfde wijze moet iemand die lichamen groeit zijn best doen dat hij ook geestelijk groeit.

(2) Vervolgens is het schadelijk als iemand lichamen groeit maar geestelijk niet. Wanneer iemand de tijd heeft iets van grote waarde te verkrijgen, maar hij laat die tijd onbenut voorbij gaan, dan zou hij dit als een groot verlies beschouwen. Het is als een koopman in de tijd van de markt die meent veel te kunnen verdienen, of een student die meent dat het bijwonen van een les nuttig is; wanneer hij de tijd voorbij laat gaan, zal hij dat als een groot verlies beschouwen. De tijd is jou gegeven, niet voor die alledaagse zaken, maar om God en de hemelse goederen die niemand kan bevatten te winnen. Daarom zegt de Apostel, in I Cor. 2,9: *geen oog heeft gezien, geen oor heeft gehoord en in geen mensenhart is het opgekomen wat gij, God, hebt bereid voor hen die u liefhebben*.

En daarom staat in Jezus Sirach 14,14: *zorg dat uw deel van de goede tijd niet voorbijgaat*. En Salomo zegt, in Spreuken 5,9: *geef uw eer niet aan vreemden, en uw jaren niet aan de meedogenloze; anders verzadigen anderen zich aan uw krachten, en komen uw inspanningen ten goede aan een vreemd huis*.

Geef uw eer niet aan vreemden. In oorlogstijd wordt een mens eer betoond wanneer het hem gegeven is zijn vijanden te overwinnen. Dergelijke eer zal jou gegeven worden wanneer je de wereld, het vlees en de duivel zult overwinnen. Maar wanneer je de natuurlijke krachten die je gegeven zijn om de duivel te overwinnen gebruikt in dienst van de duivel, dan geef je je eer aan een vreemde. Vervolgens: geef *de jaren* van je jeugd *niet aan de meedogenloze*, dat wil zeggen aan de duivel, die meedogenloos is, want hoezeer je hem ook dient, hij zal je geen rust gunnen. Zo lezen we in Jeremia 16,13: *u zult vreemde goden dienen die u geen rust geven*. Tenslotte: *en uw inspanningen komen ten goede aan een vreemd huis*. Je zult goede werken doen wanneer je je inspant. Als je je bekeert tot de Heer, zullen die inspanningen in je huis zijn. Maar als je je niet bekeert tot de Heer, zullen je inspanningen, dat is, de goede werken, in een vreemd huis zijn, want de heiligen in het Vaderland zullen zich verheugen over je goede werken, maar jij zelf niet. Zo staat er in Openbaringen 3,11: *houdt vast wat je hebt opdat niet een ander je kroon neemt*.

(3) Ook heeft lichamelijke groei zonder dat dit samengaat met geestelijke groei veel moeite en last tot gevolg. Als je zegt: ik ben jong, ik wil in mijn jeugd spelen; wanneer ik oud ben zal ik me bekeren tot de Heer; dan zal je dat zeker grote moeite kosten. Wat een mens van jongs af aan gewend is gaat hem gemakkelijk af; zo is het voor een boer gemakkelijk op het land te arbeiden, want hij is het gewend, maar voor jou is het moeilijk. Als je gewend bent je eigen wil te doen en in zonde te leven, zul je of wanhopen over het eeuwige leven of jezelf redden door middel een zware inspanning. Daarom zegt Salomo: *wanneer je als jongeling je weg recht bewandelt, zul*

je wanneer je ouder bent niet van haar afwijken. En in Jeremia 3,27 staat: *gelukkig is de man die vanaf zijn jeugd het juk des Heren draagt.* Want deze man kan hem gemakkelijk boven zich verheffen. En daarom gaf Christus ons het voorbeeld om vanaf de jeugd goed te handelen, want toen hij twaalf jaar was nam hij toe in wijsheid.

(4) Ook is het tenslotte gevaarlijk wanneer iemand in de ontwikkeling van zijn geest achterblijft bij de groei van zijn lichaam. God eist van ieder rekenschap. Vandaar dat in het Evangelie van Mattheus 18,23 geschreven staat: *Het rijk der hemelen lijkt op een man die rekenschap vraagt aan zijn familie.* God heeft jou tijd gegeven om hem te dienen. Maar in Job 24,23 wordt gezegd: *hij gaf hem tijd, en hij verbruikte het in hoogmoed.*¹ God zal rekenschap van je eisen over de tijd. Jesaja 49,4: *en ik zei: zonder reden en ijdel heb ik mijn kracht verbruikt.* Wie zijn tijd verdoet aan onnutte zaken verbruikt zijn kracht ijdel en zonder reden. En daarom leest men vervolgens in Jesaja 49,4: *mijn oordeel is bij de Heer.* En Salomo, in Prediker 11,9: *geniet van je jeugd wanneer je jong bent. Maar besef dat de Heer je over alles rekenschap vraagt.* Is dat oordeel niet licht? Nee, want Jesaja 65,20 zegt: *een jongen van honderd jaar, dat is, een zondaar, zal vervloekt zijn.* Daarom staat er geschreven in Baruch 3,11: *gij wordt oud in het land der vreemden, gerekend wordt ge tot de bewoners van de onderwereld.* Maar hoewel gezien je verdiensten er alle reden toe is, wanhoop toch niet over Gods barmhartigheid.

*

Onze eerste zorg dient dus te zijn dat we geestelijk groeien tegelijk met de groei in leeftijd. Maar in welke zin groeit een mens geestelijk? Zeker wanneer hij toeneemt in *wijsheid en genade*. En hoewel in de tekst van het evangelie wijsheid

¹ Volgens de Vulgaat: “Dedit ei Deus locum poenitentiae, Et ille abutitur eo in superbiam.”

eerder genoemd wordt dan genade, beginnen we met te spreken over genade, want *het begin van de wijsheid, dat is de vrees des Heren* (Jezus Sirach 1,14).

Genade is iets verborgens omdat het in de ziel bestaat. Welnu, verborgen oorzaken laten zich alleen kennen door hun zichtbare gevolgen. Van alle gevolgen is er geen zo manifest als de vrede. Daarom verbindt de Apostel vrede altijd met genade: *de vruchten van de geest, vreugde, genade, vrede*. (Galaten 5,22). En wanneer iemand vrede heeft, is dit een teken dat hij genade heeft, want *er is geen vrede voor de goddelozen, zegt de Heer* (Jesaja 48,22). In Christus' toename in genade heeft God dat ook aangeduid. Want toen hij twaalf jaar was, ging hij naar de plaats van vrede, namelijk naar Jeruzalem, wat uitgelegd wordt als 'het zien van vrede'. Dus wanneer wij de jaren des onderscheid bereikt hebben, moeten we ons best doen om vrede te bereiken.

Maar velen vergissen zich, want hoewel ze denken vrede te hebben, hebben ze haar toch niet. Daarom zeiden de valse profeten: '*vrede, vrede*'; *maar er was geen vrede* (Jeremia 6,14). Om te weten wat ware vrede is, moet men beseffen dat vrede moet voldoen aan vier voorwaarden: ze moet verheven zijn, gewoon, volhardend en standvastig, en behoedzaam.

(1) Ten eerste, de vrede die van de genade komt moet verheven zijn. Want omdat de mens een tussenpositie inneemt, kan er tweeërlei vrede bestaan. Hij is namelijk gesteld tussen het vlees en de geest. Deze voeren onderling strijd, want *het vlees begeert tegen de geest, en de geest tegen het vlees* (Galaten 5, 17). De geest is verheven en het vlees laag. En in dit opzicht kan de mens op twee manieren vrede maken. Hij kan, ten eerste, zo vrede maken dat de geest instemt met het vlees. Dit is geen verheven vrede noch een waarachtige, maar een lage en bedrieglijke vrede. Zo staat er in Wijsheid 14,22: *in onwetendheid leven ze in grote strijd en de ellende die ze ondergaan noemen ze vrede*. Deze mensen verkeren in grote

strijd omdat ze de strijd van onwetendheid en de wroeging van het geweten ondergaan.

De andere vrede bestaat hierin dat het vlees instemt met de geest. En hoe ontstaat deze vrede? Zeker wanneer het vlees zich door disciplineren van het lichaam onderwerpt aan de geest. Iemand zal zeggen: ik wil zo vrede maken dat de geest zich in bepaalde dingen voegt naar het vlees, en dan zal er vrede zijn, want het vlees zal zich vervolgens onderwerpen aan de geest. Maar dit is niet mogelijk, want het vlees heeft een slaafse conditie. En naarmate je een slaaf meer toegeeft, zal hij ook brutaler worden. Vergelijk Spreuken 29,21: *als men zijn slaaf vertroetelt, dan wordt hij onhandelbaar*. En de Filosoof [Aristoteles] zegt: *de begeerte naar genot is onverzadigbaar, en bij een onverstandige vermeerdert het daadwerkelijk begeren ten zeerste de neiging*. Wie het genot van het vlees bevredigt, brengt het niet tot bedaren maar versterkt het eerder, want *wie dit water drinkt zal weer dorst krijgen* (Johannes 4,13).

Hoe moet deze vrede dan tot stand komen? Zeker door het vlees met voeten te treden. Zo staat er in Jesaja 27,4-5: *Ik ga er strijdvaardig op af en laat haar vrede met mij sluiten*. Het is om deze reden dat wij lezen dat de Heer naar Jeruzalem opging, en niet afdaalde. *Toen zijn ouders opgingen naar Jeruzalem ging hij met hen mee* (Lucas 2, 24).

(2) [De vrede moet ook volgens de gebruiken zijn.] Want sommigen willen de geest vrede laten maken met het vlees door onthouding te beoefenen, maar zij voegen zich niet naar wat gebruikelijk is. Zij willen zich onderscheiden van anderen, tegen het voorschrift in van de Heer in het Evangelie, Mattheus 6,16: *Wanneer gij vast, zet dan geen somber gezicht zoals de schijnheiligen*. In het verborgene moet de mens goede werken verrichten, maar in het openbaar moet hij als anderen doen. Vandaar het woord in Jezus Sirach 32,1: *wees in hun midden als een van hen*. Toen Augustinus te Milaan aankwam, vastten de mensen daar niet, wat wel het gebruik was in Rome en in Carthago. Zijn moeder maakte zich erg druk of ze nu

moest vasten of niet. En toen vroeg Augustinus, die nog catechumeen was, aan Ambrosius of hij moest vasten of niet. Ambrosius zei: *als je niet in opspraak wilt komen of anderen in opspraak wilt brengen, moet je het gebruik volgen van de kerkgemeenschap waar je te gast bent*. Vandaar dat Jezus, in Lucas 2,42 opging *volgens het gebruik*. Wees geen uitzondering, want God lijkt de uitzondering zeer te verafschuwen.

Let op dat er gezegd wordt: *op de dag van het feest*. Want als je metgezellen iets willen doen dat tegen de deugd ingaat, dan moet je daarin niet met hen meegaan. Vergelijk Exodus 23,2: *gij zult de menigte niet volgen in het doen van het kwaad*. En Jeremia 6,16: *onderzoek de oude paden, en ziet toe dat ze goede wegen zijn, en wandel er dan over*. Dat behoort tot de vrede. Vergelijk Psalm 122 [121],3: *Jeruzalem, gebouwd als een stad, hecht verbonden in zichzelf*. In zichzelf, dat wil zeggen: volgens de eendracht van regels en andere zeden.

(3) De vrede moet vervolgens ook standvastig zijn; want het volstaat niet om haar nu en dan te hebben, maar een mens moet ook volharden in de vrede. Vergelijk Job 27,5: *totdat ik bezwijk zal ik niet van mijn onschuld afvallen; de rechtvaardiging die ik begonnen ben vast te houden zal ik niet opgeven*. Twee dingen zegt hij. Ten eerste zegt hij: *totdat ik bezwijk*, dat betekent: tot de dood, *zal ik niet van mijn onschuld afvallen*. Een mens valt van zijn onschuld af door te zondigen. Zo staat er in Jezus Sirach 26,28: *wie van gerechtigheid vervalt tot het kwaad, zal de Heer voor het zwaard bestemmen*. Het volstaat niet dat een mens niet zondigt; maar als je je eraan gewend hebt goed te doen, moet je de goede werken niet opgeven. Vandaar dat hij zegt: *de rechtvaardiging die ik begonnen ben vast te houden zal ik niet opgeven* (Job 27,6). En in Openbaringen 2,4: *wat ik tegen u heb is dat gij uw eerste liefde hebt opgegeven*. En dit is wat in het evangelie van vandaag aangeduid wordt. Lucas 2,43: toen *de feestdagen voorbij waren bleef Jezus in de tempel*. Sommigen onthouden zich tijdens een feest heel goed van de zonde, om na het feest

weer tot de zonde terug te keren. Een mens moet immers standvastig blijven in gerechtigheid en in onschuld, wat onderstreept wordt in het boek Koningen; I Kon. 2,37: *Salomo zei tot Simi (wat de gehoorzame betekent): bouw een huis in Jeruzalem en ga daar wonen; en verlaat de stad niet; weet dat ge wanneer ge het toch doet gedood zult worden; dit betekent dat de vrede standvastig moet zijn.*

(4) Ten vierde moet de vrede behoedzaam zijn. Wil je vrede maken met de geest tegen het vlees? Als je vrede wilt maken met iemand, en je onderwerpt hem aan je, wees dan op je hoede voor zijn vrienden. Wil je vrede maken met de geest tegen het vlees? Wees dan op je hoede voor de vrienden van het vlees. Vergelijk Jeremia 9,3: *Laat een ieder zich hoeden voor zijn naaste, namelijk zijn vleselijke, en heb geen vertrouwen in al uw broers, namelijk van het vlees.* Want in Micha 7,5 staat geschreven: *de vijanden van een mens zijn zijn huisgenoten.* En in het evangelie van vandaag wordt dit aangeduid toen de Heer in Jeruzalem wilde blijven: *zijn ouders wisten het niet* (Lucas 2, 45). Zij die zich toeleggen op de volkomenheid van de vrede van de geest moeten zich hoeden voor de vrienden en familie van het vlees. Vergelijk Psalm 45 [44],11: *vergeet je volk en het huis van je vader, en de koning begeert je schoonheid, namelijk nu door je genade te geven en in de toekomst door je tot de heerlijkheid te leiden.*

Moge Hij die leeft en heerst tot in eeuwigheid ons dit waardig achten.

*

Tweede Deel (*Collatio in sero*)

Jezus nam toe, etc. (Luc. 2, 52)

We hebben vandaag gesproken over de tweevoudige toename van Christus, namelijk over de toename in leeftijd en in genade. Nu moeten we iets zeggen over de twee andere vormen

van toename, namelijk de toename in wijsheid en in menselijke omgang. En zoals de toename in genade blijkt uit de vrede, zo blijkt de toename in wijsheid uit de beschouwing. Zo zegt Salomo, in Prediker 1,16: *ik overtreft in wijsheid allen die voor mij waren in Jeruzalem*; want, zo voegt hij eraan toe: *mijn geest heeft veel beschouwd met het oog op wijsheid*.

Wie veel dingen met een wijs oog beschouwt neemt toe in wijsheid. Let wel: het woord ‘tempel’ is afgeleid van *contemplere*, of beter: het woord ‘contemplatie’ is afgeleid van *tempel*. Door het feit dat de Heer te vinden is in de tempel toont hij ons de waarde van de contemplatie en tevens dat ‘tempel’ staat voor contemplatie. In Psalm 27 [26],4 wordt gezegd: *dat ene vraag ik van de Heer, dat verlang ik: dat ik mag verblijven in het huis van de Heer alle dagen van mijn leven en zijn heilige tempel bezoek*. Die tempel wordt waarlijk bezocht door hem die naar de tempel gaat, niet voor beuzelarijen maar om de wil van God te overdenken.

Laten we zien wat Christus deed in de tempel; en op grond hiervan kunnen we weten of een mens vooruitgang maakt in de tempel.

Wil een mens in wijsheid toenemen, dan moet hij aan vier voorwaarden voldoen; hij moet bereidwillig luisteren, met zorg vragen stellen, met verstand antwoorden en overdenken met aandacht.

(1) Ten eerste moet iemand, om in wijsheid toe te nemen, bereidwillig luisteren, want de wijsheid is zo diep dat geen mens in staat is die op eigen kracht te doorgronden. Het is dus wezenlijk dat hij luistert. Vergelijk Jezus Sirach 6,33: *als ge graag luistert, zult ge wijs worden*. Je zult misschien zeggen: ik ben voldoende wijs, ik hoef niet te luisteren; met het oog hierop wordt eraan toegevoegd: *wanneer een wijze luistert, zal zijn wijsheid zich vermeederen* (Spreuken 1,5). Niemand is zo wijs of hij leert bij door te luisteren. Daarom troffen zijn ouders Jezus toehorend aan (Lucas 2,46).

Maar hoe moet je toehoren? Zeker met volharding. Sommigen willen snel een les in een bepaald vak volgen, maar

ze leggen hun hart er niet in. Maar Jezus troffen ze na drie dagen volhardend aan. En zo moet ook jij met volharding toehoren. Vergelijk Spreuken 8,34: *gelukkig de man die naar mij luistert, die waakt bij mijn poorten, dag in dag uit.*

Evenzo geldt dat we niet naar één iemand moeten luisteren maar naar velen, want de Apostel zegt in I Cor. 12,4: *er zijn vele genadegaven.* Niemand is volmaakt in alles. De heilige Gregorius was het beste onderlegd op het gebied van de moraal, de heilige Augustinus wist goed vraagstukken op te lossen, en de heilige Ambrosius kon als de beste de allegorische betekenis duiden. Wat je niet van de één leert, leer dat van de ander. Vandaar dat geschreven staat in Jezus Sirach 6,34: *zoek het gezelschap van de ouderen en luister naar de wijsheid van hun harten opdat je het verhaal over God kunt horen.* Wat de één niet vertelt, vertelt de ander. Ik wil niet zeggen dat het me goed lijkt om wanneer je begint een bepaald vak te leren dat bij verschillende leraren te doen. Je moet bij één iemand les volgen totdat de basis gelegd is. En wanneer de basis gelegd is moet je les volgen bij verschillende leraren, zodat je bij ieder de bloemen kunt plukken, dat wil zeggen, bij ieder het nuttige eruit halen.

Vervolgens, Jezus werd aangetroffen terwijl hij, staande in hun midden, naar velen luisterde (Lucas 2,26). Dit is de geëigende plaats van rechtvaardige rechters. De toehoorder is immers belast met de taak van rechter, want hij moet juist oordelen over wat hij hoort. Job 12,11: *kunnen oren de woorden niet beoordelen?* De toehoorder moet een rechtvaardige rechter zijn. Er zijn er die de opvatting van leraren overnemen omdat zij het zijn die ze horen. Maar niemand moet een vriend in de waarheid hebben; je moet je alleen hechten aan de waarheid. Want, zoals de Filosoof zegt, het is niet strijdig met vriendschap om het in opvattingen oneens te zijn. Christus stond in het midden, want zoals in Jezus Sirach 15,5 gezegd wordt: *in het midden van de vergadering opent ze [de Wijsheid] zijn mond en de Heer vervult hem met de Geest van wijsheid en inzicht.*

(2) Ten tweede, om toe te nemen in wijsheid moet een mens nauwkeurig onderzoeken. Want wijsheid is kostbaarder dan al het andere wat je kunt verlangen. Vergelijk Spreuken 3, 15: *waardevoller is zij dan alle korallen tezamen, en alle kostbaarheden komen haar niet nabij*. En in het boek Wijsheid 7,8: *ik schatte haar [de wijsheid] hoger dan scepters en tronen*. Let op: wanneer mensen gebruiksvoorwerpen nodig hebben, zijn ze niet tevreden met wat hen wordt aangeboden, maar ze bekijken het eerst nauwkeurig. En zo moeten wij ook nauwkeurig de wijsheid bevragen. Zo zegt Salomo, in Spreuken 2, 4: *als gij ernaar zoekt als naar geld, dan zult ge haar vinden*. Sommigen bereizen bergen en zeeën om geld te verwerven; en zo moet jij je ook inspannen voor de wijsheid. Vandaar dat ze Jezus in de tempel aantreffen waar hij bezig was de wijsheid te ondervragen en te onderzoeken, opdat hij ons het zoeken naar wijsheid ten voorbeeld zou zijn.

Maar waar moet je de wijsheid zoeken, en bij wie? Zeker bij drie bronnen. Ten eerste bij de leraar of bij degenen die wijzer [dan jou] zijn; daarom staat er geschreven in Deuteronomium 32,7: *ondervraag je vader*, dat is, de leraar; want zoals de vader je lichamenlijk heeft verwekt, zo verwekt de leraar je geestelijk; *en hij zal het je vertellen; vraag het de oudsten*, dat wil zeggen, de wijzen, *en zij zeggen het je* (Deut. 32,7). Vervolgens, je moet je niet beperken tot het ondervragen van de aanwezigen, maar je moet ook de afwezige ouden ondervragen. Ook al zijn ze niet meer tegenwoordig in persoon, toch heb je hen in hun geschriften. Wanneer je de geschriften van Augustinus en van Ambrosius ziet, ondervraag hen dan. Job 8,8: *ondervraag de generatie van gisteren, en onderzoek de herinnering van je vaders*, dat is, de overlevering die ze je hebben achtergelaten. Vervolgens, het volstaat niet om hen te ondervragen of zelfs hun geschriften, maar je moet de wijsheid ook zoeken in de studie van de schepselen. Want in Jezus Sirach 1,9 wordt gezegd: *God heeft zijn wijsheid uitgegoten over al zijn werken*. De werken van God geven blijk van zijn wijsheid, zoals we uit een kunstwerk veel kunnen

opmaken over de wijsheid van de maker. Vandaar dat ook in Job 12,7 staat: *ondervraag de dieren en ze zullen je het leren; de vogels in de hemelen en ze zullen het je zeggen.*

(3) Eveneens is het zo dat een mens wijsheid moet verwerven door deze met anderen te delen. Zo staat er in het boek Wijsheid 7,13: *zonder bijbedoelingen heb ik [de wijsheid] verworven, zonder afgunst deel ik haar mee.* Iedereen kan ervaren dat niemand zo goed voortgang kan maken in een wetenschap als wanneer hij zijn kennis deelt met anderen. En daarom is het een plicht dat een mens aan anderen antwoord geeft over wat hij weet. Daarom staat er in Spreuken 22,21: *om u de waarheid te leren, betrouwbare woorden, zodat gij aan hen die u zenden een betrouwbaar antwoord kunt geven.* Ook Christus gaf antwoorden: *allen waren verbaasd over zijn verstand en antwoorden* (Lucas 2,47).

Bij het antwoorden is op drie manieren verstandigheid vereist. Het antwoord moet, ten eerste, aangepast zijn aan de persoon die het antwoord geeft. Als iemand aan jou iets vraagt wat je vermogen te boven gaat, moet je niet antwoorden. Daarom leest men in Jezus Sirach 5,12: *als je verstand hebt, antwoord je naaste; als je dat niet hebt, leg dan je hand op je mond opdat je niet vervalt tot warrig en slordig spreken.* Ook is verstandigheid vereist opdat het antwoord aangepast is aan de hoorder. Niet iedereen moet altijd een antwoord gegeven worden, want misschien vraagt iemand jou iets om je uit te proberen of te schande te maken. Vandaar dat in Spreuken 26,4 staat: *antwoord een dwaas niet naar zijn domheid opdat je niet aan hem gelijk wordt.* Maar waaraan kun je een dwaas herkennen? Zeker wanneer hij in lasterlijke bewoordingen vraagt. Vergelijk Spreuken: *de ondervraging van de dwaas mengt zich met lasterlijkheden.* Maar je moet de dwaas antwoorden *naar zijn domheid zodat hij niet wijs wordt in zijn eigen ogen* (Spreuken 26,4). Christus deed dit goed; toen anderen hem vroegen krachtens welke macht hij wonderen verrichtte, maakte hij hen dit duidelijk door een wedervraag te stellen. Ook is, ten derde, verstandigheid nodig bij het

antwoorden opdat het antwoord overeenkomt met de vraag, en niet met een omhaal van mooie woorden maar gericht op de vraag zelf; anders is het antwoord opgeblazen lucht. Vergelijk Job 15,2: *antwoord een wijze ooit in opgeblazen taal?* Christus antwoordt met verstand: *zij verwonderden zich allen om zijn verstand en antwoorden* (Lucas 2,47).

(4) Ten vierde, wat de verstandigheid bezegelt, is, dat de mens met aandacht [het gehoorde] overdenkt. Psalm 18,23: *de overdenking van mijn hart is altijd op u gericht*. Wij hebben een voorbeeld hiervan in de heilige Maagd, *die al deze woorden in haar hart bewaarde en bij zichzelf overwoog* (Lucas 2, 51).

In zijn commentaar op deze tekst zegt een zekere Griek iets dat zeer de moeite waard is: *zie, zei hij, de verstandige vrouw Maria, hoe de moeder van de waarachtige wijsheid tot een schooljongen wordt, en niet omdat ze haar aandacht vestigde op hem als jongen noch op hem als man maar als God; en zoals zij het Woord in de baarmoeder ontving, zo bewaart ze nu alles wat hij doet en zegt in haar hart*.

Let bij deze overweging (*meditatio*) van de heilige maagd Maria op drie dingen. Ten eerste dat ze vruchtbaar was. Wat is de vrucht van de overweging? Ik zeg dat de overweging de sleutel is van het geheugen, want je kunt wel veel lezen en horen, maar je houdt het alleen vast door het te overwegen. Psalm 119 [118],99: *ik heb meer begrepen dan zij die mij onderwezen, want uw getuigenissen waren voorwerp van mijn overweging*. Zoals voedsel niet voedt tenzij het eerst verteerd wordt, zo kun je alleen in kennis toenemen, wanneer je datgene wat je hoort, verteert door het veelvuldig te overwegen.

Ook was de overweging van de heilige Maagd volledig, want *ze bewaarde alle woorden*. [Naar haar voorbeeld] moet een mens alles wat hij hoort overwegen.

Ook was de overweging van de heilige Maagd grondig. Sommigen willen alleen maar oppervlakkig overwegen. Wanneer je niet alles in één keer kunt overwegen, doe het dan in meerdere keren. Maria *bewaarde alle woorden en overlegde*

ze in haar hart (Luc. 2,51). Psalm 77 [76],7: 's nachts dacht ik na bij mezelf en ik had geen rust en onderzocht mijn geest.

Zonder twijfel maakt iemand die bereidwillig luistert, met verstand antwoordt, nauwgezet vraagt en aandachtig overweegt grote vooruitgang in wijsheid. Dit is de manier om toe te nemen in wijsheid.

*

Tenslotte moeten we iets zeggen over de vooruitgang in menselijke omgang. Je kunt als je zou willen veel uit het evangelie halen over de omgang met mensen, zowel met betrekking tot onderdanen als met betrekking tot leiders. Maar omdat hier weinig leiders zijn en veel onderdanen, laten we daarom spreken over de positie van onderdanen.

Je moet weten dat je vier dingen moet hebben om vooruitgang te maken in menselijke omgang, namelijk welwillendheid, zuiverheid, nederigheid en onderscheidingszin.

Als eerste zeg ik dat je, als je vooruitgang wilt maken in omgang met mensen, welwillend moet zijn. Sommigen zijn alleen welwillend voor zichzelf opdat ze in vrede leven en in wijsheid toenemen; maar ze willen niet afdalen tot anderen. Dergelijke mensen kunnen toenemen in genade bij God maar maken zich niet geliefd bij mensen. Maar Jezus nam toe in genade en in wijsheid *bij God en bij mensen* (Luc. 2,52). Dit wordt aangeduid door met hen af te dalen. Jezus woonde in zijn tijd in Jeruzalem, maar soms wilde hij afdalen. Zo in Hooglied 6,2: *mijn geliefde daalt af in mijn tuin*, d.w.z. in de tuin van genot. En op de ladder die Jacob zag (Genesis 28,12), zag hij *de engelen van God omhoog en omlaag gaan*. Zo moeten ook wij opstijgen door geestelijk vooruit te gaan en afdalen door welwillend te zijn jegens de naaste.

Sommigen dalen af tot anderen, maar zo dat ze daarin te ver gaan, zelfs tot in de zonde. Vandaar dat Christus afdaalt naar Nazareth, hetgeen 'bloem' betekent, waardoor de

zuiverheid verbeeld wordt. Hooglied 1,16: *ons rustbed is te midden van de bloemen*. Gelukkig is hij die in zijn geweten niets stinkends heeft of wat schande bezorgt maar louter de geur van een goede naam. Vergelijk Jezus Sirach 24,17: *mijn bloemen zijn de vruchten van eer en waardigheid*. De vruchten, namelijk die van verdienste. Zo zegt de Apostel, in Romeinen 6,22: *gij zult vrucht dragen in heiligheid*. De bloemen zijn in het toekomstige vaderland.

Ten derde, wij moeten nederigheid hebben. Augustinus schrijft: *laat de mens zich schamen om zijn hoogmoed, om reden waarvan God nederig is geworden*. Christus heeft zich ondergeschikt gemaakt aan mensen, opdat jij je onderschikt aan je superieuren. Gregorius schrijft: *laat wie erop vooruit gaat door bevordering zijn gehoorzaamheid niet verliezen*. Een mens bereikt geen vooruitgang in menselijke omgang als hij geen gehoorzaamheid bezit als een weg tot het goede. En Christus bezat de hoogste gehoorzaamheid. Sommigen zijn goed gehoorzaam in geringe dingen, maar niet in grote, maar Christus was gehoorzaam in grote dingen. Bij de passage *hij was hen onderdanig* (Lucas 2,51) tekent de Glosse aan: *de mensen waren eerlijk en oprecht, maar arm en noodlijdend, getuige de kribbe voor de pasgeborene die verering verdiende; door voortdurende arbeid zochten ze wat hun lichaam nodig had, en Christus arbeidde met hen mee*. Psalm 87: *vanaf mijn jeugd ben ik arm en ga gebukt onder de last van het werk*. Velen zetten zich aan de studie en willen voortgang maken in wijsheid; ze willen niet afdalen maar omhoog gaan. Ze zijn niet in Nazareth, maar in de schande van de zonde. Ze willen geen onderdanen zijn maar superieuren. Maar Christus *daalde af naar Nazareth*, waar *hij hen onderdanig was* (Luc. 2,51).

Ten vierde is onderscheidingszin noodzakelijk, namelijk de onderscheidingszin in de gehoorzaamheid. Superieuren zijn wij gehoorzaamheid verschuldigd in die zaken die ons niet van God afhouden. Daarom zegt de heilige Petrus, in Handelingen 5,29: *Gij moet God meer gehoorzamen dan mensen*. Deze onderscheidingszin had Christus; hij was hen

onderdanig in die zaken die hem niet van God afhielden: *Wist ge niet*, zei hij, *dat ik me moest bezighouden met de dingen van mijn Vader* (Luc.2,51). Vergelijk Psalm 72,28: *God aankleven is mijn goed*, in het heden door de genade, in de toekomst door de heerlijkheid, zowel voor ons als voor jullie, etc.

Vertaling: Rudi te Velde

WAAROM DE MIDDELEEUWEN?
**Nieuwe inzichten voor het bestuderen van een niet
populair vak**

Daniela Müller

**Peter Raedts, *De ontdekking van de Middeleeuwen.*
Geschiedenis van een illusie,
Amsterdam: Wereldbibliotheek, 3^e druk 2011, 432 pp.,
isbn 9789028424142**

De Nijmeegse mediëvist Peter Raedts presenteert in dit geleerde compendium een synthese van zijn gedachten over de middeleeuwen als constituerend element van Europa. Let goed op de ondertitel: het gaat niet over de middeleeuwen als zodanig, maar over het *beeld* van de middeleeuwen, zoals het zich in de 18^e en 19^e eeuw in Europa ontwikkelde. Bij nadere beschouwing blijkt dat beeld een illusie, of beter gezegd een constructie, een uitvinding door een tijdvak dat op zoek ging naar de eigen “wortels”.

De auteur dwingt de lezer, door zijn bewust concentrisch geordende analyse, hem te volgen op zijn ontdekkingstocht door de eeuwen. Alleen al de summiere inhoudsopgave staat in dienst van die opzet. De lezer vindt er globale trefwoorden die niet onmiddellijk inzichtelijk zijn: na het voorwoord en de inleiding, over de 20^e en 21^e eeuwse belangstelling voor de middeleeuwen, onderzoekt Raedts in vijf hoofdstukken vragen als: waar kwam de behoefte om de middeleeuwen te laten herleven vandaan, en op welke wijze gebeurde dat? Waarom was het zo belangrijk uit te gaan van een ononderbroken continuïteit met de middeleeuwen? En

vooral: waarom bleef de “constructie” van de middeleeuwen steeds omstreden, terwijl het beeld van de klassieke oudheid, nadrukkelijk door de Renaissance bepaald, nog altijd als legitimatiepatroon voor de moderne wereld kan gelden?

De “eerste verkenning” is gewijd aan Renaissance en Humanisme, de perioden waarin behalve de algemeen bekende verheerlijking van de klassieke oudheid reeds de eerste aanzet zichtbaar wordt van een hernieuwde belangstelling van de “middenperiode”. De “ontdekking” heeft betrekking op de vaststelling van de 17^e eeuw, dat er behalve de oudheid nog een ander verleden was, dat voor de middeleeuwen identiteitsvormend kon werken, namelijk de Noord-Europese cultuur, zoals ze vooral beschreven is door Johann Gottfried Herder.

De volgende hoofdstukken “echtheid”, “eenheid” en “gemeenschap” presenteren de drie centrale begrippen in de constructie van de middeleeuwen en beschrijven de tijd tussen “Sturm und Drang”, dus de tweede helft van de 18^e eeuw, en het einde van de 20^e eeuw. Bij wijze van excurs is er een “uitzondering”, die laat zien waarom in Nederland, ondanks ijverige pogingen van historici, de middeleeuwen nooit identiteitsvormend verankert raakten in het publieke en politieke domein.

De “slotbeschouwing” vat de argumentatie samen en richt de aandacht op een nieuwe betekenis van de middeleeuwen. Nadat duidelijk is geworden, waarom de mythen niet meer werken, gaat de auteur op de vraag in, hoe een nieuw beeld van de middeleeuwen eruit zou kunnen zien. Raedts toont zich hier een visionair, die met goede papieren pleit voor een nieuwe periodisering van de geschiedenis – oudheid tot ca. 1000, middeleeuwen van 1000 tot 1800, nieuwe tijd vanaf 1800 – en bovendien voor een nieuwe balans, die de vreemdheid van de middeleeuwen serieus neemt en aldus bijdraagt tot de bewustwording van het andersoortige karakter

van de eigen cultuur. Een uitvoerige bibliografie en een register op namen sluiten het boek af.

Wat is het fascinerende van deze stringent doorgevoerde analyse? In de voorbije dertig jaar is de historiografie getekend door een constructivistische benadering die vooral oog had voor de sociale processen en de constructies van de historische overlevering die er uit voortkwamen. In zoverre lijkt dit boek te moeten worden gesitueerd in de stroom van postmoderne deconstructies, die inmiddels goeddeels het veld hebben geruimd voor de culturele antropologie. Maar Raedts is iets anders van plan. Hij staat juist kritisch tegenover de huidige onderzoeksperspectieven, die tot een kolonisering van de middeleeuwen hebben geleid. De middeleeuwen zijn teruggebracht tot de status van exotische samenleving. Terecht wijst hij er op dat vooral Amerikaanse mediëvisten de volstrekte andersheid van de middeleeuwen als het specifieke van deze periode hebben gekenschetst om aldus de marginaliseringstendenzen van contemporaine machthebbers beter te kunnen verstaan. Maar deze postmoderne visie heeft, zoals Raedts scherp waarneemt, haar beste tijd wel gehad. De fragmentatie van de geschiedenis en daarmee verbonden distantiëring van beginselen als algemene geldigheid, feitelijkheid en “waarheid” kunnen niet langer het antwoord bieden op dringende zinvragen en evenmin bijdragen tot de ontwikkeling van modellen die een bredere zinduiding mogelijk maken.

Raedts begrijpt goed dat mensen niet zonder grote geschiedenissen kunnen leven. En wie zou beter daarin kunnen voorzien dan de historicus. Raedts verwoordt zijn methodische insteek treffend: “Mythen zijn levensgevaarlijk, zo heeft het recente verleden bewezen, maar Walter Benjamin meende dat wie zich van die gevaren bewust is, de mythe kan blijven hanteren als middel ter duiding van het lezen.” Beter valt de winst van de hermeneutische methode niet te formuleren.

Inhoudelijk neemt Raedts de lezer mee op een fascinerende reis langs de historische identiteitsvinding van Europa en brengt daarbij ook de afgronden van mediëvistisch onderzoek in kaart. Waarschijnlijk is hij een van de laatste vertegenwoordigers van historici van omvattend Europese vorming die zichzelf als beperking oplegt slechts die landen te bestuderen wier taal hij verstaat. Dan blijkt de beperking een verrijking. Zowel het Nederlandse, Engelse, Duitse en Franse taalgebied komen aan bod.

Het zwaartepunt van het boek ligt in de periode na de Verlichting en Revolutie. In dat tijdvak probeerden Europese intellectuelen zich op te werpen tegen de dominantie van Napoleon en een nieuw legitimitatiepatroon te presenteren. Want met name de Romeinse Oudheid was door de Franse Revolutie en Napoleon geïnstrumentaliseerd, de universeel humane waarden waren achtergebleven op de slagvelden. Vooral de Romantici, wier politieke doelstellingen vaak onderbelicht gebleven zijn, probeerden hun “eigen” wortels te ontdekken om zo “authentiek en onvervalst” het gemeenschapsgevoel nieuw leven in te blazen. Het was de tijd van het patriottisme en het nationalisme, waarin men de middeleeuwen waardeerde en ze in dienst van de eigen natie stelde.

Cruciaal is het tweede deel van het boek, waarin Raedts duidelijk maakt hoe katholieken, socialisten en nationalist in heel Europa hun eigen middeleeuwen timmerden. Terwijl de katholieken zich vooral richtten op een vanuit Rome aangestuurde Latijnse christenheid en met de “neoscholastiek” voor een schijnbare herleving van de middeleeuwse theologie zorgden, geloofden de socialisten in de middeleeuwse gilden een tegenwicht te ontdekken voor de urbane kapitalistische ondernemersklasse. De nationalist op hun beurt meenden nu eindelijk de echte wortels van Europa te hebben ontdekt in Germaanse en Keltische volken, met de bekende tragische uitwassen van antisemitisme en xenofobie in het verschiet.

Raedts blijft evenwel niet staan bij de beschrijving van de vele vertakkingen van de beeldvorming, maar probeert ook een nieuw beeld van de middeleeuwen te ontwerpen. Hiervoor grijpt hij terug op het motief van de vreemdheid, dat hij in de Inleiding al ter sprake bracht en stuurt het in een nieuwe richting. Het Middeleeuwen-toerisme, een dierbaar thema van de auteur, leeft vooral van de exotische zijde van de middeleeuwen. De “esthetische distantie” manifesteert zich vooral omtrent de middeleeuwen, getuige de talrijke braderieën in middeleeuwse stijl en de vele in de middeleeuwen gesitueerde romans. Intussen loopt de kennis van de middeleeuwen verder terug. Daar hebben ook de historici toe bijgedragen door hun eenzijdige aandacht voor die elementen in de middeleeuwen, die slecht passen in onze huidige cultuur. “De Middeleeuwen zijn niet vreemd geworden omdat het allemaal al zo lang geleden gebeurd is, maar omdat zij gewoonweg niet passen in het zelfbeeld en in het verhaal van de moderne cultuur.”

Aan het einde van het boek grijpt Raedts zoals gezegd terug op dit thema van de vreemdheid om nu net te laten zien dat de middeleeuwen goed gebruikt kunnen worden ten bate van de moderne westerse beschaving. Terwijl het westen in de loop van de laatste eeuwen de overtuiging heeft gecultiveerd dat de omgeving beheersbaar is, zorgt de bezinning op de middeleeuwen voor het inzicht dat de mens de controle pas na lange strijd tegen de chaos verworven heeft. Pas wanneer wij deze vreemde, of beter gezegd, vreemd geworden elementen onder ogen zien, kunnen wij begrip ontwikkelen voor de theologisch en politiek radicale opvattingen die ons met de middeleeuwen verbinden. Dan gaan wij zowel het verleden als het heden scherper zien. Raedts’ voorstel voor een nieuwe periodisering wordt ingegeven door het inzicht dat Europa tweemaal een spiltijd heeft doorgemaakt (*Achsenzeit*, in de termen van Karl Jaspers): rond het jaar 1000, toen zich een aanmerkelijke bevolkingsgroei aandiende, en rond 1800, toen de politieke revoluties samenvielen met economische. Voor

Raedts wordt dankzij die periodisering duidelijker waar Europa momenteel staat: de wortels van onze cultuur dateren niet uit de 16^e eeuw, maar uit het tijdvak van de Verlichting en de Revoluties aan beide zijden van de Atlantische Oceaan.

De “nieuwe” geschiedenis van de middeleeuwen heeft twee uitgangspunten: enerzijds de overtuiging dat de mensen van de middeleeuwen niet dom waren en dat zij heel goed voor rationele oplossingen voor een vaak oncontroleerbare omgeving konden zorgen, anderzijds dat mediëvisten zich vooral ook rekenschap moeten geven van de wezenlijke aspecten van hun eigen cultuur. Daarmee is het boek van Raedts een schitterend pleidooi voor een hermeneutiek die in de leer gaat bij de nieuwe methoden van de sociale antropologie en steeds de wisselwerking tussen tekst en lezer voor ogen houdt. De studie van de geschiedenis is voor Raedts ook steeds verwerving van levenservaring.

Intussen is schrijfster dezes er nog niet van overtuigd of Raedts er wel in geslaagd is het door hem gesignaleerde gevaar van geschiedenis als “legitimatiewetenschap” zelf te vermijden. Die indruk had hij kunnen vermijden door zijn eigen positie nadrukkelijker te overdenken. De Duitse mediëvist Johannes Fried heeft in 2002 overtuigende gedachten gepubliceerd over de actualiteit van de middeleeuwen met de veelzeggende ondertitel: “tegen de eigendunk van onze kennismaatschappij”. Fried kiest uitdrukkelijk de omgekeerde route voor de dialoog, van de middeleeuwen naar vandaag. Aldus maakt hij duidelijk dat onze samenleving zich wel voortdurend opwerpt als “kennismaatschappij”, maar nauwelijks begrijpt wat “kennis” nu eigenlijk is. De scholastiek en de vroege universiteiten zouden ons dat kunnen leren. Wanneer Fried pleit voor een samengaan van “brein” en “historie”, dus het hersenonderzoek tot partner van de geschiedwetenschap maakt, doet hij dat niet om een veronderstelde kloof te dichten, maar juist omdat de beide disciplines op grond van verwante waarnemingsprocessen zusjes van elkaar zijn. Net als bij Raedts fungeren bij

Fried de middeleeuwen als katalysator van de moderniteit, maar bij Fried loopt, zoals gezegd, de weg van de middeleeuwen naar vandaag, zodat de middeleeuwen niet alleen een verrijking bieden, maar ook als kritische instantie voor het hier en nu kunnen dienen. Raedts' voorstel voor een nieuwe periodisering is dan ook niet helemaal vrij van een rechtvaardigingsbehoefte die ontleend is aan de moderne tijd. Een dergelijke onderneming is trouwens niet nieuw. Ernst Troeltsch heeft er, met een zeker voorbehoud, al voor gepleit, de moderne tijd met de Verlichting te laten beginnen. Het thema als zodanig behoort dan ook al jaren tot de hete hangijzers van de geschiedwetenschap.

Deze opmerkingen nemen echter niet weg dat Raedts met zijn boek de aandacht heeft gevestigd op allerlei samenhangen die vooralsnog verborgen of onvoldoende belicht zijn. Ook de historicus die met de geschiedenis van de middeleeuwen vertrouwd is, kan met deze geschiedenis van een toe-eigening zeker zijn/haar voordeel doen. De mediëvist vindt er tal van aanzetten voor verder onderzoek om de middeleeuwen die status te verlenen die zij althans in de ogen van de recensente verdienen. Voor studenten is het een schoolvoorbeeld hoe de historicus zijn taak als mythenjager kan vervullen, en dan niet steriel objectief, maar om het verleden tot leven te wekken en bij te dragen aan een kritisch bewustzijn hier en nu.

Dit alles wordt beschreven in een leesbare en geëngageerde taal en is de vrucht van jarenlange studie. Hopelijk zal dit 'metaboek' over de middeleeuwen doorwerken in de bestudering van de middeleeuwen. Een prachtig boek over Europa, de historici, de religie en de macht van de mythen.

ANNUAL REPORT 2011

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

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

During the first months of 2011 the research program of the *Thomas Instituut* has been evaluated and fitted in as part of the overall research program “Christian Identity in a Pluralistic Context – Continuity and Discontinuity” of Tilburg School of Catholic Theology. Within the collective research project “Ordering Christian Identity: Thomas Aquinas” three members of the *Thomas Instituut* – Henk Schoot, Rudi te Velde, Harm Goris – do research into the ways in which Thomas Aquinas’ philosophy and theology order and formulate Christian identity and thereby constitute a principal source for subsequent tradition. Also a new research project about Thomas Aquinas and catholic social thought has been formulated.

As in the previous year the meetings of the research group ‘Onderzoeksgroep Thomas van Aquino’ were part of the curriculum of the Research Master Programme of Tilburg School of Catholic Theology (TST). During term three research master students participated in the monthly meetings and discussions of the research group and two of them also presented a paper for discussion.

In March Pim Valkenberg (Catholic University of America) visited the research group to discuss his article ‘The concept of Revelation in Islam’. During the other meetings texts by Thomas Aquinas were read and discussed about as well as papers and articles by members of the Institute. In total

the research group convened eight times in 2011. Chair during these meetings was prof. Henk Schoot.

2. Symposium at the Thomas Instituut te Utrecht

On 28 January 2011, feastday of Thomas Aquinas, prof.dr. Herwi Rikhof, former Director of the *Thomas Instituut*, held his farewell lecture as professor for systematic theology, history of dogmatics and theology at the Tilburg School of Catholic Theology (Tilburg University). To mark this occasion and to thank him the Institute held a symposium entitled 'Recedant vetera, nova sint omnia', alluding to Aquinas' hymn *Sacris solemniis*.

During this symposium, which was attended by 160 people, three of Herwi Rikhof's colleagues gave a contribution. The overall theme was a subject close at Rikhof's heart, the Holy Spirit. First, Jan Muis, professor for systematic theology at the Protestant Theological University in the Netherlands reflected on the possibilities of a pneumatological Christology. Then Karl-Wilhelm Merks, emeritus professor in moral theology and former chair of the board of the *Thomas Instituut*, addressed the Holy Spirit from the angle of Aquinas' discussion of the new law and modern understanding of moral autonomy and heteronomy. The last contributor, professor Henk Schoot, director of the *Thomas Instituut*, considered the Holy Spirit as the grace that is bestowed on Christ's human soul, according to Aquinas.

After the symposium professor Herwi Rikhof held his farewell address. 400 guests listened to his lecture about Christ's descent into hell, in Christian art and theology, with special reference to Aquinas' thoughts on that subject. Professor Rikhof's lecture has been published (in Dutch) by Tilburg University. The three other lectures appeared in print in the *Jaarboek Thomas Instituut 2010* (2011).

3. Chair for Theology of Thomas Aquinas

The year under review was the last full year of this chair, which was established in 2006 for a period of five years. Despite several attempts, no additional funding was collected, apart from the funding for this last, sixth year. The chair will therefore cease to exist as of May 1, 2012, according to a decision reached in December 2011.

In the course of 2011, prof. Schoot continued his research of Aquinas's theology of salvation in Christ. After having elaborated on the grace of Christ and the Holy Spirit, in a lecture in January, he addressed the subject of Christ's suffering in April, and prepared for a lecture on Christ's patience in January 2012. Thus a number of studies is completed, which, added to previous studies and followed by some other ones, will be ordered and unified to a book-length English publication.

Dr. Schoot will continue to act as director of the Institute, and is preparing several new initiatives, such as to establish bonds with potential new members of the Institute, an intensified international presence, and the organization of a new international conference in 2013.

4. The Steering Committee of the Institute and the Board of the Thomas Foundation

The steering committee of the Institute, which after the disestablishment of the Board of the *Thomas Instituut* had been formed in 2010 to safeguard the continuation, coordination and cooperation within the institute convened on 30 May, 26 September and 25 November 2011. During these meetings the committee – Director of the Institute, prof. Henk Schoot, the Secretary of Studies, dr. Cristina Pumplun, and dr. Harm Goris – discussed plans for a fourth international conference in 2013 as well as the consequences of the reduction in working hours of the Secretary of Studies, which

followed the economy measures of the Tilburg School of Theology.

The Board of the Thomas Foundation convened on 7 April and 23 November 2011. The Board welcomed H. Wennink as new member of the Board.

5. *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*

The *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht 2010* was timely published in 2011. The Editorial Board convened on 29 March and 14 November. There were no personnel changes in the Editorial Board.

6. Publication: Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Deel 2*

Ferdinand de Grijs, former Director of the Institute passed away on 10 August 2011. During the first months of 2011 he had finished work concerning the second of his two-part project '*Onze Heer*'. So it happened that a few weeks after his death, his last book appeared in print: *Onze Heer. Deel 2. De gedachtenis van lijden, dood en verrijzenis van Jezus Christus* ('Our Lord. Part 2. The Memory of the Passion, Death and Resurrection of Jesus Christ'), Valkhof Pers/Nijmegen 2011, isbn 9789056253332, 213 pp. Prof. Henk Schoot was editor of this project and wrote the introduction.

7. Translation series

To support the continuation of the series *Vertalingen van het Thomas Instituut te Utrecht* cooperation has been sought with researchers of the diocesan major seminary 'Tiltenberg' of the diocese Haarlem-Amsterdam. On 8 December researchers of both institutions convened to discuss plans and methods for translations of several major texts by Thomas Aquinas.

8. Members of the *Thomas Instituut te Utrecht*

31 December 2011

Tilburg School of Theology (Tilburg University)

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

Tilburg School of Humanities (Tilburg University)

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

Radboud University Nijmegen

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

Other members of the Institute

Prof. dr. F.J.A. de Grijis †
Dr. S. Gradl
Prof. dr. M.J.F.M. Hoenen
(Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg, Germany)

Dr. M.-R. Hoogland c.p.
Drs. Tj. Jansen s.j.
Dr. F.G.B. Luijten
Prof. dr. K.W. Merks
(Tilburg University, emeritus)
Prof. dr. H.W.M. Rikhof
(Tilburg University, emeritus)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg
(Catholic University of
America, USA)
Dr. A. Vos
(Protestant Theological
University, emeritus)

9. Research programmes and research projects in 2011

Tilburg School of Catholic Theology (Tilburg University): Ordering Christian Identity – Thomas Aquinas

At the *Thomas Instituut te Utrecht* research is done into the ways in which Thomas Aquinas's philosophy and theology order and formulate Christian identity and thereby constitute a principal source for subsequent tradition.

Thomas Aquinas has made important contributions to the formulation of Christian identity in at least three areas: the link he endeavors to establish between metaphysics and belief in God along the lines of being; the theological anthropology he develops, in which the relations between nature, grace and sin are directive; and the way in which his Christology situates salvation through the cross theologically and analyses it conceptually. The concept of 'ordering' is important since establishing links and negotiating approaches and topics constitute Aquinas's strength.

The questions this research program addresses, aim to build up a historically, philosophically and theologically sound interpretation of the thought of Thomas Aquinas in the areas mentioned, to put this interpretation in historical perspective, and to formulate its relevance for contemporary discussions on Christian identity.

An approach is chosen which builds on a more general and innovative interpretation of Thomas which was developed by the Institute during the years past. The program also constitutes a principal contribution to the research program of Tilburg School of Catholic Theology, since it will offer cross-sections of the historical, philosophical and theological development of thought on several topics that define Christian identity.

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

-H.J.M.J. Goris

Christology and Soteriology

(Chair for Theology of Thomas Aquinas)

-H.J.M. Schoot

Metaphysics and Subjectivity

-R.A. te Velde

PhD-projects carried out at the Thomas Instituut te Utrecht

*Words of Presence. The significance of the words of institution as discussed by Thomas Aquinas for a communicative-personalist understanding of the eucharistic *realis presentia**

-T. Corstjens

Thomas Aquinas on John's Gospel. Christology and exegetical method

-S. Mangnus

God's Hidden Presence in the Sacrament of the Eucharist

-F.A. Steijger

A Fighter for the Faith. The polemical writings of Ramón Martí (ca. 1220-1285)

-S. Wiersma

Tilburg School of Humanities (Tilburg University)

The meaning of the term 'passion' (and its connotations) in handbooks of moral theology

-F.J.H. Vosman

Professional Loving Care in a General Hospital (Care in Contested Coherence) / The dynamics of hope in palliative care

-C.J.W. Leget

Individual projects

Augustin's evaluation of fear

-P. van Geest

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

-S. Gradl

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Trinity and Thomas

-H.W.M. Rikhof

Theology and Christian-Muslim relations

-W.G.B.M. Valkenberg

The project of a hermeneutic philosophy

-A.C.M. Vennix

Design of a practical ecclesiology

-J.B.M. Wissink

10. Publications in 2011

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

Scientific publications

Corstjens, T. - Moderne taalwetenschap en middeleeuwse sacramententheologie. Thomas van Aquino in *La Parole efficace* van Irène Rosier-Catach - Jaarboek 2010 Thomas Instituut te Utrecht 30 (2011) 113-135

Geest, P.J.J. van - Waarachtigheid. Augustinus over levenskunst - Meinema/Zoetermeer (2011)

Geest, P.J.J. van [with Eduardus Van der Borgh, eds.] - Foreigners and Strangers on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek (Studies in Reformed Theology 20) - Brill/Leiden-Boston (2011)

Geest, P.J.J. van - Preface: Strangers and Pilgrims on Earth / Some developments in contemporary Protestant Christology in the Netherlands in the Light of the *Schola Augustiniana*. Abraham van de Beek en Harry Kuitert evaluated - E. Van der Borgh, P. van Geest (eds.), Foreigners and Strangers on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek (Studies in Reformed Theology 20) - Brill/Leiden-Boston (2011) xiii-xxii / 255-266

- Geest, P.J.J. van - La tensione tra il *dover parlare* di Dio e il *voler tacere* di fronte a Dio. Alcune osservazioni nel *De Trinitate* di Agostino - Silenzio e Parola. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana 2009. Roma, 6-8 maggio 2010. (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 119) - Roma (2011)
- Geest, P.J.J. van - Matrimonium - C. Mayer, a.o. (eds.), Augustinus-Lexikon, Basel 1986-, vol. 3 - Basel (2011) col. 1206-1209
- Goris, H.J.M.J - Is woman just a mutilated male? Adam and Eve in the theology of Thomas Aquinas - B. Becking, S. Hennecke (eds.), Out of Paradise. Eve and Adam and their Interpreters (Hebrew Bible Monographs) - Sheffield Phoenix Press/Sheffield (2011) 50-66
- Goris, H.J.M.J - No Creation Stories in Holy Scripture. Von Rad's View on the Relation Between Covenant and Creation Revisited - E. Van der Borght, P. van Geest (eds.), Foreigners and Strangers on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek (Studies in Reformed Theology 20) - Brill/Leiden-Boston (2011) 669-681
- Grijs, F. de - Onze Heer. Deel 2. De gedachtenis van lijden, dood en verrijzenis van Jezus Christus - Valkhof Pers/Nijmegen (2011)
- Merks, K.-W. - De Heilige Geest en de morele autonomie. Enkele beschouwingen bij de *lex nova* in Thomas' *Summa Theologiae* - Jaarboek 2010 Thomas Instituut te Utrecht 30 (2011) 23-35

- Merks, K.-W. - Von der Sexual- zur Beziehungsethik / Schuld und Entschuldigen im Spannungsverhältnis von Subjekt und System - K. Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241) - Freiburg i.Br. (2011) 14-35 / 210-228
- Merks, K.-W. - Ein Ideal in der Wirklichkeit. Erwägungen zu Ehescheidung und Wiederheirat - M. Heimbach-Steins, G. Kruip, S. Wendel (Hg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum - Freiburg i.Br. (2011) 265-276
- Rikhof, H.W.M. - '...die nedergedaald is ter helle...'. Een zoektocht in kunst en theologie - Tilburg University/Tilburg 2011
- Rikhof, H.W.M. - *The descensus ad inferos*. An exercise in the Interaction between Art and Theology - Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 72/2 (2011) 123-160
- Rikhof, H.W.M. - Persoonlijke confrontaties - Jaarboek 2010 Thomas Instituut Utrecht 30 (2011) 51-60
- Schoot, H.J.M. - Christus tussen Hemel en Aarde: De Nederigheid Gods - Krijn Pansters, Willem Marie Speelman (eds.), De deemoed Gods. Verkenningen in het licht van Franciscus van Assisi - Valkhof Pers/Nijmegen (2011) 37-60
- Schoot, F.J.M. - De genade van Christus. Over de verborgen aanwezigheid van de H. Geest in Thomas' verhandelingen over de menswording - Jaarboek 2010 Thomas Instituut te Utrecht 30 (2011) 37-50

- Valkenberg, W.G.B.M. - Sifting the Qur'an: Two Forms of Interreligious Hermeneutics in Nicholas of Cusa - D. Cheetham, U. Winkler, O. Leirvik, J. Gruber (eds.), *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe (Currents of Encounter 40)* Editions Rodopi/Amsterdam-New York (2011) 27-48
- Valkenberg, W.G.B.M. - Learned Ignorance and Faithful Interpretation of the Qur'an in Nicholas of Cusa (1401-1464) - James L. Heft, S.M. Reuven Firestone, Omid Safi (eds.), *Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians, and Muslims* - Oxford University Press/Oxford (2011) 34-52
- Valkenberg, W.G.B.M. - Die Schrift mit der Kirche lesen: Joseph Ratzinger, die Tradition der Geheimnisse des Lebens Jesu und theologische Exegese in Amerika - Hermann Häring (Hg.), *Der Jesus des Papstes. Passion, Tod und Auferstehung im Disput* - LIT-Verlag/Berlin (2011) 37-54
- Valkenberg, W.G.B.M. - Islam: verantwoordelijk voor God - Mohamed Ajouaou, Erik Borgman, Pim Valkenberg (eds.), *Islam in Nederland: theologische bijdragen in tijden van secularisering* - Boom/Amsterdam (2011) 65-97
- Velde, R.A. te (ed.) - *Pascal als religieus denker* - Klemens/Zoetermeer (2011)
- Velde, R.A. te - *Bij wijze van inleiding: Pascal als religieus denker / De God van de filosofen* - R.A. te Velde (ed.), *Pascal als religieus denker* - Klemens/Zoetermeer (2011) 7-21 / 83-108

Velde, R.A. te - The Divine Person(s): Trinity, Person, and Analogous Naming - G. Emery, M. Levering (eds.), *The Oxford Handbook of the Trinity* (Oxford Handbooks in Religion and Theology) - Oxford University Press/Oxford (2011) 359-370

Velde, R.A. te - De norm van de natuur - R.P.H. Munnik (ed.), *God, mens en techniek. Over religieuze existentie in een technologische cultuur* (Annalen van het Thijmgenootschap 99/1) - Valkhof Pers/Nijmegen (2011) 78-93

Professional and/or popular publications

Geest, P.J.J. van - Geld, God en geluk. Augustinus in miniaturen - Parthenon/Almere (2011)

Geest, P.J.J. van [with E. de Jong] - “Niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk”: menselijke waardigheid in de christelijke traditie - P.J. Dijkman e.a. (eds.), *Menselijke waardigheid* (CD Verkenningen 2011/4) - Boom/Meppel (2011) 36-46

Goris, H.J.M.J. - Review of: St. Loughlin, *Aquinas Summa Theologiae* (2010), 1096-746X - *The Medieval Review* 18/1 (2011) [online publication]

Hoogland, M.R. - The Passionist Vocation - Reflections on The Occasion of The 25th Anniversary of The Approbation of The Constitutions - General Curia of the Passionists/Rome (2011) 7-12

Hoogland, M.R. - Das Leben des hl. P. Karel: *mehr* als ein Zeichen seiner Zeit - R. Dörner (ed.), Um des Himmelreiches willen. Leben in der Nachfolge Jesu Christi als Ärgernis für die Welt - Kardinal-von-Galen-Kreis Verlag/Norderstedt (2011) 137-150

Schoot, H.J.M. - Inleiding - F. de Grijns, Onze Heer. Deel 2. De gedachtenis van lijden, dood en verrijzenis van Jezus Christus - Valkhof Pers/Nijmegen (2011) 7-10

Velde, R.A. te - Thomas van Aquino - F. Rebel (ed.), Introductie cursus Inleiding tot de westerse filosofie - Instituut voor Filosofie/Amsterdam (2011) 33-40

Lectures

Geest, P.J.J. van - St. Augustine on Good Governance - Public Lecture at 'Crisis, Ancient World Seminar' - University of Groningen, Groningen, 21 March 2011

Geest, P.J.J. van - Augustine's Evaluation of Fear - Lecture at the International Conference 'The Mystagogy of the Church Fathers', UvT-VU (CPO), Utrecht, 20 May 2011

Geest, P.J.J. van - St. Augustine on God's Incomprehensibility, Incarnation and the Authority of St. John - Workshop at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 12 August 2011

Geest, P.J.J. van - The Function of Fear in the Sermons of St. Augustine - Lecture at the opening of the Academic Year of the Evangelical Theological Faculty, Louvain, 7 September 2011

- Geest, P.J.J. van - Confident reverence. The principal functions of fear in some of Saint Augustine's sermons - Keynote-lecture at 'Ministerium sermonis. An international colloquium on Saint Augustine's sermons on the New Testament', Rome, 14 September 2011
- Geest, P.J.J. van - Dwang als opmaat tot Dialoog? Augustinus en de donatisten - Keynote-lecture at the congress of the 'Stichting Oudchristelijke Studien', Utrecht, 8 October 2011
- Geest, P.J.J. van - Augustine's Ideas on Society - Lecture at the Graduate School of the Protestant Theological University, Kampen, 12 December 2011
- Goris, H.J.M.J. - Catholic and Protestant Discussions on the Eucharist as Sacrifice - Lecture at the Seventh International Conference Jewish Christian Perspectives: 'The Actuality of Sacrifice. Models of Interaction between Judaism and Christianity', Jerusalem, 11 January 2011
- Goris, H.J.M.J. - Aquinas' reinterpretation of the Neoplatonic ternary 'being-living-understanding' - Lecture at the conference 'What is Life? Theology, Science, and Philosophy', Krakow, 26 June 2011
- Goris, H.J.M.J. - Near-Death Experiences. A theological approach - Lecture at the conference of the European Society for Catholic Theology 'Exploring the boundaries of bodiliness', Vienna, 26 August 2011
- Goris, H.J.M.J. - Thomas van Aquino: denken over God - Lecture at the Elisabeth Leseurgroep Baarn, Baarn, 16 December 2011

- Hoogland, M.R. - *In saecula misericordia eius*: Een reflectie op barmhartigheid als kernwaarde in het leven van een diaken - Lecture for deacons in training at the Diocese Rotterdam, Voorburg, 24 maart 2011
- Merks, K.W. - De Heilige Geest en de morele autonomie. Enkele beschouwingen bij de *lex nova* in Thomas' *Summa theologiae* - Lecture at the farewell-symposium for prof.dr. H. Rikhof 'Recendant vetera, nova sint omnia', Tilburg, 28 January 2011
- Rikhof, H.W.M. - 'die nedergedaald is ter helle...' Een zoektocht in kunst en theologie - Farewell lecture at Tilburg University, Tilburg, 28 January 2011
- Rikhof, H.W.M. - Een theologische autobiografie - Lecture for alumni of the Faculty of Catholic Theology, Nijmegen, 1 March 2011
- Rikhof, H.W.M. - Over de doop: twee avonden in de vasten - Lectures at H. Landstichting, 17 and 31 March 2011
- Rikhof, H.W.M. - *Veni Sancte Spiritus* - Lecture for catholic students, Delft, 30 May 2011
- Rikhof, H.W.M. - Mensen van de verrijzenis - Lecture for the Order of the Holy Sepulchre, Dijnselburg, 9 June 2011
- Rikhof, H.W.M. - Sacraments - Lecture for the Diocese Brugge, Roeselare, 16 June 2011
- Rikhof, H.W.M. - De receptie van Vaticanum II - Lecture for members of 'KIM', Nijmegen, 13 July 2011

- Rikhof, H.W.M - Het geheim van God in het pastoraat -
Lecture for the Diocese Groningen-Leeuwarden,
Drachten, 27 October 2011
- Schoot, H.J.M. - De genade van Christus. Over de verborgen
aanwezigheid van de H. Geest in Thomas'
verhandelingen over de menswording - Lecture at the
farewell-symposium for prof.dr. H. Rikhof 'Recendant
vetera, nova sint omnia', Tilburg, 28 January 2011
- Schoot, H.J.M. - Thomas van Aquino over het lijden en
sterven van Christus. Thomaslezing 2011 - Lecture at
the Seminary 'De Tiltenberg', Vogelenzang, 18 April
2011
- Velde, R.A. te - Thomistic metaphysics in the contemporary
debate - Lecture at the conference 'The Metaphysics of
Aquinas and its Modern Interpreters', New York, 26
March 2011
- Velde, R.A. te - Binding en vrijheid: over de ethische
betekenis van instituties - Lecture at a symposium on
modern institutions and networks 'Instituties in
Beweging', Nijmegen, 15 October 2011
- Velde, R.A. te - Zonder geloof vaart niemand wel - St.
Augustine-Lecture at Rolduc Abbey, Kerkrade, 9
December 2011