

JAARBOEK 2012

Thomas Instituut te Utrecht

Jaargang 32



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Dr. H.J.M. Schoot (Editor-in-Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Drs. S. Magnus
Prof.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, 2013

Previous volumes of the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* can be purchased at the administration office if still available.
For information visit: www.thomasinstituut.org

This *Jaarboek 2012 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 2012'.

INHOUDSOPGAVE

<i>Henk J.M. Schoot</i> INTRODUCTION.....	5
REFLECTIONS ON F.J.A. DE GRIJS, <i>ONZE HEER</i> (OUR LORD), Part One and Two, Nijmegen 2010/2011	
<i>Herwi Rikhof</i> WAT IS HEM VAN DE KANT VAN GOD OVERKOMEN? F.J.A. de Grijs over het lijden en sterven van Christus.....	15
<i>Jozef Wissink</i> DIE ZAL KOMEN OM TE OORDELEN LEVENDEN EN DODEN F.J.A. de Grijs over het laatste oordeel.....	25
<i>Harm Goris</i> HET ESCHATON TUSSEN TIJD EN EEUWIGHEID.....	31
<i>Gijsbert van den Brink</i> ZIT ER BEWEGING IN? F.J.A. de Grijs over de (rooms-katholieke) kerk als vindplaats van geloof.....	39
<i>Henk Schoot</i> GRENSERVARING F.J.A. de Grijs over de verrijzenis van Christus.....	51
<i>Ferd. De Grijs</i> LAZARUS. Het maakt groot verschil.....	61

<i>Lambert Hendriks</i> "KIEZEN UIT LIEFDE" De structuur van het menselijk handelen bij Thomas van Aquino.....	65
<i>Herwi Rikhof</i> GELOOF ALS THEOLOGISCHE DEUGD Een lezing van <i>Summa Theologiae</i> IIa-IIae q. 1-6	89
<i>Patrick Weidemann</i> GELOVEN IN GOD ALS SCHAKEL TUSSEN OBJECTIVITEIT EN SUBJECTIVITEIT.....	103
<i>Cristina M. Pumplun</i> ANNUAL REPORT 2012.....	137

INTRODUCTION

The *Thomas Instituut te Utrecht* was founded in 1990 by Ferdinand de Grijns, professor in systematic theology and the history of theology at the Catholic Theological University of Utrecht. In our *Jaarboek 2011*, we regrettably had to announce the death of De Grijns, who passed away on August 10, 2010.

When De Grijns retired in 1995, the *Jaarboek 1995* published a number of studies: one on De Grijns' theology (Herwi Rikhof), one on theological education in the fifties of the twentieth century (Frans Haarsma), and one on the history of the predecessor of the Institute, the Working group Thomas Aquinas (Lodewijk Winkeler). We also published a bibliography of De Grijns (the undersigned).

After his retirement, De Grijns spent a life of prayer, service, pastoral counseling and study in his newfound house in the Dutch village of Baars. His studies were focused on the person of Jesus Christ. He embarked on a project that he called "an ordinary book on Jesus". Near the end of his life, he himself no more capable of taking care of it, De Grijns entrusted the undersigned with the task of publishing a good deal of his investigations. Two books appeared in 2010 en 2011, both written in Dutch: *Onze Heer. Onderzoekingen in het Katholieke Geloof over Jezus Christus* (Our Lord. Investigations in the Catholic Faith in Jesus Christ; Nijmegen: Valkhof Pers). The first volume is devoted to the presence of Our Lord in the Church, at the Right Hand of the Father, and to his coming to judge the living and the dead. The second volume addresses the passion, death and resurrection of Our Lord.

It was De Grijns' explicit wish that after his death neither during his funeral nor afterwards his person would be the focus of attention. Attempting to do justice to this wish of his, the Thomas Instituut postponed the organization of any event that would be devoted to De Grijns. Nevertheless, on April 13, 2013, we organized a small, well-attended conference on the two books that De Grijns left

behind. The contributions to this conference are presented now in this *Jaarboek*, together with a number of other studies. We are also proud to announce the republication of a small contribution to the former Dutch Catholic newspaper *De Tijd* in 1961, written by De Grijs, on Lazarus and the resurrection of Jesus. It was on the occasion of the celebration of Easter that De Grijs developed a small but remarkable spiritual portrait of the relationship between Jesus and Lazarus. Publication of this contribution follows the study of the undersigned, devoted to De Grijs' thoughts on the resurrection of Christ. The chapter on the resurrection in part II of *Our Lord* is a remarkable one, since De Grijs was not only physically, but also spiritually and theologically no longer able to address this topic in the way he had done before with other topics such as the passion and death of Christ. Those who are about to pass away, are familiar with the fear that the unknown breeds. This fear may take on a different shape, for the one who shares in the faith that Christ's resurrection has made possible. Both the book and the contribution on Lazarus attest to his.

This yearbook contains five lectures on "Our Lord". The first is by prof. dr. H.W.M. Rikhof, former director of our Institute, who addresses the relationship between the passion of Christ and the Holy Spirit: what did the Spirit do? Rikhof compares De Grijs' approach with the method and passionate approach of the salvation through the death of Christ taken by Abélard. Any answer to the question what this salvation means, must come from the inside, from the love that moves the savior, that moves God. Those who posit a breach between Jesus and God, did not heed the warning that a proper negative theology issues. De Grijs seems to be very aware of the need of a negative approach, and yet he repeatedly formulates pertinent and rare questions such as: what did Jesus undergo from God? What did the Father do, what did the Son do, and what did the Spirit do? Unlike Moltmann and Von Balthasar, De Grijs addresses the role of the Spirit in a prominent way, from the outset. The Spirit provides the key for not accepting, when discussing the abandonment on the cross, any talk that would indicate the temporary loss of the bond of love between Father and Son. There is no breach, no divorce, no treason, no leaving behind, no criminal court. The risen Lord amidst of us teaches us this. De Grijs not only criticizes the language of separation, but also qualifies the

employment of the word 'sacrifice' in this context. It is a metaphor, that, considering the role of the Spirit, indicates the divine gift to the human soul of Christ of an unbroken persistence, of holding on and not letting go, offering a life that is undamaged and unspoiled. Rikhof further develops what he found in De Grijs's book along two lines: one concerning the threefold office of Christ and the other concerning the Pauline living according to the Spirit. The threefold office of King, Priest and Prophet belongs to Christ because he was anointed with the Spirit. Discerning this office in Christ's passion and death, means discerning the operation of the Spirit there. Rikhof implies that when Christ prays, and that happens at all important moments in his life including his passion, the Spirit in him prays. He also calls attention to the Augustinian interpretation of Christ on the Cross as being a magister, who shows all the fruits of the Spirit that Paul mentions. It is in virtue of the Spirit, that Christ descends into hell.

The second contribution is the lecture of Prof. dr. J.B.M. Wissink, emeritus professor in Pastoral Theology of the Tilburg School of Catholic Theology and member of our Institute. Wissink focuses on the topic of Christ coming to judge the living and the dead. Wissink addresses two questions. The first is whether Jesus waits in heaven for his second coming. De Grijs answers this question negatively, and Wissink wants to follow up on his reflection. The second is what the core thoughts of De Grijs on the last judgment are. It is not correct to say that Jesus, while seated at the right hand of the Father, is waiting, assuming that the waiting is something predicated of Jesus, even according to his human nature. Jesus participates in divine eternity, and that indicates that all language that implies time, can only be applied to the created reality that is related to Jesus. The state the risen Jesus lives in, is perfected. All knowledge that the risen soul of Jesus possesses, can therefore not be thought to be an incomplete knowledge of things that are in process. Jesus' soul must probably be thought to participate in Divine eternal knowledge. This is what De Grijs implies when speaking about 'stretching' the human nature of Christ. In presenting these reflections, Wissink intimates that the devoutness of the book that De Grijs has written, is of an intelligent kind, that contains exercises in religious understanding. The question concerning the core of De Grijs's thoughts on the second coming of Christ, Wissink

answers with one 'image', the image of Christ publicly showing himself. The second coming is public glorification, in showing himself to the living and the dead. Moreover, He, being the Head of his Body, shows us to ourselves and to each other. All there is, in good and bad, comes to light. And more than an 'image', this is a thought that, one level deeper, enables us to interpret the images; it may serve as a rule of faith, that enables us to distinguish the applicability and non-applicability of aspects of current imagery, such as the one of the court room. In conclusion Wissink describes two pitfalls that De Grijns helps us to avoid. The pitfall of moralism, and the pitfall of fear for fear that results in doing away with the seriousness of human life.

Dr. H.J.M.J. Goris, lecturer in systematic theology at the Tilburg School of Catholic Theology and member of our Institute, devotes his lecture to the topic of the eschaton between time and eternity. Goris suggests that a librarian should label the books of De Grijns as books in eschatology, more than Christology, Ecclesiology, mystical theology or theology of grace. Not in the sense that a further number of topics from salvation history are treated, but in the sense that eschatology deals with the end and the meaning of all there is, formulating the theological dimension of all these topics. Goris quotes De Grijns, saying that one of the great mysteries that cannot be resolved is the question of time, time difference, timelessness, and eternity. It is a question that influences all faith seeking intelligence. Therefore Goris intends to dwell on divine eternity, to explain why this is a mystery and how it influences our understanding of eschatological statements. He sketches the classical account of time concerning the eschata, and elaborates two problems implied in this classical account. The classical account implies eternity to be a line parallel to the line of created time, only without beginning and end. Each human life ends at some point at the created line, when soul and body are separated. The soul is judged, and goes to heaven, hell or purgatory. At the end of the line there will be a Last Judgment, and the soul will be united to a new and imperishable body. This account has a number of problems, such as the distinction between an individual and a general eschatology and a double judgment, the dualism of body and soul, and the apparent irrelevance of Christ's resurrection. However, there are two more fundamental problems underlying these. Creation and eschaton are assumed to be

synonymous to big bang and big crunch, but they are not, since they are deeds of God, and concern all that there is. A second problem is that since they are deeds of God, they are *nomina divina*, and thus used analogously; their meaning escapes the created intellect. The image of the two lines however, to the contrary, places the one who views these lines in a position that is even above God's position, on a *super God's eye view*. Goris discusses both these problems. He shows the difference between the concept of eschaton as the last piece of time, and the eschaton as fulfillment. He also elaborates on the meaning of the utterance: 'God admits man to his eternal life'; at least man – after death – cannot be said to be waiting for the Last Judgment, since somehow the soul must be outside of time. Goris also discusses the interpretation of 'God will at the end of time bring the world to completion'; it cannot be interpreted to imply change or time in God, but the world changes in its relation to God.

The only lecturer who cannot be regarded – in some way – as a pupil of De Grijs, is the protestant theologian Gijsbert van den Brink. Van den Brink is associate professor in Systematic Theology and professor of Reformed Theology at the VU University Amsterdam. The title of his lecture asks whether there is any movement in the Catholic self-understanding as Church where faith is found, exemplified in the books of De Grijs. Having introduced his background and his 'Utrecht' roots, Van den Brink gives a general characterization of the books of De Grijs. It seems to be a theology in service of the life of faith, as it should be. A spiritual theology in which the Bible plays an important role, that is the Bible in its liturgical setting. It provides the faithful with words for their hearts and thoughts on the personal meaning of the work of Christ. Van den Brink is surprised by the lack of emphasis on the *praeambula fidei* in De Grijs's approach, who simply advocates a hermeneutics of trust in the Church. It is, however, at times not always clear whether the perspective of the writer is from the inside or also from the outside; does he always speak inside of the Church, or also outside of it? For whom are these books written? Van den Brink mentions here a suggestion Jozef Wissink made during the symposium: De Grijs perhaps wrote from his own experience in which faith and the lack of it, light and darkness are mingled, so that he is connected to both believers and nonbelievers as well. The major focus of Van den Brink's contribution is on the De Grijs's

conception of the Church. First he criticizes an element in the introduction to the book by the undersigned, concerning the title of the chapter 'On the Church as only place to get to know Jesus'. It raises the question how exclusive De Grijs's conception of the Church actually is. Then he assumes that De Grijs shares the Catholic understanding of other Christian communities as communities in which only elements of the being of a church can be recognized, and regrets that there seem to be no traces in his work of the important cooperation in Utrecht of Catholic and Protestant theologians. He mentions especially the position of (orthodox) Reformed Protestantism, on the other hand, where the evaluation of the Catholic Church is growing much less negative and more curious, even sympathetic and bonded, than it used to be. What about the Catholic stance towards the Protestants, so he asks. In conclusion Van den Brink mentions the theology of the hiddenness of God, as a possible third way next to theism and atheism. Our Lord may be present in a hidden way, and that asks for watching well and sustained listening. This he recognizes and appreciates in the books of De Grijs, and considers as its ecumenical importance.

The last contribution is by the undersigned, and concerns the resurrection of Christ. My choice for this topic is motivated by two reasons. One is the fact that it was the chapter that provided De Grijs with the most difficulties, and the other that it contains a type of question that was totally new to me, and of which De Grijs says that it is not discussed in the Catholic faith. The question that De Grijs keeps asking is this: what did Christ experience when he resurrected?, what happens to Christ, according to his human nature, in the resurrection? I discuss the peculiarities of this question, and attempt to discover its content, also in relation to the hermeneutical point of departure in the risen Christ himself; why does De Grijs conclude that this is a question that he cannot answer? In a second paragraph I show in which important respect the position of De Grijs is inspired by the dogmatic constitution of *Dei Verbum*, of Vatican II: reading Scripture in the Spirit of unity (of Scripture) and in the Spirit of the Church. A third and last paragraph is devoted to the root meaning that De Grijs attaches to the way in which Scripture speaks about the Risen Christ: his sustained invitation to have faith in Him, love Him and follow Him. It is the freedom of the believer and the provisional character of faith that are important here. De Grijs was

not able, as any other person, to follow Christ where he was going (Jo 8, 21), but in one way, that is to follow him in death. This he could not say, but only show. And this is the content of his publication in a Dutch newspaper in 1961, which is published here for the second time. The title in English would be: "Lazarus, It makes a large difference", and presents De Grijs' thoughts on the difference between the first and the second death of Lazarus, and what that means for the faithful.

This yearbook contains three other studies as well. Lambert Hendriks, vice-rector of the major seminary of Rolduc (Kerkrade, the Netherlands) and new member of our Institute, published his Roman dissertation entitled *Choosing from Love. The Concept of 'Electio' in the Structure of the Human Act According to Thomas Aquinas* in 2010. He was asked to deliver the 2012 Thomaslecture, at the 'Tiltenberg' (Centre for ecclesiastical education of the diocese Haarlem-Amsterdam) on this topic, and we asked him to publish this lecture in our *Jaarboek*. The annual lecture of 2013 was delivered by Herwi Rikhof, on Faith as a theological virtue. This lecture is published in this volume as well. The third study is written by Patrick Weidemann, who finished his Master Theology at the Tilburg School of Catholic Theology in 2012, with a very interesting thesis on the spiritual theology of Reginald Garrigou-Lagrange, comparing it with the work of the Dutch scholar in contemplative psychology Han de Wit. His contribution is entitled: believing in God as a chain between objectivity and subjectivity, and provides us with the overall argument of his thesis.

As always, the yearbook closes with the Annual Report of the Thomas Instituut. This report is the thirteenth and regrettably the last one written by our secretary of studies Cristina Pumplun. Cristina ends her job with us as of July 1, 2013. Nearly thirteen years she has been a pillar of our Institute, and we will miss her dearly. We are very thankful for everything she, as editorial secretary, has done for the *Jaarboek*, and wish her and her family well.

June 14, 2013
Henk J.M. Schoot,
Editor-in-chief



Prof.dr. F.J.A. de Grijs (1931-2011)

**REFLECTIONS ON F.J.A. DE GRIJS,
ONZE HEER (OUR LORD)
Part One and Two, Nijmegen 2010/2011**

WAT IS HEM VAN DE KANT VAN GOD OVERKOMEN?

F.J.A. de Grijs over het lijden en sterven
van Christus

Herwi Rikhof

Mijn bijdrage bestaat uit twee delen. Eerst wil ik een gedeelte uit het tweede deel van Onze Heer met u lezen, en wel uit het eerste hoofdstuk over de gedachtenis van Jezus' lijden en de beschouwingen die de Grijs heeft gewijd aan de vraag wat Jezus van de kant van God in zijn lijden is overkomen analyseren. Daarna wil ik naar aanleiding van die beschouwingen en de analyse op enkele centrale gegevens verder doordenken.

1.

De eerste keer dat ik een tekst van een middeleeuwse theoloog las, was in het tweede jaar van mijn studie. Het was een tekstlezing onder leiding van professor de Grijs en wel van Pierre Abélards commentaar op de Romeinenbrief. Het was naar aanleiding van dat werkcollege dat ik voor mijn kandidaatsscriptie als onderwerp de verlossingsleer koos en als tekst een geschrift uit de school van Abélard, de *Ysagoge in Theologiam*. In dat werkcollege hebben we de beroemde passage gelezen waarin Abélard naar aanleiding van Rom 3,25 – zoals hij zelf zegt – een grote vraag stelt: “Wat deze verlossing door de dood van Christus is of hoe we moeten verstaan wat de apostel zegt dat wij in zijn bloed gerechtvaardigd zijn.”¹ Het antwoord op die vraag van o.a. zijn leermeester Anselmus van Laon, dat wortels heeft in de patristiek, analyseert hij en onderwerpt hij aan

¹ “Maxima hoc loco quaestio se ingerit quae sit videlicet ista nostra redemptio per mortem Christu aut quomodo nos in eius sanguine iustificari Apostolus dicat [...]” Voor analyse en commentaar zie R. Weingart, *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard*, Oxford 1970, 66-96.

een vakkundige en dodelijke kritiek. Tenslotte geeft hij zijn eigen antwoord. Een aantal jaren geleden heb ik die tekst van Abélard geïntroduceerd als een tekstlezing in de cursus voor de eerstejaars theologiestudenten, en elke keer als ik die tekst lees, word ik getroffen niet alleen door de scherpheid van zijn analyse, maar ook door de Bijbelse fundering van zijn kritiek en van zijn eigen antwoord, en ik word vooral getroffen door de theologische passie die uit het geheel spreekt. Abélard weigert een antwoord op die grote vraag naar het hoe en het waarom van de verlossing te aanvaarden wanneer daarbij gesteld wordt dat God reageert, dat de duivel, of wie dan ook, de agenda zet voor Gods heilshandelen. Voor hem is het enige adequate en aanvaardbare antwoord op de vragen naar het lijden en sterven van Jezus Christus een antwoord, dat om zo te zeggen, van binnen uit komt: een antwoord dat met liefde te maken heeft.

Ik ben begonnen met deze autobiografische anekdote omdat ik in het gedeelte van *Onze Heer* dat ik als onderwerp gekozen heb, een overeenkomst zie in methode en passie met die tekst van Abélard. Al bij eerste lezing van de tekst van de Grijs valt op hoe vaak hij de het woordje ‘niet’ gebruikt in die vijftien tot zestien pagina’s die hij wijdt aan de typisch systematisch theologische vraag: “wat is Hem overkomen van de kant van God”. Bij nader inzien blijkt dat frequente gebruik van ‘niet’ geen toeval. De Grijs is bezig om misverstanden op te ruimen en om verkeerde antwoorden op die vraag te blokkeren. De Grijs is ook bezig met een oefening in negatieve theologie, met, zoals hij dat noemt, “de omweg van wat en hoe niet-God is.” (55)² (Dat zijn wijzelf dus.) De analyse van lijden als natuurpakket in het gedeelte over wat de Vader gedaan heeft (59-62) is een mooi voorbeeld van die omweg.

Wie met enige kennis van de theologiegeschiedenis leest, ziet dan dat die misverstanden wijd verbreid zijn in de tijd en betrekking hebben op theologische theorieën die opgeld deden en nog steeds doen. Dat in de traditie van de theologie toch allerlei voorstellingen en theorieën over breuk en scheiding opgekomen zijn en ook populair geworden en gebleven zijn, heeft er mee te maken dat men het belang van de negatieve theologie onvoldoende gezien heeft, of dat cruciale onderdeel van de theologie zelfs vergeten heeft.

² De interne verwijzingen zijn naar Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Deel 2. De gedachtenis van lijden, dood en verrijzenis van Jezus Christus*, Nijmegen 2011.

Er zijn niet veel theologen die zo expliciet de vraag stellen, wat Jezus overkomen is van de kant van God. Drie vragen vormen de structuur van dit onderdeel, getiteld “wat is Hem overkomen van de kant van God?” – wat heeft de Heilige Geest gedaan, wat heeft de Vader gedaan, wat heeft de Zoon gedaan? Deze drie vragen zijn zorgvuldig geformuleerd. Allereerst gebruikt de Grijs hier termen die thuis horen in de Triniteitsleer: Vader, Zoon, Heilige Geest. In de titel van dit gedeelte gebruikt hij wel ‘God’, maar dat is niet de Vader zoals vaak onnauwkeurig of onnadenkend voorondersteld wordt. Vervolgens is er een verschuiving van het passief in de titel van het gedeelte – “wat hem overkomen is” – naar het actief van de subtitels: “heeft gedaan”. Die verschuiving en die trinitaire titels corresponderen met het volgehouden gebruik van de naam Jezus: van begin tot eind gaat het om “wat de stervende Heer Jezus is overkomen van de kant van God”, – Vader Zoon Geest.

De Grijs begint met de vraag naar de rol van de Heilige Geest. Dat de Grijs nadrukkelijk de Geest ter sprake brengt, is opmerkelijk. De Heilige Geest komt namelijk niet vaak expliciet ter sprake in de beschouwingen rond het lijden en sterven van Jezus. H.U. van Balthasar heeft in een groot artikel over het *Mysterium Pascale* in het gedeelte over Stille Zaterdag een sectie getiteld “Trinitarisches Ereignis”, maar de H. Geest komt daar niet in voor.³ Bij Moltmann komt de Geest wel ter sprake in het gedeelte van zijn *Der gekreuzigte Gott*, dat over een trinitaire theologie van het kruis handelt, maar enkel aan het eind en haast terloops.⁴ In zijn *Trinität und Reich Gottes* komt de Geest uitgebreider ter sprake in de geschiedenis van de Zoon, als onderdeel van een aantal modellen.⁵ Dat de Grijs *begint* met de Heilige Geest is bovendien opmerkelijk. Hij geeft daarvoor geen reden, maar als ik de inleiding op de drie subsecties en ook de sub-sectie over de H. Geest goed begrijp, dan denk ik dat de reden waarom hij met de Heilige Geest begint, van alles te maken heeft met het opruimen en blokkeren van misverstanden en met het belang van de negatieve theologie. In het gedeelte over de

³ H.U. von Balthasar, *Mysterium Pascale*, in: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln etc., Band III/2 (1969), 133-326, 248-249.

⁴ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, VI. 5.

⁵ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, III, 77-111.

Heilige Geest komen namelijk twee thema's uitgebreid aan de orde die in de geschiedenis van de theologie tot allerlei misverstanden hebben geleid: de Godverlatenheid en het offer (55; vgl. ook 57: "Er is nog iets.").

Ten aanzien van de Godverlatenheid wijst de Grijs elke interpretatie af, waarbij sprake is van een breuk in God, alsof de Vader op zou houden, Vader te zijn en de Zoon op zou houden, Zoon te zijn; ook niet kortstondig of tijdelijk, tussen Goede Vrijdag en Paasmorgen, waarbij de Geest die breuk zou helen. Termen als 'breuk', 'scheiding', 'verraad', 'verlating', 'hellevaart' of 'strafgericht' horen niet thuis in het nadenken over wat Hem van de kant van God overkomen is. De reden hiervoor is de Heilige Geest, de permanente rol van de Heilige Geest: de Heilige Geest die de band van liefde is tussen Vader en Zoon, "de verbindende liefde" (55).

Voor deze bepaling van de Geest als "verbindende liefde" verwijst de Grijs naar "God is liefde" uit de eerste brief van Johannes. Hij had ook kunnen verwijzen naar Rom 5,5 – "Gods liefde is in ons hart uitgestort door de Heilige Geest die ons werd geschonken" – of naar theologen die op deze teksten doordenken, en dan spreken over de Heilige Geest als de liefdesband tussen Vader en Zoon. Maar er is nog een element dat hier van belang is en dat als het ware de interpretatie van deze Schriftteksten stuurt en draagt en dat niet alleen in dit onderdeel, maar in beide boeken als geheel een fundamenteel gegeven is: namelijk de Verrezen Heer als ijkpunt voor ons denken en spreken. De Grijs formuleert dit in deze sub-sectie over de Heilige Geest als volgt: "Beschouw de Verrezen Heer in ons midden, dan weet je dat dat spreken van een dergelijke breuk on-zin is, betekenisloos." (54-55)

Voor ik verder ga met de opmerkingen die de Grijs maakt over offer wil ik heel kort hier iets zeggen over het belang van dat ijkpunt. Daarvoor moet ik iets zeggen over de twee manieren van spreken die in de Triniteitsleer, maar ook in andere onderdelen van de theologie (en ook in ons gewone spreken) voorkomen: het spreken over God zelf en het spreken over Gods heilshandelen – de *theologia* en de *oikonomia*. Dat spreken over God zelf is nodig om het spreken over Gods heilshandelen te verhelderen en te beschermen. Om een heel gewoon voorbeeld te nemen: of je een politicus betrouwbaar of onbetrouwbaar vindt, maakt veel, zo niet alles uit voor hoe je zijn

handelen begrijpt en waardeert. Wat de Grijs hier doet is precies de *theologia*, het spreken over Godzelf – en daar horen termen als ‘eeuwig’ bij – inzetten om het heilshandelen Gods te begrijpen en tegen misverstanden te beschermen.

Naast de opmerkingen over de Godverlatenheid maakt de Grijs ook een paar opmerkingen over “offer”. Hij maakt die in verband met “die on-schone, huiveringwekkende, gehoorzame vasthoudendheid van Jezus”. “Wij mogen die vasthoudendheid een ‘offer’ noemen.” Maar de Grijs voegt daar meteen een waarschuwing aan toe door te zeggen dat het hier om “overdrachtelijk” (57) taalgebruik gaat, om “een metafoor” (58). Dat betekent namelijk dat we de offertaal die we kennen niet zomaar kunnen overnemen en toepassen. Voor het gebruik van de term ‘offer’ verwijst hij naar de brief aan de Hebreeën en citeert uit het negende hoofdstuk: “[...] de Gezalfde die door de eeuwige Geest zichzelf ongerept heeft geofferd aan God.” In zijn commentaar concentreert hij zich op dat ‘ongerept’. “Hier is Een die zich gaaf houdt, onberispelijk, onaangetast [...] De Heilige Geest heeft met hem meegewerkt door Hem gaande te houden.” Later komt hij uitvoeriger op ‘offer’ terug, in het hoofdstuk over de dood van Jezus, waar hij die waarschuwing verder uitwerkt (79-99). Die uitwerking noem ik hier nu alleen maar, om aan te geven dat er veel meer te zeggen is over dit belangrijke en preciaire onderwerp.

Wat heeft de heilige Geest nu gedaan? Het antwoord van De Grijs op die vraag is: “[...] die heeft zich ononderbroken aan de menselijke ziel van Jezus laten geven als de gave van de ongebroken volharding, van de vasthoudendheid en van niet loslaten.” (58)

2.

Wat heeft de Geest gedaan? Op die vraag wil ik in het tweede gedeelte van mijn bijdrage een antwoord geven, dat enerzijds voortbouwt op wat De Grijs geschreven heeft, en dat ook elementen die enigszins impliciet zijn gebleven expliciteert en dat anderzijds aanvult vanuit de overtuiging dat de toevoeging Christus aan Jezus in de ondertitel van *Onze Heer* niet toevallig is en ons werkelijk op dit punt verder kan helpen. Mijn antwoord is natuurlijk fragmentarisch en daarom eerder de schets van een antwoord, dan een echt antwoord. Ik begin met die overtuiging. De Grijs gebruikt in het gedeelte dat nu centraal staat meestal de naam Jezus, maar in de andere onderdelen

gebruikt hij ook Christus en Jezus Christus. Hoewel hij – en hij is niet de enige – Christus dan gebruikt als een eigennaam, is het van theologisch belang te realiseren dat deze naam oorspronkelijk een titel is, zoals Heer, en wel een titel die impliciet een trinitair relatiepatroon aangeeft. Christus, Messias is in het Oude Testament de titel voor de persoon die met Gods Geest gezalfd wordt en is in het Nieuwe Testament degene die door de Vader met de Heilige Geest gezalfd is. Hoe belangrijk deze titel is, blijkt uit een paar gegevens uit de Schrift.

De afgelopen zondag hebben we, zoals op elke tweede zondag van Pasen, uit het evangelie van Johannes een gedeelte gelezen waarin de evangelist zijn intentie verklaart: “In het bijzijn van zijn leerlingen heeft Jezus nog vele andere tekenen gedaan welke niet in dit boek zijn opgetekend, maar deze hier zijn opgetekend, opdat gij moogt geloven dat Jezus de Christus is, de Zoon van God en opdat gij door te geloven leven moogt in zijn Naam” (Joh 20,30-31). De intentie die bij Johannes aan het eind staat, zit bij Marcus en Mattheus aan het begin opgesloten: “Begin van de Blijde Boodschap van Jezus Christus, de Zoon van God” (Mc 1,1), “Geslachtslijst van Jezus Christus [...]” (Mt 1,1). Lucas geeft op zijn eigen wijze die intentie aan in het verhaal van de Emmaüsgangers, wanneer de onbekende aan de teleurgestelde leerlingen aan de hand van de Schrift uitlegt waarom de Messias moest lijden. In elke van de drie synoptische evangeliën stelt Jezus aan zijn leerlingen de vraag, wie zij zeggen dat hij is en in elke keer luidt het antwoord: de Christus. (Mt 16,13-20; Mc 8,27-30; Lc 9,18-21)

De relatie van Jezus met de Geest staat centraal in de zogenaamde Pneuma-christologie die de laatste jaren ook door de recente renaissance van de Triniteitstheologie nieuwe impulsen heeft gekregen. Belangrijk daarbij is het doopverhaal en niet zozeer het lijdensverhaal. Maar ook het lijdensverhaal geeft alle aanleiding de rol van de Geest in wat hem overkomen is nader te beschouwen. Om met Paulus te spreken – een tekst die de Grijs ook citeert – wij verkondigen “Jezus Christus en die gekruisigd”. Daarbij wil ik als systematisch theoloog twee sporen volgen. Het eerste spoor is dat van het zogenaamde *munus triplex*, het drievoudige ambt, priester, koning en profeet van Christus; het tweede spoor is dat van het leven volgens de Geest van de christen, zoals m.n. Paulus dat aangeeft.

Het spreken over het *munus triplex* heeft zijn wortels in de vroege kerk en is gebaseerd op met name het Oude Testament, waarin personen voor de functie van priester, koning en profeet gezalfd worden en zo Gods Geest ontvangen. In eerste instantie heeft dat spreken tot doel de vreemde term Christus (en christen) te verklaren. Later dient de drieslag om het werk van Jezus Christus te structureren en weer later om het bisschopsambt te karakteriseren. Een van de eigen inzichten van het Tweede Vaticaans Concilie is het gebruik van de deelname van elke christengelovige op basis van de doop aan het drievoudige ambt van Jezus Christus. Ik wil deze drieslag heuristisch gebruiken. Kan ik met behulp van deze drieslag de werkzaamheid van de Geest in het lijden en sterven van Jezus Christus ontdekken?

Koning. In alle evangeliën wordt aangegeven dat op het kruis vermeld staat: koning der Joden. Die titel wordt ook in het proces gebruikt door o.a. Pilatus, de soldaten gebruiken hem bij de bespottig en de autoriteiten gebruiken hem onder het kruis. Uit de manier waarop deze mensen de term gebruiken en uit de manier waarop Jezus hem gebruikt – niet van deze wereld – maar vooral door het opschrift op het kruis, wordt duidelijk dat het hier om een invulling van koningschap gaat die anders is dan gewoonlijk. Het gaat hier om een grondige herformulering.

Priester. Ik heb al eerder gezegd dat de Grijs een aantal belangrijke opmerkingen maakt over offer. ‘Offer’ behoort tot het cultische taalveld, en hoewel Paulus zo nu en dan termen uit dit veld gebruikt, is dit veld vooral in de brief aan de Hebrëënen te vinden. Zonder nu uitvoerig in te gaan op die brief kan gezegd worden, dat het hele cultische taalveld als model gebruikt wordt om over Jezus Christus, zijn persoon en zijn werk te spreken. Het gebruik van modellen is nooit recht toe recht aan, maar altijd een gebruik waarin bepaalde elementen wel en andere niet overgenomen worden. Of het nu gaat over het heiligdom, over de hogepriester of het offer: telkens wordt op verschil gewezen, verschillen die zo groot en bepalend zijn dat zelfs van een uitholling van het model gesproken kan worden. Daarbij gaat het niet alleen om de overtreffende trap van offer (Heb 9,23) of verbond (7,22; vgl. 8,6 en 9,11), of om uniciteit (7,26) en eens en voor altijd (7,26-27; 9,12), maar ook om een vergeestelijking:

in plaats van brand- en slachtoffers, de wil van God doen (10,5-10).⁶ De verwijzing naar Gods wil roept eerder passages op waarin over het lijden van Christus als een school gesproken wordt en dan wordt m.n. naar het bidden in de hof van Olijven verwezen.

Het bidden is een integraal onderdeel van het lijden van Christus. Hij bidt tot op het kruis: “Vader vergeef hun want ze weten niet wat ze doen”, “Mijn God mijn God waarom hebt u mij verlaten”, “Vader in uw handen beveel ik mijn Geest”. Het is niet vreemd, maar wel opmerkelijk dat in het evangelie van Lucas Jezus van begin tot eind bepaald wordt door de aanwezigheid en werkzaamheid van de Geest en dat Jezus op alle belangrijke momenten in gebed is. En zouden we uit die opmerking dat de Geest, de Geest van de Zoon, in ons bidt en roept Abba Vader (Rom 8,15; Gal 4,6) ook niet iets mogen besluiten over het bidden van Jezus? Ook bij priester dus een grondige herformulering.

Profeet. Voor het derde ambt kan verwezen worden naar de leerlingen die op weg naar Emmaüs spreken over Jezus als profeet en naar de traditie waarin profeten omwille van hun verkondiging miskend en vermoord zijn. Maar belangrijker lijkt het om het inhoudelijker te bekijken. Thomas van Aquino citeert in zijn commentaar op het Johannesevangelie een opmerkelijke uitspraak van Augustinus: “Jezus hangend aan het kruis gedraagt zich als een magister op zijn kathedra.” Thomas citeert deze uitspraak in verband met Jezus’ zorg voor zijn moeder en verwijst dan naar het gebod de ouders te eren.⁷ Maar dat leraarschap kan uitgebreider gezien worden, namelijk als voorbeeldig, of preciezer als een belichaming van de vruchten van de Geest. Paulus noemt in zijn brief aan de Galaten een aantal van die vruchten: liefde, vreugde, vrede, geduld, vriendelijkheid, goedheid, vertrouwen, zacht-moedigheid, zelfbeheersing. (Gal 5, 22-23) Ook al kan men in wat Jezus doet en laat in die laatste dagen gemakkelijk in het verbod om geweld met geweld te beantwoorden de vrucht van vrede ontdekken en in zijn gebed om vergeving en niet om wraak de vrucht van

⁶ Wanneer het Tweede Vaticaans Concilie (*Lumen Gentium* 10) spreekt over het gemeenschappelijk priesterschap van de gedoopten, dan gaat het om een deelname aan dit vergeestelijkt priesterschap van Christus.

⁷ Thomas van Aquino, *In Joh.*, 19 lectio IV, ix: “et nota, quod secundum Augustinum quod Christus in cruce pendens se habuit sicut magister in cathedra” (2441).

zachtmoedigheid en zelfbeheersing, zijn hele houding in het lijden is er een van geduld. Het eigene en opvallende van dit lijden correspondeert met de vruchten van de Geest, is daarom terecht het lijden van de Messias, de met Gods Geest gezalfde. En omgekeerd kan men dan zeggen dat precies die vruchten door Paulus genoemd worden als vruchten van de Heilige Geest, omdat ze te zien zijn in het leven, lijden en sterven van Jezus Christus. Ook hier een grondige herformulering, want deze vruchten waren en zijn niet vanzelfsprekend.

In het verlengde van wat ik nu gezegd heb over de werkzaamheid in het lijden en sterven van Christus wil ik tot slot kort iets zeggen over de werkzaamheid van de Geest in, bij, na Jezus' dood. De Grijs noemt bij de reeks begrippen die niet thuis horen in het denken over het lijden en sterven van Christus ook de hellevaart. Dat zou de indruk kunnen wekken dat hij, zoals enkele theologen, van mening is dat de nederdaling ter helle ten onrechte in de apostolische geloofsbelijdenis is opgenomen. Niets is minder waar. In het hoofdstuk over de dood van Jezus besteedt hij expliciet aandacht aan die nederdaling (136-140). Hij verwijst daarbij naar 1 Pt 3,18-19, een tekst die niet gemakkelijk is en die tot een verscheidenheid van interpretaties geleid heeft. Wat mij opvalt in die discussie is, dat niet of nauwelijks aandacht besteed wordt aan de werkzaamheid van de Geest. "Gedood naar het vlees, werd hij ten leven gewekt naar de Geest. Zo ging hij heen [...]" 'Zo', d.w.z. door die Geest. De nederdaling ter helle gebeurt in de kracht van de Geest, zoals ook de bekoring in de woestijn in de kracht van de Geest gebeurt. De Grijs besluit zijn gedeelte over de nederdaling dan ook terecht met: "Zo, in de staat van de dood geheel geënid blijvend met de Geest van God is de ziel van Christus neergedaald ter helle." (139)

Slot

Ik heb met opzet niet alleen een klein gedeelte uit een van de hoofdstukken genomen, maar me ook nog daarbinnen op een punt geconcentreerd – namelijk wat de Heilige Geest heeft gedaan en wel om twee redenen. Allereerst omdat ik denk dat het eerste onderdeel de toon zet voor het geheel en dat in dit gedeelte over de Geest ook de beslissingen vallen omtrent de Zoon en de Vader. Vervolgens omdat ik heb gemerkt, – weer gemerkt, moet ik zeggen – dat deze teksten niet snel te lezen zijn. Ze zijn ook niet snel geschreven.

**DIE ZAL KOMEN OM TE OORDELEN
LEVENDEN EN DODEN
F.J.A. de Grijs over het laatste oordeel**

Jozef Wissink

Inleiding

Over de thema's van het eerste deel van *Onze Heer. Onderzoekingen in het katholieke geloof over Jezus Christus*, die het leven van de verrezen Heer aan de rechterhand van de Vader en het Laatste Oordeel betreffen, is volgens mij weinig contemporaine literatuur. Ik ontdekte dat, doordat ik gevraagd werd door het tijdschrift *Midden onder U* om een serie artikeltjes te maken over de twaalf artikelen. Ook onder de literatuur, die in de noten van *Onze Heer* genoemd wordt bij het hoofdstuk over het Laatste Oordeel, bevindt zich weinig recente literatuur. Er is het boek van F.-X. Durwell (*Christ, notre Pâque*) uit 2001 en het artikel van Medard Kehl over Parousie uit de laatste druk van het LThK, maar dat is het ongeveer. Je zou dat kunnen wijten aan het genre van de teksten: onze meester, Ferdinand de Grijs, wilde niet een boek schrijven volgens de academische mores, met de literatuur bijgewerkt tot op de laatste dag. Hij wilde – om met zijn eigen woorden te spreken – vertellen, hoe het is. Maar dat is volgens mij niet de belangrijkste reden. Die is, dat er over de *status gloriae* van de Verrezen Heer überhaupt niet veel geschreven en gedacht wordt in ons huidig tijdsgewricht. Ook de Jezusboeken van Jozef Ratzinger, Benedictus XVI stoppen bij Pasen.

Ik wil vandaag op twee thema's nader ingaan. Mijn eerste thema is strikt christologisch en gaat over de vraag, of Jezus in de hemel wacht op zijn wederkomst. De Grijs antwoordt daar negatief op, en dat heeft nogal wat implicaties, die te denken geven. Mijn tweede thema is, waar het bij het thema van het Laatste Oordeel en wat daarmee

samenhangt in de kern volgens de Grijs om gaat en hoe hij gaandeweg tot dit antwoord komt.

1. Wachtend op de komst van Jezus Messias, onze Heer

De Grijs stelt de vraag, of Jezus aan de rechterhand van de Vader nog wacht op iets dat komen moet? We stellen ons dat immers automatisch zo voor: we leven in een tussentijd tussen Jezus' komst in het vlees aan het begin van onze jaartelling en Zijn komst in heerlijkheid, wanneer Hij zal oordelen. Dus leeft ook Jezus in die tussentijd, totdat Hij aan die tussentijd een eind kan maken. De Schrift lijkt ook zo te spreken: "Hij oefent nu een koningschap uit, totdat Hij al zijn vijanden aan zijn voeten heeft neergelegd." (1 Kor 15,25) En: "Maar Hij is, na één enkel offer voor de zonden te hebben gebracht, voor altijd gezeten aan de rechterhand van God, voortaan wachtend tot Zijn vijanden gelegd worden als een voetbank voor Zijn voeten." (Heb 10,12-13) Maar tegen een te snelle directe aanvaarding van die teksten zijn er gewichtige bezwaren. In de verrijzenis is Jezus verheerlijkt. Met de woorden van de Grijs:

Na de opstanding uit de doden is met zijn menselijke natuur iets ongehoords gebeurd: die is om zo te zeggen tot het uiterste opgerekt, zodanig dat de menselijke natuur volgestroomd is van de kracht van haar goddelijke Persoon. De volledigheid van Zijn overgave aan de Vader in Zijn aardse leven, lijden en sterven, vindt hier de Hem door God gegunde volledigheid van kracht in de glorie die Hij is binnengegaan.¹

En verderop: "Zelf buiten de tijd zal Hij de tijd tot vervulling brengen." (142)

Als ik die zinnen overweeg, bevind ik dat ze over twee dingen gaan: er zit een moment van eeuwigheid aan het zetelen van Jezus aan de rechterhand van Gods troon en er zit een moment van voltooiing aan Zijn verheerlijking. Zowel die eeuwigheid als dat moment van voltooiing vragen om reflectie. Vanwege dat moment van eeuwigheid past Ferdinand op de hemelse menselijke natuur van

¹ Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Onderzoekingen in het katholieke geloof over Jezus Christus*, Nijmegen 2010, 142. Getallen tussen haken in de hoofdtekst verwijzen naar paginanummers in dit boek.

de Zoon de interpretatie toe, die Thomas ook geeft van *ex tempore*-uitspraken over God. Als ik zeg, dat God mij gisteren een grote weldaad heeft bewezen, moet ik het woord ‘gisteren’ helemaal aan mijn kant houden en niet willen impliceren, dat er voor God zelf 24 uur verlopen zijn, sedert Hij aan Jozef Wissink die grote weldaad bewees. ‘Wachten’ is een typisch tijd-woord en dus moet het naar onze kant getrokken worden. Dat Jezus wacht, tot zijn vijanden gelegd worden als een voetbank voor zijn voeten, betekent, dat wij nog op dat moment wachten. Hij overziet vanuit de eeuwigheid heel de geschiedenis, analoog aan zoals de eeuwige God de tijden omvat.

Tegelijk blijft de verheerlijkte menselijke natuur schepsellijk van aard: Zijn eeuwigheid is geparticipeerde eeuwigheid, maar lijkt voldoende op de goddelijke eeuwigheid, om een taalregel voor ons spreken over God ook op deze geparticipeerde eeuwigheid toe te passen.

Ik ga over naar het tweede moment: dat Jezus leeft in de staat van voltooid-zijn. (Of we dat ook kunnen zeggen van de zielen van de overledenen in de hemel, weet ik niet zeker; als ze daar slechts als zielen zijn, zijn ze wel uit de tijd, maar nog niet voltooid.) Waar er sprake is van voltooid-zijn, is er geen vóór en na meer, geen groei en vergaan. Ik voltrek even een reflectie over het weten van de verrezen Heer, om ons iets van de complicaties te laten beseffen, die voltooidheid moet oproepen. De Grijs spreekt er niet expliciet over, maar ik herinner me, dat we er wel een keer over gediscussieerd hebben, wat dit betekent bijvoorbeeld voor het weten van de verrezen Jezus Christus. Aan de ene kant veronderstelt heel het spreken van de Schrift, dat de Zoon ook naar zijn menselijke natuur ons kent en ons heil wil. Hij kent dus Ferdinand de Grijs, Jozef Wissink, Gijsbert v.d. Brink, ook al leven die ongeveer 2000 jaar na zijn aardse leven in de geschiedenis. Aan de andere kant verbiedt zijn staat van eeuwigheid en voltooidheid ons, om te denken dat Hij vol verrassing onze ontwikkelingen op de voet volgt. Dat veronderstelt waarschijnlijk, dat Hij ons kent als participierend in Gods eeuwige kennis. Het “oprekken” van de menselijke natuur, waarover in het citaat hierboven (p. 142) gesproken wordt, zou dan inhouden, dat aan Jezus in zijn verrijzen en verheerlijkt worden volledige participatie gegeven wordt aan Gods alomvattende weten. Mij gaat het nu niet om deze oplossing van het probleem, maar bedoel het als een illustratie voor het type denkoefeningen, zoals ik die Ferdinand de Grijs zie

voltrekken. Zijn boek is vroom, maar het is een vroomheid die het denken niet schuwt.

2. Wat is de kern van de verkondiging van het Laatste Oordeel?

De Grijs behandelt in dit hoofdstuk een heleboel zaken tegelijk: het einde der tijden, de parousie (de komst in heerlijkheid) van de Heer, de verrijzenis uit de doden, het Laatste Oordeel en het eeuwige Rijk met de onbemiddelde *visio beata*, waartoe de Verrezen Heer ons bemiddelende toegang geeft.

Het eerste dat me opvalt is, dat de Grijs in het geheel streng christocentrisch blijft. Heil is niet anders dan in en bij Christus zijn, door Hem gezien worden, in Hem van en met God zijn. En onheil is niet anders dan: je afsluiten voor Hem. Natuurlijk gaat het niet om Jezus Christus op zich: het gaat om Hem als degene die gehoorzaamt aan de Vader, die het koninkrijk aan Hem teruggeeft in een soort eeuwige act, maar die juist in dat dienen heerst. Ik denk dat deze bepaling van de inhoud van eeuwig leven van groot belang is. Het gaat er minder om dat ik voortbesta, als wel dat Hij me Zijn gezelschap gunt.

Het tweede is, dat bij de Grijs het gehele einde wordt opgevat als een slotakte van openbare verheerlijking. Wat nu onder de sluiers van het geloof en de soms intense duisternis, waar we doorheen moeten geloven, verborgen is, komt dan aan het licht. De Utrechtse theoloog Van Ruler, met wie de Grijs nog net heeft kunnen kennis maken, toen de KTHU zich aansloot bij de Utrechtse theologische faculteit, zei het vaak ook zo: we leven in de tijd der vervulling, wat ons wacht is de tijd der onthulling.

Eigenlijk wordt alles daartoe teruggebracht als tot de kern van het mysterie, waar alles om draait: Hij toont zich in heerlijkheid aan levenden en doden. Dat Hij zich toont, is de oorzaak ervan dat de doden verrijzen, want hoe zouden de doden zien, wanneer zij niet verrijzen? Dat Hij zich toont als Hoofd van het Lichaam toont ook ons aan onszelf en aan elkaar. Al Zijn werkingen, alle genaden en charismata, die Hij heeft gegeven aan allen worden dan openbaar. Hoe het ervoor gestaan heeft tussen Hem en mijn stervende persoon, het kan dan gezien worden door iedereen en alles. En juist dat is het oordeel.

Die uitkomst zal velen nieuw in de ogen klinken en dat zou ze ook wel eens kunnen zijn. Maar ik vind de weg naar deze uitkomst toe interessanter, omdat het anders slechts een beeld toevoegt aan de vele verbeeldingen. Een mooi beeld, een beeld met veel voordelen boven de al bestaande beelden, een pastoraal beter te hanteren beeld dan menig oud beeld (en dat gaat me als priester-pastor en praktisch theoloog natuurlijk ter harte), maar toch: slechts een beeld. Maar Ferdinand de Grijs doet iets anders: hij zoekt *intellectus fidei*, begrip. Dat begrip is zelf niet een beeld, maar leesregel voor de beelden. Het begrip kan de beelden sturen, zodat ze volledig dienst kunnen doen, maar niet naar hun schadelijke kant worden uitgelegd.

De Grijs bedenkt de nieuwigheid van het gebeuren van het Laatste Oordeel en vandaar – zoals we dat in onze studie van Thomas steeds nauwkeuriger leerden doen – de gebrekkigheid van de taal, die ons daarvoor ter beschikking staat. We construeren het Laatste Oordeel als een verhaal, terwijl het niet meer in tijd plaats vindt. Als *analogans* gebruiken we als vanzelf scènes uit de rechtszaal, met voorgeleiding, weging van argumenten pro en contra de schuld en onschuld en het vonnis zelf. Zelfs Thomas deelt zijn uitleg van de tekst van Mt 25 zo in (186). Maar direct duiken de problemen op. Wat te denken van het tijdsverloop in onze menselijke rechtszaken? Bovendien, moet dat allemaal nog? Het oordeel over ieder is toch al geveld bij de dood van ieder afzonderlijk? En zo schuift langzaam de oplossing dichterbij: het volstrekt nieuwe is, dat alles openbaar wordt, uit de verborgenheid wordt weggehaald en dat alles van het mensenleven nu ook in zijn verwikkeling van de mensen onderling aan het licht komt. En als de dingen echt aan het licht komen, zijn ze in zekere zin hun eigen oordeel. Ik zie in Jezus mijn leven en in zijn licht is het helder en klaar wat er goed, waar en mooi was en wat er slecht, leugenachtig en lelijk was. Zijn act van Zich te tonen is het oordeel.

En dan kan opgesomd worden, waarin de gepastheid van het woord ‘oordeel’ bestaat en wordt meteen duidelijk, waarin niet. De rechtspraak is in principe openbaar; het gaat er om onthulling van de waarheid en goed en kwaad worden er geschift, gescheiden. (187)

3. Wat betekent dat voor geloof, kerk, theologie en pastoraat?

Goede theologie is altijd van belang voor geloof en kerk. Wat de Grijs ons in dit boek biedt, is wat hij als theoloog altijd wilde bieden: verheldering door begrip. Wanneer je volop in de academische wereld leeft, doe je dat in doorwrochte artikelen, waarin je jouw positie kiest ten aanzien van mogelijkwerwijs alle bestaande literatuur. Daarnaast ook in populariserende stukken. In zijn twee boeken over onze Heer is het genre anders: het zijn stukken die meditatiever van aard zijn. De Grijs zegt er vaker 'ik' dan in enig ander werk, maar tegelijk is het dezelfde Ferdinand de Grijs, die we kennen uit zijn eerdere boeken en artikelen en uit zijn colleges. Dat het academisch apparaat grotendeels weggevallen is, is ook een voordeel: het vestigt de aandacht meer op de zaak, waarover het gaat. Want het apparaat valt niet weg, omdat dit boek onder popularisering thuis zou horen. Ik hoop, dat mijn tonen van de denkbewegingen in de tekst dat heeft onthuld als een misverstand.

In het geval van zijn onderzoeken naar het Komen van de Heer en het Laatste Oordeel is het belang voor ons geloof denkkelijk, dat onze Meester door het bieden van begrip de twee valkuilen vermijdt, waar we telkens gemakkelijk in vervallen. De ene is, dat we hier breed uithalen om te dreigen met de gevolgen van de zonde. Moralisten hebben altijd enige agressie, ook als ze die goed verbergen. Hier komt ze meestal naar voren. De andere valkuil is de angst voor de angst. Dan praten we gemakkelijk in de sfeer van dat alles wel goed zal komen. Dat het allemaal niet zo'n vaart zal lopen als vele waarschuwendende beelden in de Schrift suggereren. Jezus is toch goed en zachtmoedig. Zeker is hij dat, maar dat geeft ons niet het recht om de ernst uit dit leven zachtjes weg te masseren. En zo blijft het hele getuigenis van de Schriften over de uitersten overeind.

HET ESCHATON TUSSEN TIJD EN EEUWIGHEID

Harm Goris

Hoe zou een bibliothecaris de twee delen van *Onze Heer* van Ferdinand de Grijs moeten rubriceren? De inhoud ervan laat zich niet gemakkelijk invoegen in de klassieke traktatenindeling van de dogmatiek. Je kunt het benoemen als ‘christologie’ en als ‘ecclesiologie’, maar ook als ‘mystieke theologie’ of ‘genadetheologie’. *Onze Heer* wil immers de innerlijke samenhang van de christelijke geloofsgeheimen, de *nexus mysteriorum*, verwoorden. Mijn advies aan de bibliothecaris zou echter zijn om de boeken onder te brengen in de rubriek ‘eschatologie’, de leer over de ‘eschata’, de laatste dingen: dood, oordeel, hemel en hel. Dit lijkt mij de meest treffende klassieke term om het karakter van de boeken aan te duiden.

Maar anders dan in de klassieke traktatentheologie is de eschatologie voor De Grijs niet een uitbreiding van of aanvulling op de heilshistorische onderwerpen. De eschatologie is van een ander niveau – evenals de scheppingsleer – en dient veeleer om de theologische dimensie van al ons heilshistorisch spreken over de eeuwige God en over de mens expliciet te maken. Eschatologie gaat over het einde en het doel van *alles*. Daarbij hoedt De Grijs zich voor wat Karl Barth het “Breitwalzen” van de eschatologie (*Kirchliche Dogmatik* IV, 3) heeft genoemd. ‘Eschatologie’ wordt geen vaag theologisch containerbegrip waar alles onder valt, zoals bijvoorbeeld met de term ‘transcendentie’ gebeurt, maar blijft heel nauw verbonden met de specifiek christelijke hoop voor de toekomst, gefundeerd in de geschiedenis van het lijden en sterven van Christus en zijn verrijzenis. Bovendien is De Grijs ook een typisch katholieke theoloog doordat hij het presentisch karakter van die toekomstverwachting ziet in de gestalte van de Kerk en in de liturgie, zonder daarbij de Kerk met het Rijk Gods te identificeren.

Gezien het eschatologisch karakter van *Onze Heer*, is de volgende vraag die De Grijs stelt, fundamenteel voor het werk:

Een van de grote mysteries die mij niet op te lossen lijken, is de vraag over tijd, tijdsverschil, tijdloosheid, eeuwigheid. Die vraag rommelt ondergronds bij al dit geloofszoeken naar wat inzicht.¹

In mijn bijdrage zal ik niet deze vraag beantwoorden of dit mysterie oplossen. Het enige wat ik wil is juist het mysteriekarakter van de eeuwigheid – van *Gods* eeuwigheid, want een andere is er niet – proberen uit te leggen. Ik wil duidelijk maken waarom het een mysterie, een geloofsgeheim is, en wat dat betekent voor ons verstaan van eschatologische uitspraken. Ik zal eerst de klassieke voorstelling van het tijdsverloop en de tijdsverhoudingen rond de eschata schetsen. Daarna zal ik twee theologische bezwaren hierbij formuleren en elk van beide nader uitwerken.

Klassieke voorstelling

De min of meer klassieke voorstelling van het eschaton verbeeldt de tijd als een lijn, die de geschiedenis en de toekomst van de wereld omvat van het eerste moment S, de schepping, tot het laatste moment E, het eschaton. Gods eeuwigheid wordt dan voorgesteld als een lijn die daar parallel aan loopt, lijn bovenin, loopt hieraan parallel, maar strekt zich wel eindeloos uit vóór punt S en na punt E. Eeuwigheid wordt voorgesteld als parallelle tijd, als altijddurendheid.

Volgens dit plaatje sterft en verrijst Christus in het jaar 33 en leeft hij verder voort in de eeuwigheid. In – bijvoorbeeld – het jaar 2040 sterf ik. Klassiek houdt de dood de scheiding van vergankelijk lichaam en onsterfelijke ziel in. Mijn lichaam vergaat langzaam in de tijd, maar na mijn dood wordt mijn ziel direct geoordeeld met drie mogelijke uitkomsten: vanaf 2040 voor eeuwig de hemel in, of voor eeuwig de hel in, of eerst nog kortere of langere tijd in het vagevuur alvorens de hemel in te gaan. Vervolgens wordt dan aan het eind der tijden, op moment E, de ziel – of die nu in de hemel of in de hel is – verenigd met een vernieuwd, onvergankelijk lichaam. Het bijzondere

¹ Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Onderzoekingen in het katholieke geloof over Jezus Christus*, Nijmegen 2010, 78.

oordeel, dat plaats had gehad na de dood, wordt nogmaals bevestigd en voor allen openbaar gemaakt in het Laatste Oordeel. Een dergelijke verbeelding van het eschaton vinden we bijvoorbeeld in de bul *Benedictus Deus* van Benedictus XII uit 1336.

Met die klassieke voorstelling zijn veel problemen gegeven. Ik noem er enkele: (1) de opdeling in een ‘individuele’ en een ‘algemene’ eschatologie met een verdubbeling van het oordeel in een bijzonder oordeel direct na de dood en een algemeen, Laatste Oordeel aan het eind der tijden, (2) een opdeling van de mens in een antropologisch dualisme van ziel en lichaam en (3) schijnbare irrelevantie van de Verrijzenis van Christus. Maar aan de basis van deze problemen liggen twee uitgangspunten die we theologisch moeten bekritisieren.

Theologische bezwaren

Aan de voorstelling van de tijd als een tijdsbalk kleven al veel filosofische vragen die in de tijdfilosofie aan de orde komen. Kun je de tijd wel voorstellen als een statische balk, die verleden, heden en toekomst omvat en die als een soort vierde dimensie min of meer gelijk is aan de ruimtelijke dimensies? Dat houdt namelijk in dat de toekomst in zichzelf op dezelfde manier bepaald is en vastligt als het verleden. En als de toekomst niet open is, is menselijke vrijheid een illusie.

Maar laten we deze filosofische vragen liggen – al hebben die ook een theologische relevantie – en kijken naar wat specifiek theologisch problematisch is aan de gangbare voorstelling. Ik zie twee belangrijke bezwaren. Het eerste is dat in het klassieke plaatje schepping en eschaton worden opgevat als momenten op de tijdslijn, dat wil zeggen als historische gebeurtenissen. Schepping vindt plaats op het eerste moment (of momenten) van de tijd, bijvoorbeeld in de Big Bang, en het eschaton op het laatste stukje van de tijdslijn. Tegenwoordig verbinden we dat met de seculiere varianten van schepping en eschaton, namelijk de Big Bang aan het begin en de Big Crunch aan het einde, wanneer heel het universum weer in elkaar stort. Maar deze associatie en de opvatting dat het om tijdsmomenten gaat, doen het theologisch karakter van schepping en eschaton tekort. Ze verdisconteren onvoldoende dat ‘schepping’ en ‘eschaton’ gaan over daden van God. ‘Schepping’ in de zin van Gods

scheppingsactiviteit, *creatio activa*, en ‘eschaton’ in de zin van de voltooiing door God, zijn gelovige en theologische woorden. Dat betekent dat wij als theologen moeten beslissen wat de woorden betekenen en niet een al voorgegeven betekenis ervan moeten accepteren. Eén belangrijk element in een theologische lezing van beide termen is, dat zowel schepping als eschaton betrekking hebben op *alles*, op heel het verleden, heden, toekomst, op alles wat gebeurd is, gebeurt en gebeuren zal in de tijd. Het gaat dus niet alleen over het eerste of laatste stukje van de tijd. God scheidt immers alles en Hij voltooit alles. En dat ‘alles’ moeten we in de meest brede zin nemen: alle dingen en alle gebeurtenissen, niets uitgezonderd.

Het tweede hoofdprobleem bij de voorstelling van eeuwigheid en tijd als parallelle lijnen, is dat je jezelf een godsonmogelijke positie denkt te kunnen toemeten bij het maken van die voorstelling. Het is niet alleen dat je je plaatst op de positie van God en alles wilt bezien vanuit *God's eye view*, je doet nog meer dan dat. Met de voorstelling neem je een positie in die nog boven God uitgaat. God vormt namelijk onderdeel van het plaatje dat je je voor ogen stelt. Je doet alsof je een waarnemer bent die vanuit een standpunt boven God van buitenaf naar God plus de wereld kijkt. Je hebt geen *God's eye view*, maar een *super God's eye view*. Maar als we ons als theologen er rekenschap geven van ‘schepping’ en ‘eschaton’ *nomina divina* zijn, houdt dat in dat zij, zoals alle woorden die van God gezegd worden, analoog gebruikt worden en geïnterpreteerd moeten worden binnen het kader van de negatieve theologie. Uiteindelijk weten we niet wat ‘schepping’ en ‘eschaton’ precies betekenen. Als we dat wel zouden weten, zouden we Gods werkzaamheid, Gods eigen werkelijkheid zelf, kennen. In de volgende twee paragrafen zal ik verder ingaan op beide problemen.

Eschaton: voltooiing door God van mensenleven en wereldtijd

In de klassieke voorstelling wordt het eschaton verbeeld als het laatste stukje van de tijd. Bovendien worden daar, zoals eerder gezegd, de individuele en de algemene eschatologie niet alleen onderscheiden, maar ook in de tijd van elkaar gescheiden. Laten we proberen dit klassieke plaatje af te breken door eerst te kijken naar het eigen-aardige van het spreken over de dood, het einde van het individuele mensenleven.

Voor de individuele mens geldt dat ‘sterven’ niet gewoon de laatste paar seconden van de bijvoorbeeld tachtig jaar zijn dat iemand leeft. ‘Sterven’ betekent veeleer het einde en de voltooiing van *heel* het leven. Bij het sterven, in de dood, wordt heel je leven samengebracht en in één verzameld. Je kunt het misschien vergelijken met het leggen van het laatste stukje van een legpuzzel. Dat is anders dan het leggen van alle andere stukjes: met het laatste stukje is *heel* de puzzel af en zie je de hele puzzel in één keer. Zoiets gaat ook op voor de dood, het laatste stukje van een mensenleven. Maar anders dan in de legpuzzel, is met de voltooiing van het leven, met de dood, je leven ook afgelopen. Menselijkerwijs en van nature, houd je op te bestaan en je verdwijnt uit de tijd, uit de geschiedenis. Als je de vergelijking met de legpuzzel zou willen doortrekken, zou je je moeten inbeelden dat, wanneer het laatste stukje wordt gelegd, dan ogenblikkelijk heel de puzzel verdwijnt.

Op een manier die vergelijkbaar is met de dood van de individuele mens, moeten we denken over het eind van de wereld. Het eschaton omvat niet slechts de laatste seconden van de wereld in de tijd, maar het is het einde en de voltooiing van *heel* de wereldtijd, heel de geschiedenis vanaf het allereerste begin. En zoals – menselijkerwijs en van nature – voor de individuele persoon de dood het einde is en het dan met die persoon afgelopen-uit is, houdt het einde van de geschiedenis ook in dat de wereld van nature ophoudt te bestaan: ze is er niet meer.

Maar het christelijk geloof leert ons dat het eind van ons eigen leven en het einde van heel de wereldtijd niet inhoudt dat het dan afgelopen-uit is. Menselijkerwijs, filosofisch, van nature, vanuit de mens en de wereld zelf gezien, zou dat wel zo zijn, maar als christenen vertrouwen en hopen wij erop dat het God is die ons en heel de schepping, dat wil zeggen alles wat was, is en zal zijn, opneemt uit de tijd en bewaart in zijn eeuwigheid. En dat Hij dat doet door Christus, de Eschatos. Op dit laatste wil ik nog even kort ingaan. Christus, de God-mens, is het die door zijn Verrijzenis de toegang naar de hemel, Gods eeuwigheid, het eeuwig leven bij God, heeft geopend voor alle mensen en voor heel de schepping. Dit is, denk ik, wat dramatisch wordt verbeeld met de nederdaling ter helle. Dat de rechtvaardigen van het Oude Testament moesten ‘wachten’ tot de komst van Christus, die hen bevrijdt uit het dodenrijk, het rijk van het niet-zijn, moet niet al te letterlijk worden opgevat. Het wil uitdrukken

dat alleen Christus toegang geeft tot het eeuwig leven bij God. Aansluitend bij wat Joseph Ratzinger heeft geschreven en in lijn met de visie van De Grijs, zouden we iets soortgelijks kunnen zeggen over de verbeelding van de verrijzenis van het lichaam in het eschaton: het betekent dat ons eeuwig leven is gebonden aan Christus en aan zijn Lichaam, dat de Kerk is. De dramatische voorstelling van de verrijzenis van ons lichaam aan het eind der tijden wil uitdrukken dat het om een gemeenschappelijk, kerkelijk gebeuren gaat in het Lichaam van Christus. Het is een *corporate event* en gaat niet over het opnieuw toevoegen van een fysieke substantie aan individuele, onsterfelijke zielen. Bovendien is het niet exclusief iets van de toekomst: onze verrijzenis wordt nu al – verborgen – werkelijkheid voor zover we door de Heilige Geest verenigd worden in het Lichaam van Christus. Ik laat het bij deze aanzetten. Een verdere triniteittheologische en sacramenttheologische inhoudelijke uitwerking van de eschatologie vraagt om een aparte studie.

Gods eeuwigheid

Naast het probleem dat de dood en het einde van de wereld niet louter tijdsmomenten binnen de tijd zijn, niet louter historische gebeurtenissen, is het tweede probleem bij het klassieke plaatje van het eschaton de voorstelling van Gods eeuwigheid als parallele tijd. Maar wat betekent het te zeggen dat God heel de schepping voltooit door het op te nemen in zijn eeuwigheid? De eeuwigheid van God is voor ons niet te vatten, niet voor te stellen en niet te benoemen. Zouden we dat wel kunnen, dan hadden we God zelf begrepen en God zelf afgebeeld want God is zijn eeuwigheid. We denken vaak aan eeuwigheid als altijddurendheid of ‘omnitemporaliteit’, als een duur parallel aan de wereltijd, zoals in het klassieke plaatje. Maar tijd hoort bij de schepping, niet bij de Schepper. Een alternatief is om eeuwigheid te definiëren als tijdloosheid of ‘atemporaliteit’. Abstracte begrippen, bijvoorbeeld ‘roodheid’ en wiskundige objecten zoals het getal 2, zijn tijdloos in de zin dat we er niet zinvol over kunnen spreken in tijds termen en met grammaticale werkwoordsvormen. Maar ook deze interpretatie is niet van toepassing op de echte eeuwigheid van God. ‘Eeuwigheid’, als van God gezegd, moeten we verstaan in het kader van negatieve theologie. En als we er iets over willen zeggen, dan moeten we

paradoxen gebruiken en bijvoorbeeld zeggen dat het zowel altijddurendheid als tijdloosheid is: God is niet louter boven de tijd, noch in de tijd of tijdloos buiten de tijd, maar God omvat als het ware de tijd in een ‘staande nu’ (*nunc stans*), in een nu, een tegenwoordigheid, dat geen verleden of toekomst kent, geen ‘was eerder’ of ‘zal later zijn’ maar alleen ‘is’. Het is een wijze van ‘zijn’ waarmee wij geenszins vertrouwd zijn. Wij kennen alleen een ‘is’ dat omsloten is door ‘was’ en door ‘zal zijn’. ‘Is’, als werkwoordsvorm van de tegenwoordige tijd, wordt dus analoog van God gezegd.

Als we de eeuwigheid paradoxaal verstaan als een ‘staand nu’, dan betekent dat ook wanneer na/in de dood de gestorven mens door God wordt opgenomen in zijn eeuwigheid, hij buiten de geschiedenis en buiten de tijd ‘is’. Dat houdt ook in dat we moeten zeggen dat de mens die deelheeft aan het eeuwig leven, niet onderworpen is aan een tijdsverloop en moet wachten op het einde der tijden en de voltooiing van heel de wereldgeschiedenis. Met andere woorden, we kunnen niet meer spreken over een ‘tussentijd’ waarin een afgescheiden ziel wacht op het Laatste Oordeel en op de vereniging met het onvergankelijk, ‘ver-Geestelijkt’ lichaam, het lichaam dat vol is van de Heilige Geest. De Duitse theoloog Gisbert Greshake spreekt over de ‘opstanding *in* de dood’ om het bestaan van zo’n tussentijd te ontkennen. Ratzinger heeft Greshake uitvoerig bekritiseerd, maar op deze discussie zal ik nu niet verder ingaan.

Ook al is er in Gods eeuwigheid geen sprake van een tijdsverschil tussen de voltooiing van het leven van een mens en de voltooiing van de wereltijd, toch moeten wij, die spreken vanuit de geschiedenis, verschillende werkwoordtijden gebruiken en verschillende tijdstippen insluiten in onze uitspraken over de eschata. Binnen de tijd is immers mijn levenseinde nog toekomst en zal het ook niet samenvallen met het vergaan van de wereld. Maar waar het om gaat is hoe we het tijds karakter van zulke eschatologische uitspraken correct moeten analyseren en interpreteren.

Neem de uitspraak: “God zal aan het eind der tijden de wereld voltooiën.” Als we deze zin spontaan lezen, lijkt het op eerste gezicht dat hier iets wordt gezegd over een God die verandert. Grammaticaal lijkt het erop dat God eerst iets niet doet (namelijk de schepping voltooiën) en later dat wel doet. God lijkt dus te veranderen. Maar zoals Thomas van Aquino uitlegt, we moeten deze zin anders verstaan. Niet als een zin die gaat over een verandering in

of van God, maar als een zin die zegt dat de wereld verandert en in een andere relatie tot God komt te staan. Het gaat hier om een normaal verschijnsel in onze taal, dat in de filosofie wel wordt aangeduid met de term ‘Cambridge change’. Stel, ik sta eerst aan de ene kant van een stoel en verplaatst me dan naar de andere kant. Dan kunnen we zeggen: “Eerst stond de stoel links van mij en nu staat hij rechts van mij.” Het klinkt dan alsof de stoel van plaats is veranderd, terwijl in werkelijkheid de stoel is blijven staan en alleen ik me van de ene naar de kant verplaatst heb. Zo moeten we ook de uitspraak “God zal aan het eind der tijden de wereld voltooien” verstaan. In de eeuwige God verandert niets aan het eind der tijden, maar de wereld zal dan in een andere relatie met God komen: ze zal in Hem voltooid zijn. Op dezelfde manier kunnen we ook het verschil in tijdstip handhaven tussen mijn levenseinde en het einde van de wereld in de geschiedenis: God zal mij voltooien in – bijvoorbeeld – het jaar 2040 en de wereld in – bijvoorbeeld – het jaar 14.000.000.000. Maar het punt is dat we dat verschil in tijdstipmomenten binnen de tijd, aan deze zijde van geschiedenis, niet mogen kopiëren naar de eeuwigheid, naar gene zijde, naar Gods werkelijkheid. Als we spreken over God die zal voltooien, hebben we het wel terdege over God en over zijn werkzaamheid. De voltooiing is een daad van God. Maar ‘voltooien’ is syntactisch een overgankelijk werkwoord met God als onderwerp en iets wat is geschapen als lijdend voorwerp: “God zal mij/u/de wereld voltooien”. In theologisch jargon heten zulke werkwoorden als ‘voltooien’, ‘scheppen’, ‘verlossen’ de woorden die *ex tempore* van God gezegd worden. Elk daarvan betekent op eigen wijze Gods ene, enkelvoudige, eeuwige werk-elijkheid, die echter zo groot en omvattend is dat wij die niet met één woord uitputtend kunnen uitdrukken, maar waarvoor wij een veelheid aan woorden moeten en kunnen gebruiken.

Om het kort samen te vatten: alle tijdsdimensies die spelen in het spreken over het eschatologisch handelen van God worden gezegd door ons, die in de tijd zijn, en zeggen iets over ons en over heel de geschapen werkelijkheid, die in de tijd is. Ze mogen niet overgebracht worden naar Gods eeuwigheid. In die zin is al ons spreken over God vanaf ‘beneden’, aan deze zijde, vanuit de tijd, en een tastend spreken naar God toe. We hebben geen *God’s eye view*, laat staan een *super God’s eye view*.

ZIT ER BEWEGING IN?

F.J.A. de Grijs over de (rooms-katholieke) kerk als vindplaats van geloof

Gijsbert van den Brink

1. Inleiding

Om te beginnen wil ik de organisatoren van deze middag hartelijk danken voor de uitnodiging om mee te doen aan de ‘gezamenlijke en ingespannen reflectie’ op de beide boeken die professor de Grijs kort voor zijn sterven liet verschijnen.¹ U hebt ervoor gekozen niet helemaal een binnen-katholiek feestje te maken van deze middag, maar ook iemand van protestantse zijde te vragen eens mee kijken naar wat er in het recente werk van De Grijs gaande is. Dat doet mij goed, en zo zou het misschien over en weer wel vaker moeten.²

Laat ik ter nadere introductie iets meer over mijzelf vertellen. Ik ben afkomstig uit de zogeheten Gereformeerde Bond in de toenmalige Nederlandse Hervormde Kerk, nu onderdeel van de Protestantse Kerk in Nederland. Voor degenen onder u die dat weinig zegt: de Gereformeerde Bond zou je kunnen zien als een soort Opus Dei maar dan protestants. De zestiende-eeuwse belijdenissen van de gereformeerde Reformatie worden er zorgvuldiger gekoesterd dan waar ook in de protestantse kerk. Wat overigens niet wil zeggen dat er niet op allerlei fronten beweging is, ook als het gaat om zich in positieve zin wijzigende percepties van de Rooms-Katholieke Kerk.

¹ Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Onderzoekingen in het katholieke geloof over Jezus Christus*, Nijmegen 2010; Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Deel 2. De gedachtenis van lijden, dood en verrijzenis van Jezus Christus*, Nijmegen 2011.

² Bij een studiemiddag op 16-1-2013 aan de Vrije Universiteit over de door C. van der Kooi en schrijver dezes gepubliceerde *Christelijke dogmatiek. Een inleiding* (Zoetermeer 2012) is er vanuit een soortgelijk motief voor gekozen prof. Erik Borgman te vragen één van de referaten te verzorgen.

De Jezus-boeken van de onlangs teruggetreden paus Benedictus XVI speelden daarbij een niet geringe rol. Ook ik heb me met veel dankbaarheid met deze boeken beziggehouden, voelde me erdoor bemoedigd en heb er het nodige van geleerd. Ik studeerde theologie aan de Universiteit Utrecht van 1988 tot 1992 en was er aansluitend aio van 1992 tot 1996. De tijd dat ik op de Uithof rondliep, valt dus samen met de laatste fase van De Grijs' hoogleraarschap daar. Ik had overigens geen persoonlijke contacten met hem, en hoeveel er ook samengedaan werd destijds (waardoor ik in aanraking kwam met docenten als Bert Blans en de onvergetelijke Theo Zweerman), dogmatiek gold natuurlijk bij uitstek als een kerkelijk vak, dus ik heb ook geen colleges bij hem gevolgd. Wel herinner ik me De Grijs zoals hij op de 9^e etage van het Van Unnikgebouw door de gangen kon lopen. Met zijn rijzige gestalte en rustige blik wekte hij op mij de indruk een krachtig leidinggevende te zijn.

Het is voor mij dan ook bijzonder om nu, zoveel jaar na dato, uitgenodigd te worden nader kennis te maken met de theologie en spiritualiteit van De Grijs en daar ook op te reflecteren. De boeken die mede dankzij de hulp van Henk Schoot het licht hebben gezien, hebben immers, zoals deze ook aangeeft, een heel persoonlijke toon, al zijn het inderdaad geen ego-documenten. Mooi dus om me er als het ware door mee te laten nemen en de richting op te kijken die De Grijs aanwijst. Ik maak nu allereerst kort enkele opmerkingen over de indruk die de beide boeken op mij maken, om vervolgens nader in te zoomen op een thema dat voor mij als protestant natuurlijk zeer aangelegen is, namelijk dat van de kerk. Ik besef dat ik daarmee een thema heb uitgekozen waarmee de zaak snel op spanning gezet kan worden. Bij andere hoofdstukken in het boek zou het wellicht gemakkelijker geweest zijn me in hoge mate eensgezestes te tonen en gevoeligheden te vermijden. Maar dat laatste is misschien ook niet helemaal de bedoeling van een middag als deze.

2. Algemene karakteristiek

De recente boeken van professor De Grijs ademen een opvallend meditatieve sfeer. Toch vormen ze geen lichte kost. Hier wordt geen theologie beoefend op een academisch niveau dat volstrekt geabstraheerd is van de dagelijkse geloofspraktijk, maar er wordt wel voluit *theologie* beoefend. Het is alleen een vorm van theologie

waarbij de concrete geloofspraktijk leidend is. Deze vormt dan ook het feitelijke uitgangspunt van de ‘onderzoekingen’ die De Grijs verricht. Wanneer ik hier stel dat het volgens mij zo ook hoort, is dat niet voor de Bühne, want op deze manier hebben collega Van der Kooi en ik er ook over geschreven in onze inleiding tot de dogmatiek: dogmatiek is een “hulpdienst” gericht op de doordenking van het reeds aanwezige geleefde geloof. Ze bestaat uit “kanttekeningen bij het leven met God en de naaste” en wil een “leeswijzer” bieden bij Bijbelse beelden.³ Wanneer De Grijs dus inzet bij de liturgie van de kerk en zich die als het ware probeert toe te eigenen, lijkt dat me inderdaad een – zo niet dé – aangewezen invalshoek om het geheim van Jezus Christus op het spoor te komen en te benaderen.

Opvallend is vervolgens de grote rol die de Bijbel daarbij speelt voor De Grijs. Weliswaar is die rol op een bepaalde manier een afgeleide: het gaat om de Bijbel zoals hij die hoort voorlezen in de kerkelijke vieringen.⁴ Toch maakt dat haar niet ondergeschikt. Integendeel, er is een voortdurende oriëntatie op de Schriften, wier gezag zonder meer wordt aanvaard. Conform de contemplatieve sfeer van het boek worden de woorden van de Schrift meer gehoord en geproefd dan exegetisch of bijbels-theologisch geanalyseerd, laat staan dat ze als verzamelbak van bewijsplaatsen voor de dogmatiek gebruikt wordt. We bevinden ons hier inderdaad in de sfeer van de door Vaticanum II bevorderde herbronning.⁵ De combinatie van dit sterk ‘Schriftdoorademd’ karakter en het spirituele gehalte van De Grijs’ beschouwingen, maken dat die mij bij vlagen – met name daar waar ze zich concentreren op zijn eigenlijke thema, persoon en werk van Jezus Christus – doen denken aan wat in kringen waar ik me beweeg een ‘bevindelijke’ preek genoemd wordt: niet een verhandeling die opgaat in exegetische waarnemingen of dogmatische waarheden, maar een woord voor het hart, voedsel voor de gelovige (of juist ook niet zo gelovige) ziel, concentratie op de vraag, hoe het werk van Christus mij persoonlijk ten goede komt.

³ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 128, 186, 360. Vgl. ook C. van der Kooi, *Goed gereedschap maakt het verschil. Over de plaats en functie van de christelijke dogmatiek*. Inaugurale rede Vrije Universiteit, Amsterdam 2008.

⁴ De Grijs, *Onze Heer. Onderzoekingen*, 41-43. Getallen tussen haakjes in de hoofdtekst verwijzen naar paginanummers in dit boek.

⁵ Vgl. Henk Schoots ‘Inleiding’ op De Grijs, *Onze Heer. Onderzoekingen*, 7.

Want “onder miljoenen heeft Hij ook mij in ’t oog” – iets van deze gelovige verwondering over het royale karakter van Gods genadeaanbod hoor ik doorklinken in De Grijs’ onderzoekingen.

Wat mij verder opvalt aan de stijl is een zekere losheid. Die blijkt bijvoorbeeld uit de zelfcorrecties die de auteur al schrijvendeweg van tijd tot tijd aanbrengt. Het lijkt niet in elk opzicht een tekst die al helemaal af is – maar wellicht hoeft dat in dit geval ook niet. Het past immers goed bij de zoekende, vragende, aftastende sfeer van De Grijs’ denkbewegingen. We zijn hier ver verwijderd van een rationalistisch klimaat, waarin op grond van argumenten stap voor stap naar een bepaalde dogmatische stellingname wordt toe geredeneerd. Is het klimaat van de moderniteit, waarin De Grijs toch geleefd en getheologiseerd heeft, dan helemaal niet voelbaar? Dat zal toch niet aan hem voorbijgegaan zijn? Inderdaad, hier en daar schemert het door. Bijvoorbeeld daar, waar hij in het eerste hoofdstuk de vraag naar het ‘how do you know?’ stelt – een typische Verlichtingsvraag. “Hoe kan iemand weten dat het Christus is die hier [nl. in de preek, GvdB] tot ons spreekt?” Even later wordt de vraag nog wat indringender gemaakt: Hoe kan iemand weten dat Christus zelf hier tot ons spreekt, terwijl daarvan toch niets valt vast te leggen of te falsifiëren?⁶ Kijk, daar klinkt de taal van de wetenschap.

Het antwoord dat De Grijs op deze vraag geeft, zal een modern mens vermoedelijk echter teleurstellen. Het luidt simpelweg met het evangeliewoord: kom en zie! “Het antwoord is gelegen in wat er gebeurt tijdens de liturgie. Luister wat er wordt gezegd; kijk wat er gebeurt in de gewone, alledaagse kerkelijke gang van zaken [...] en blijf luisteren.” (44) Zo’n antwoord intrigeert. Wanneer je mensen wilt helpen om van buiten naar binnen te komen, wanneer je openheid wilt kweken voor de geheimen van het heil, is het dan niet beter wat verder buiten de kerk te beginnen – zeker in een tijd waarin die kerk als instituut niet bepaald hoge ogen gooit, maar eerder, naar een woord van Kuitert, als “samenvatting van alle frustraties” geldt?⁷ Ik denk, dat dat zeker mogelijk is. In ons recente leerboek dogmatiek stellen Van der Kooi en ik in de prolegomena een weg voor, die van buiten naar binnen gaat. We proberen hulplijnen bij het geloven aan te wijzen in de sfeer van het denken (vgl. de traditionele vijf wegen

⁶ De Grijs, *Onze Heer. Onderzoekingen*, 44.

⁷ H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening*, Baarn 1992, 192.

van Thomas⁸), in sporen van God in de ons omringende werkelijkheid, in ervaringen en emoties, om pas daarna te wijzen op de rol van traditie en gemeenschap, kerk en Bijbel. We luisteren daarbij overigens ook naar hedendaagse rooms-katholieke theologen (zoals Anton Houtepen⁹), die van huis uit immers een veel scherper oog hebben voor sporen van God en genade die oplichten in de natuur. Een dergelijke brede aanpak van de prolegomena doorbreekt ook enigszins de confessionele tegenstellingen, waarbij rooms-katholieke dogmatieken de prolegomena traditioneel invullen met de kerk en protestantse met Schrift en openbaring. Wij maken daartussen geen keuze, maar voegen er om zo te zeggen nog een aantal opties aan toe: domeinen die de Here God kennelijk van tijd tot tijd óók tot vindplaats van geloof maakt. Later, in de eigenlijke dogmatiek, spreken we dan in het kader van de pneumatologie uitvoeriger over zowel de Schrift als de kerk.

Ik moet echter toegeven dat de hulpdiensten die dit soort prolegomena verrichten doorgaans tamelijk beperkt zijn. Hun werking staat of valt doorgaans namelijk met de attitude die iemand heeft. Dat heeft De Grijs, denk ik, goed gezien, en vandaar dat hij daar de nodige nadruk op legt. Het gaat erom “dat ik de kerk bekijk met een oprecht hart. Niet ontdaan of geërgerd, niet mismoedig of gekwetst. Al dat soort gevoelens van afkeer, die elk heel begrijpelijk zijn [...], zijn evenzovele belemmeringen voor de blik die nodig is om het meest eigene van de kerk op het spoor te komen.” (18) De Grijs wijst dus op het belang van wat je zou kunnen noemen een “hermeneutiek van het vertrouwen”.¹⁰ Vanuit zo’n houding kijkt hij naar de liturgie en luistert naar de Schriften. Deze houding is, denk ik, evenzeer onmisbaar bij het uitleggen van de sporen van God in de wereld van het denken en van de werkelijkheidservaring. Want ook

⁸ Men zou verwachten dat De Grijs daar ook iets mee had en deed – hij was immers een kenner bij uitstek van het werk van Thomas. Maar, zoals tijdens de studiemiddag op 12 april 2013 duidelijk werd, hij verwerkte Thomas op heel eigen en zelfstandige wijze, passend bij zijn eigen manier van theologiseren.

⁹ Vgl. bijv. A. Houtepen, *God: een open vraag*, Zoetermeer 1997, 126-152; vgl. Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, 71.

¹⁰ Zie over dit begrip bijv. het afscheidscollege van Bert Blans: http://www.youtube.com/watch?v=IK_AVusdBc4 (bezocht op 12 april 2013).

die sporen zijn ambivalent. Ze zijn er wel degelijk – denk bijvoorbeeld aan zoiets als de *finetuning of the universe*.¹¹ Maar men moet ze wel willen zien, en kan ze desgewenst altijd anders – zij het soms vooral gekunstelder – uitleggen. Trouwens, zelfs wie ze wil zien, is daarmee nog niet bij Christus. Dat maakt nog weer een heel verschil. Daarom kan men maar beter, zo lijkt De Grijs met Karl Barth te willen zeggen, onmiddellijk beginnen bij Christus en bij de plekken waar Hij zich rechtstreeks laat vinden.

Opmerkelijk blijft dit intussen wel: een klassiek rooms-katholiek theoloog die mij als protestant lijkt aan te sporen om de *preambula fidei* niet zo serieus te nemen, maar liever *in medias res* in te zetten! Of lees ik er dan teveel in? Is het eerste hoofdstuk van het eerste boek misschien helemaal niet direct bedoeld als binnenkomeer voor de buitenstaander, maar bevinden we ons al van meet af aan in de ruimte van de kerk? Het wordt niet helemaal duidelijk. De Grijs wekt nu eens de ene indruk – bijvoorbeeld daar, waar hij meedenkt met de criticus die aanstoot heeft genomen aan de misbruikschandalen en vastloopt op de ‘buitenkant’ van de kerk – dan weer de andere, bijvoorbeeld waar hij het geloof van de kerk zonder meer als uitgangspunt neemt voor zijn beschouwingen. Die dubbelzinnigheid maakt het soms lastig om de precieze gang van het betoog te verstaan. Ze hangt naar mijn indruk samen met het ontbreken van een helder afgebakende doelgroep.

Voor wie schreef De Grijs deze boeken eigenlijk? Wie wil hij bereiken, aanspreken? Dat blijft wat in het vage. Misschien schreef hij ook wel vanuit de introspectieve ervaring dat geloof en ongelooft, licht en duisternis beide in zijn eigen ziel te vinden waren, in de terechte veronderstelling dat die ervaring hem zowel met binnen- als buitenkerkelijken zou kunnen verbinden.¹²

Wat intussen aanzienlijk minder vaag blijft, is waar De Grijs precies aan denkt wanneer hij het over de kerk heeft. Dat brengt mij bij het volgende.

¹¹ Vgl. hierover en over andere nieuwe godsargumenten ontleend aan de werkelijkheidservaring bijv. Robert Spitzer, *New Proofs for the Existence of God. Contributions of Contemporary Physics and Philosophy*, Grand Rapids 2010.

¹² Ik dank Prof. Jozef Wissink voor deze plausibele suggestie.

3. De Grijs over de Kerk

Het eerste wat opvalt wanneer we vragen naar de plaats die de kerk inneemt in De Grijs' dubbelpublicatie, is dat de min of meer onbevangen, onvooringenomen benadering waar De Grijs zo voor pleit ons wat moeilijk gemaakt wordt door de bezorger van De Grijs' onderzoekingen. Deze heeft namelijk aanleiding gezien om in de Inleiding die hij aan het eerste boek vooraf laat gaan, het denken van zijn leermeester uitgerekend op dit punt van een leeswijzer te voorzien. Literair gezien is zo'n glosse natuurlijk uiterst interessant. Kennelijk werd het niet helemaal verantwoord geacht De Grijs op dit punt voor zichzelf te laten spreken. Hij moet enigszins tegen zichzelf in bescherming genomen worden, en de lezer moet niet verkeerd begrijpen wat De Grijs bedoelt. Het is met name de titel van het eerste hoofdstuk die zo'n kennelijk vervelend misverstand in de hand zou kunnen werken: "Over de Kerk als enige plaats om Jezus te leren kennen". Vooral dat 'enige' is natuurlijk aanstootgevend. "De Grijs lijkt zich met die titel ongevoelig te tonen voor moderne inzichten omtrent waarheid en exclusiviteit." (9)

De verleiding is groot een dergelijk zinnetje te becommentariëren. Aan welke inzichten denkt de inleider? Het gebruik van die term (er had ook gekozen kunnen worden voor een neutraler woord als bijvoorbeeld 'opvattingen') suggereert, dat er vandaag een soort consensus bestaat over de juistheid ervan. De vraag is dan of De Grijs die juistheid wel erkent. Op die vraag krijgen we, als ik het goed zie, niet helemaal antwoord. Er wordt in algemene zin gewezen op de uitspraak van het Tweede Vaticaans Concilie "dat de Heilige Geest, die de Geest van Jezus is, ook buiten de kerk werkzaam is." (9) Wanneer De Grijs van mening is dat de Verrezen Heer alleen in de Kerk gekend wordt, sluit dat "in het geheel niet uit" (9) dat de Geest van Jezus universeel present is. Nee, maar het sluit dat ook niet in, en daarom was het wel interessant geweest om te vernemen hoe De Grijs dat eigenlijk zag. Nu wordt verwezen naar een passage aan het einde van hoofdstuk 1, waar De Grijs schrijft "dat ik Jezus kan leren kennen buiten de Kerk". (9, 69) Maar De Grijs lijkt daar toch niet te denken aan zoiets als een universele toegang tot Christus (en het heil?) via de overal aanwezige Geest. Het gaat hem er veelmeer om, dat wanneer men buiten de Kerk met Christus in contact komt, er toch altijd een lijntje is met en naar die Kerk. Hij zal

gedacht hebben aan iemand die op de werkvloer met een collega in contact raakt en over het geloof van de kerk te spreken komt. De Grijs lijkt op dit punt dus, om zo te zeggen, dichterbij huis te blijven dan in de Inleiding gesuggereerd wordt. Misschien ontbreken de ‘moderne inzichten’ wel in zijn tekst, omdat hij daar eenvoudig niet zoveel in zag.

Hoe dat ook zij, het wordt tijd om terug te keren naar wat De Grijs zelf schrijft. Eerst maar meteen even het bekende gevoelige punt: de omgang van de Rooms-Katholieke Kerk met andere geloofsgemeenschappen die zichzelf als christelijk, als kerk, en zelfs als katholiek verstaan.¹³ Daarin kan Rome zoals bekend hooguit elementen van kerk-zijn, ‘kerk-achtige’ aspecten, aantreffen. Ik krijg de indruk dat dat ook bij De Grijs zo lag. Maar ik verbaas me intussen wel over de volstrekte afwezigheid in zijn tekst van elke reminiscentie aan het feit dat hij zo’n dertig jaar lang nauw met protestanten heeft samengewerkt. Ik weet wel dat de KTHU, en later KTU, zelfstandige instellingen waren ten opzichte van de openbare faculteit. Maar De Grijs was toch ook bijzonder hoogleraar aan die faculteit. En de beslissing om samen te werken met de officieel ‘neutrale’, maar feitelijk grotendeels protestantse Utrechtse faculteit werd destijds bepaald niet als een formaliteit gezien, van geen van beide kanten bij mijn weten. Er moest minstens een signaal van uitgaan, een signaal van hoe het ook kan, ja, hoe het eigenlijk zou moeten. Zelf kijk ik, zoals gezegd, met dankbaarheid terug op het onderwijs dat ik als protestants student behalve van protestantse ook van rooms-katholieke docenten mocht ontvangen. Ik heb absoluut het nodige van hen geleerd. Maar er moet, denk je dan, toch ook tussen die docenten onderling uitwisseling geweest zijn? En waarom valt daar dan in de beschouwingen van De Grijs voor zover ik heb kunnen nagaan weinig of niets van terug te vinden?¹⁴

¹³ Vgl. voor dat laatste bijv. J. Kronenburg, R. de Reuver (red.), *Wij zijn ook katholiek. Over protestantse katholiciteit*, Heerenveen 2007.

¹⁴ Het is wat mij betreft te waarderen dat de auteur zich van meet af aan duidelijk uitspreekt over wat hij onder de ‘Kerk’ verstaat: “de katholieke Kerk, of, om elk misverstand te voorkomen, de rooms-katholieke Kerk”. (13) Maar als hij op een innige manier spreekt over de verbondenheid van Christus met zijn kerk, een verbondenheid waarin ik me als protestants christen ook bij betrokken en in opgenomen weet, valt het toch weer rauw op het dak, wanneer de tekst na een witregel als volgt verder gaat: “Dat alles

Ik herinner me een college van professor C. Graafland, bijzonder hoogleraar namens de Gereformeerde Bond aan dezelfde Utrechtse faculteit. Waarover het college ging herinner ik me niet meer, maar het zal een van de klassieke controvers-theologische thema's geweest zijn. Op een bepaald moment zei hij in elk geval: "Ik kom net bij een receptie vandaan, waar ik een aantal collega's van de KTU de hand geschud heb – ze moesten eens weten wat ik nú sta te zeggen..." Hij had zich kennelijk kritisch uitgelaten over het rooms-katholieke standpunt ter zake, zoals hij trouwens kritisch kon zijn naar allerlei kanten. Maar ik vond het opvallend dat hij geleerd had om naar datgene wat hij te berde bracht ook even via de ogen van zijn rooms-katholieke collega's te kijken. Dat veranderde zijn standpunt zo te merken niet, maar misschien hoeft dat ook niet eens. Er is al veel gewonnen, wanneer we ons überhaupt realiseren dat er ook andere christenen zijn dan die van onze eigen soort, en zo af en toe eens met hún ogen leren kijken naar wat we zeggen en schrijven.

Daarvan merk ik in de laatste boeken van Prof. de Grijs dus niet al teveel. Biografisch vind ik dat zoals gezegd vreemd, maar theologisch kan ik het hem misschien nauwelijks aanrekenen. Want het is geheel in lijn met de trend waarin het protestantisme, en zeker het gereformeerde protestantisme, zo ongeveer onderaan het lijstje staat als het gaat om door Rome wenselijk geachte oecumenische contacten en gesprekken. De oosters-orthodoxe kerk is nog altijd groot en politiek invloedrijk, de lutherse kerk kan via de LWF in elk geval met één mond praten, en de pentecostale beweging mag dan onderling nog sterker verdeeld en versnipperd zijn dan de gereformeerde, zij is in werelddelen als Latijns Amerika en Afrika zo sterk groeiende dat de Rooms-Katholieke Kerk zich wel móet bezinnen op haar verhouding ertoe. Gereformeerde protestanten zoals

slaat op de concrete rooms-katholieke Kerk." (29) De Grijs beseft overigens dat dat gevoelig ligt, want meteen laat hij de goede vraag volgen, hoe het dan staat met "de anderen"? Bij die anderen blijkt hij dan echter merkwaardigerwijs allereerst aan de Joden te denken. In Joh 10,16 – waarnaar hij verwijst – is het precies andersom: de heidenen zijn de anderen. Zijn er bovendien ook geen anderen die misschien nog net iets dichterbij staan? Maar als De Grijs even later dan toch over de "andere kerken" schrijft (30), noemt hij die in één adem met andere "godsdiensten en levensbeschouwingen". Dat maakt voor hem kennelijk allemaal weinig verschil. Alsof in die andere kerken ook Christus niet wordt gekend en beleden als de verrezen Heer.

De Grijs die bij uitstek meemaakte, bungelen dus ergens onderaan, om zo te zeggen. Dat hangt ongetwijfeld ook samen met het feit dat de secularisatie onder gereformeerden niet minder hard toesloeg dan in de Romana, zodat er ook niet direct met enige jaloezie naar hen gekeken hoefde te worden.

Ik begrijp het dus, maar vind het wel jammer. Juist omdat, zoals ik in het begin al even aangaf, er van protestantse zijde nadrukkelijk wel het een en ander in beweging is. Het is zelfs een zeer opvallende ontwikkeling lijkt me, dat juist onder orthodoxe protestanten gevoelens van afkeer jegens 'Rome', zoals het vaak met een pejoratieve ondertoon heette, in hoog tempo zijn ingeruild voor een houding van nieuwsgierigheid, en niet alleen nieuwsgierigheid, maar ook sympathie, en niet alleen sympathie, maar ook geestelijke verbondenheid. Aan protestantse zijde zit er dus beweging in – maar hoe zit dat aan rooms-katholieke zijde?

4. Conclusie

De Grijs wekt in zijn mooie boeken over onze Heer (ik ben zo vrij tot dat 'onze' toch ook mijzelf en mijn soort christenen te rekenen) een zoekende en tastende indruk. Ook bij hem zit er dus beweging in. Zijn onderzoekende geest stelt vragen, doet observaties, zoekt naar fijnzinnige details, zoals dat subtiele maar cruciale gegeven waarin de Kerk zich onder de schijn van het tegendeel onderscheidt van alle andere organisaties – namelijk dat Christus zich in haar laat kennen. Dat is mooi, en hij neemt mij mee. Maar hij wéét dan toch ook wel weer heel veel. Als het erop aankomt, staat er heel veel voor hem vast, kennelijk gewoon omdat de kerk het zo leert. Dat er zeven sacramenten zijn bijvoorbeeld en dat ze alle zeven afkomstig zijn van de Verrezen Heer: "Zo wordt het ons geleerd en zo is het ook." (46) Op zo'n punt zijn dus geen onderzoeken meer nodig. Ik vond dat toch wel een karakteristiek zinnetje. Of over de eucharistie: "Hij [Christus] heeft dus Zijn lijfelijke aanwezigheid [...] niet volledig laten varen." (64) Ook hier geen probleembewustzijn ten aanzien van dat lijfelijke van Christus' aanwezigheid; het bijvoeglijk naamwoord valt eigenlijk een beetje en passant. Er is kennelijk ook weinig uitleg en verantwoording nodig. Ik begrijp en waardeer dat Henk Schoot er in zijn Inleiding óók op wijst dat we in deze studies geen oecumenica moeten verwachten, maar het gaat me nu vooral om dat opvallende

samengaan van een vragende, zoekende en tastende houding met die ineens toch weer heel stellige toon. Is dat zoeken, tasten en (onder)zoeken dan toch minder echt dan het lijkt?

Het was intussen niet De Grijs' bedoeling dat we naar hem en zijn denkbewegingen zouden kijken, maar veelmeer om met hem mee te gaan kijken, in de richting waarin hij wijst. Dat is de richting van de verborgen aanwezigheid Gods. Dat thema speelt van begin tot eind een belangrijke rol door zijn beschouwingen heen. Het was – en dat is vast geen toeval – ook het overkoepelende onderzoeksthema van het dan toch maar mede door hem opgerichte samenwerkingsverband van rooms-katholieke en protestantse theologen XART. Met zijn accent op de verborgen aanwezigheid van God wijst De Grijs wat mij betreft een begaanbare weg tussen een onverschrokken theïsme enerzijds en een al te vanzelfsprekend atheïsme anderzijds. Die twee roepen elkaar over en weer vaak op. God is aanwezig, leren de kerken. Maar wanneer Hij vervolgens niet op afroep beschikbaar blijkt, trekt men al gauw de tegenovergestelde conclusie: Hij is kennelijk juist afwezig – Hij is er gewoon niet. De Grijs wijst dan op de derde weg die in dit verband maar al te vaak over het hoofd gezien wordt: is het misschien ook mogelijk dat de Heer *op verborgen wijze* aanwezig is? Als dat zo zou zijn, moet men heel goed kijken en vooral ook heel volhardend luisteren om Hem te vinden.

In dat zorgvuldige kijken en volhardende luisteren gaat De Grijs ons in zijn boeken voor. Het gaat immers om Hem die zijn stem niet verhief op de straten (Jes 42, 2-3). Het gaat om de God die zich verborgen houdt (Jes 45,15). Zo heeft De Grijs dit accent op de verborgenheid Gods opgediept uit de Schriften en terecht naar voren gebracht als een voor vandaag belangrijk en heilzaam inzicht. Daarin bewijst hij zich niet alleen een knap theoloog, maar slaat hij wat mij betreft zijns ondanks ook een oecumenische accolade om rooms-katholieke en andere christenen.

GRENSERVARING

F.J.A. de Grijs over de verrijzenis van Christus

Henk J.M. Schoot

Over het onderwerp van mijn bijdrage aan deze studiedag heb ik wel even geaarzeld. Ik vind namelijk dat er zovél zeer goede onderdelen zijn aan te wijzen in beide delen over Onze Heer. Dan denk ik aan het eerste hoofdstuk van deel I, dat met buitengewone eerlijkheid over de Kerk spreekt. Met De Grijs heb ik nog gesproken over de omstandigheid dat zijn hoofdstuk een merkwaardige actualiteit heeft gekregen, na het in volle omvang bekend worden van het sexueel misbruik ook in de Nederlandse kerkprovincie. Maar de tekst was ver daarvóór geschreven, en allen die wel eens colleges bij De Grijs hebben gevolgd weten dat dit de wijze was waarop hij over de Kerk dacht. Voor hem komt de Kerk niet op de eerste plaats, die plaats is vergeven aan Onze Heer, en ook was aan hem al dat gepruttel en gepraat over wie wat wanneer weer verkeerd had gedaan, en waarom niet, totaal niet besteed. In toenemende mate zelfs niet. Ik denk ook aan de teksten over het lijden van Christus, waarin het woord dulden zo'n belangrijke plaats inneemt. Ik kan wel zeggen dat het bestuderen van deze teksten voor mij eigenlijk pas voor het eerst de diepe betekenis van het dulden van het lijden heeft duidelijk gemaakt. Zeker ook de teksten over de grafrost van Christus vind ik buitengewoon diepzinnig, met het novum van de ikoon van het sluimerende oog, die op beeldende wijze tot uitdrukking brengt, dat Christus – juist in zijn sterven en dood – nooit door God verlaten is.

Maar ik heb toch maar gekozen voor het laatste hoofdstuk, getiteld: "De gedachtenis van Jezus' verrijzenis uit de doden". Ik heb daar vooral twee redenen voor. De eerste is dat dit het hoofdstuk is waar De Grijs zelf het meeste moeite mee heeft gehad, en de tweede is dat het een vraag bevat die voor mij totaal nieuw en onverwacht was. Ik zal beide redenen toelichten.

Ergens in de loop van 2010, toen deel I net verschenen was, belde De Grijs mij op. Hij wilde mij snel spreken over waar hij nu was met zijn spullen. In feite was hij fysiek nauwelijks meer in staat om te schrijven of te typen, maar het hoofdstuk over de verrijzenis wilde maar niet vlotten. Voor zover ik dat kon inschatten waren twee omstandigheden daarvoor verantwoordelijk. Ten eerste een inhoudelijke omstandigheid. Het vragen naar wat de verrezen Heer is overkomen, juist in de verrijzenis, bleek een uiterst moeilijke aangelegenheid te zijn. Natuurlijk, ook De Grijs heeft “geen enkele voorstelling [...] van wat dat is, verrijzenis uit de doden. Of wat die gebeurtenis voor Jezus zelf betekent, hoe het voelt verrezen te zijn, wat er omgaat in de opgestane Heer wanneer Hij ‘wakker’ wordt in een heel andere situatie. Hoe Hij op die vroege ochtend van Pasen de schepping om zich heen ervaart.”¹ Maar ik verbaas me erover dat hij zich daarover verbaast. Hij stelt de vragen, zoals hij ze stelt ten aanzien van het lijden en sterven van Christus. Hij is zich ervan bewust dat dergelijke vragen een andere lading krijgen wanneer ze gesteld worden over de verrijzenis van de Heer. Maar op de een of andere manier lijkt het er toch op dat hij denkt antwoorden te kunnen formuleren. Misschien heeft dat als achtergrond dat zijn hermeneutische positie onveranderd blijft. Vanaf de eerste bladzijden van *Onze Heer* wil hij met de ogen van de Verrezen Heer kijken naar Onze Heer, neemt hij zijn uitgangspunt in de positie van het geloof, is er voor hem geen taak van apologetische of fundamenteal-theologische aard weggelegd. “Drempelen”, zo gezegd, daar heeft De Grijs al zijn hele theologische leven een hekel aan – methodische reflectie wel, maar drempelen niet. Dat is ook verantwoordelijk voor het gedurfde, moedige karakter van deze reflecties in *Onze Heer*. De Grijs blijft dus steken bij de verrijzenis, omdat het mysterie van de verrijzenis hem alsnog overvalt, terwijl hij het toch als mysterie als uitgangspunt hanteert. Dat is de ene omstandigheid. Ik grijp nu deze gelegenheid aan om verder te denken over dit punt, omdat ik me nog goed mijn eigen gevoel van onthand-zijn herinner, toen ik besepte dat ik niet goed wist wat hier nu aan de hand was.

De andere omstandigheid is, dat dood en verrijzenis nu ook voor De Grijs niet alleen cruciale theologische en gelovige

¹ Ferdinand de Grijs, *Onze Heer. Deel 2. De gedachtenis van lijden, dood en verrijzenis van Jezus Christus*, Nijmegen 2011, 145. Getallen tussen haken in de hoofdtekst verwijzen naar paginanummers in dit boek.

onderwerpen zijn, maar ook bijna tastbaar nabij in zijn langzaam uitdovende leven. Als priester is De Grijs zich volop bewust van zijn bijzondere, sacramentele band met Christus. Die band krijgt echter nu, in de laatste fase van zijn leven, een bijna tastbaar karakter. Meer dan ooit gaat wat hij denkt over Christus hand in hand met wat hij denkt over zichzelf.

Nu moet u niet denken dat het hoofdstuk over de verrijzenis een autobiografisch karakter heeft gekregen. Want het denken over zichzelf dat De Grijs doet, heeft een buitengewoon geloofsobjectief karakter. Wie De Grijs kent, van zijn colleges en van gesprekken, weet dat hij nauwelijks geneigd was om zijn eigen persoon daarin te hanteren. En het zal dan ook niet weinigen van die lezers, die hem al kenden, verbaasd hebben, hoezeer in deze twee boeken in de ik-vorm gesproken wordt. Maar de ik-vorm verwijst in dit boek niet naar ik-Ferdinand de Grijs. In dit boek verwijst de ik-vorm naar ik-gelovige, naar ik-deel van de kerk, naar ik-zoeker naar verstaan. En mijn stelling is, dat in dit laatste hoofdstuk de ik-vorm verwijst naar ik-die-aanmijn grenskom. Ik-die-aanmijn letterlijke grenskom is feitelijk Ferdinand de Grijs die aan zijn grens komt, maar staat voor de objectieve, gelovige persoon die aan zijn grens komt. Dat is mijns inziens één van de belangrijkste verdiensten van dit hoofdstuk: het laat zien hoezeer het theologisch oog in oog staan met de verrezen Heer een grens inprent, een grens die niet te overschrijden is in dit leven en objectief voor alle gelovigen geldt.

Daarmee kom ik op de tweede reden die ik had om voor dit laatste hoofdstuk te kiezen. De Grijs stelt hier vragen die ik mezelf nog nooit gesteld had. Hij stelt vragen die ik nog nooit iemand heb zien stellen. Wat is dat voor merkwaardige vraag: hoe voelt het om verrezen te zijn? Een sportverslaggever zou vragen: wat ging er door u heen? Wij lachen er om, maar dat is wel de vraag die De Grijs hier aan de orde stelt. Het is zo op het eerste gezicht een belachelijke vraag. Wat kan er de betekenis van zijn? Denk je dat je daar ooit antwoord op zou kunnen geven? We weten al nauwelijks te omschrijven wat de lichamelijke verrijzenis is, en kunnen dat buiten het geloof ook aan niemand goed duidelijk maken. Maar hier lijkt een soort feitelijkheid verondersteld te worden, waarvan een intelligente theologiestudent na enig nadenken zal zeggen: die feitelijkheid kán niet verondersteld

worden. Verrijzenis is overgang naar het leven van God, en daar geldt onze geschapen feitelijkheid niet meer.

En toch: door beide delen heen denkt De Grijs consequent vanuit de verrezen Heer. Maar hij denkt ook consequent vanuit het schema van de tweenaturenleer. Hij probeert consequent vast te houden dat wanneer hij spreekt over Christus, hij met twee woorden blijft spreken: Christus als het woord van God en Christus als het mensenwoord; of om het anders te zeggen: de mens Jezus is altijd onlosmakelijk en persoonlijk verbonden met God, maar zonder dat die persoonlijke verbondenheid ten koste gaat van zijn menselijkheid. Voor De Grijs is het dan ook een uitgemaakte zaak, dat de verrijzenis van Christus gaat over Christus naar zijn menselijke natuur. Aangezien de ziel zal blijven bestaan, is die verrijzenis bovendien vooral een lichamelijke aangelegenheid. Dus zijn vragen worden gesteld aan de ziel die als een vorm leven geeft aan een lichaam dat tegelijkertijd het lichaam van Jezus is, en toch ook anders dan dat lichaam. Het zijn bovendien vragen die gesteld worden aan een ziel en een lichaam, die blijvend persoonlijk verbonden met God zijn. Dat laatste is echter in dit laatste hoofdstuk alleen op de achtergrond aanwezig, het gaat over de verrijzenis van Christus naar zijn menselijke natuur. De achtergrond zal echter wel zeer belangrijk blijken te zijn. Ik kom daar nog op terug.

Ik wil dus vandaag graag wat verder nadenken over wat hier in dit laatste hoofdstuk over de verrijzenis van Christus nu precies aan de hand is. Ik zal daarbij drie onderwerpen aan de orde stellen. Op de eerste plaats probeer ik meer aan de weet te komen over de vraag die De Grijs nu precies stelt, de vraag waarop hij geen antwoord lijkt te kunnen vinden. Vervolgens wil ik laten zien wat de hermeneutische positie is die De Grijs hier inneemt. Ik zal laten zien hoezeer die positie geïnspireerd is door de Dogmatische Constitutie *Dei Verbum* van het Tweede Vaticaanse Concilie. Ten slotte zal ik ingaan op de grondbetekenis die De Grijs toekent aan de wijze waarop de Schrift spreekt over de verrezen Heer; dan zal het gaan over de vrijheid van de gelovige, en de voorlopigheid van het geloof.

1. De kernvraag ten aanzien van de gedachtenis van de verrezen Heer

Ik heb al gezegd dat de vraag over de verrijzenis die De Grijs formuleert voor mij nieuw was. De Grijs zelf zegt op twee momenten dat hij er achter gekomen is dat die vraag in “ons katholieke geloof” (164) zelfs niet gesteld wordt. Hij is er zichzelf dus van bewust dat hij kennelijk een onbetreden pad ingaat. De vraag formuleert hij op twee verschillende wijzen. Herhaaldelijk spreekt hij over: wat overkomt Jezus naar zijn menselijke natuur, in de verrijzenis. Aan het slot van het hoofdstuk spreekt hij tot twee maal toe ook over Jezus’ ervaring van de opstanding, zijn menselijke ervaring van de opstanding. (165)

Hij schrijft na de inleiding twee paragrafen. Eén waarin hij de verhalen bij het graf en de verschijningsverhalen bespreekt, en één waarin hij ingaat op de woorden die Jezus in die verhalen tot de leerlingen richt. Maar de conclusie is toch: “Ik kan die vraag wel stellen, maar ik heb nauwelijks aanknopingspunten in wat ik in het geloof van de kerk krijg aangereikt. Dit is ook geen vraag voor een ‘onderzoeking’ zoals in de voorgaande stukken.” (162) Het lijkt er op dat de verhalen op afstand blijven. Jezus spreekt in de verhalen niet over zichzelf, hij zegt bovendien geen nieuwe dingen. De constante lijn in alle verschijningsverhalen is angst en verwarring enerzijds, en uitgestelde herkenning anderzijds. Angst en verwarring bij het lege graf, en zelfs bij de ontmoeting met de levende Heer. En anderzijds telkens opnieuw dat de leerlingen de Heer aanvankelijk niet herkennen; pas als het brood gebroken wordt, als hij de naam van Maria noemt, als hij zijn wondeteken laten zien, pas dan is er herkenning. Als De Grijs concludeert dat hij de vraag niet kan beantwoorden, schrijft hij iets opmerkelijks: “In feite is dit bij uitstek de vraag naar Hemzelf. Niet: wat is er gebeurd. Evenmin: wat heeft Hij gezegd of gedaan. Maar een vraag naar de verrezen Heer zelf in wiens gezelschap ik hier steeds zoekende ben naar Hem. Het gaat er nu om Hem te leren kennen en de kracht van Zijn opstanding voor en van Zijn eigen menselijke bestaan.” (162)

De vraag naar Jezus’ ervaring van de opstanding is dus *niet* een vraag die met verhalen of met een historische analyse kan worden beantwoord. Zo kun je die vraag in eerste aanleg wel opvatten: wat heeft hij ervaren? Daar gaat het niet om. Het gaat ook niet om de beantwoording van een aantal vragen zoals we die bijvoorbeeld bij

Thomas van Aquino kunnen aantreffen: was Christus de oorzaak van zijn eigen verrijzenis (*Summa Theologiae* III, q. 53 a. 4); had Christus na zijn verrijzenis een echt lichaam (q. 54 a. 1); was dat lichaam van Christus een verheerlijkt lichaam (q. 54 a. 2), etc. Het is tekenend dat De Grijs – terwijl hij toch goed op de hoogte was van de christologie van Thomas – dergelijke vragen helemaal niet noemt, laat staan aan de orde stelt. De vraag is dus geen vraag naar feitelijke gebeurtenissen, en ook geen vraag naar feitelijke omstandigheden.

Als De Grijs naar redenen zoekt om te verklaren, waarom we de vraag niet kunnen beantwoorden, dan verwijst hij naar Joh 13,33: “Waar ik heenga, kunt gij niet komen”. Hij schrijft: “Wat Hem overkomt in de opstanding is niet goed voorstelbaar, ik kan er mij niet in inleven of het zelfs maar plausibel maken. Hier gaat het misschien wel meer dan elders om een vertrouwvolle en gelovige geest.” (162) De Grijs verwijst dan naar het dubbele geloofsgeheim dat gegeven is met het leven van God zelf: God de Drie-ene en God die mens is geworden. De grens waarop je stuit als je de vraag stelt naar wat Jezus in de verrijzenis is overkomen, is het leven van God zelf. Meer dan elders in het geloof stuiten we in de verrijzenis van Jezus op die grens. Waarom dat zo is, geeft De Grijs niet aan. Het laat zich echter wel vermoeden, omdat hij hier zijn reflectie niet beëindigt. Zijn reflectie gaat door met een reflectie op het actieve en het passieve handelen in de verrijzenis van Christus, die wordt ingericht naar de inzichten van de tweenatureleer. De Vader doet Christus opstaan, en we geloven dat de gestorven Christus naar ziel en lichaam niet verwijderd is geraakt van God. Maar hoe moeten we begrijpen dat verrijzen niet alleen een handelen van de Vader is, maar ook een handelen van de Zoon? We kunnen hier luisteren naar wat de Schrift zegt, die dit bevestigt, maar begrijpen doen we het niet.

Waar ik heenga, kunt gij niet komen. Het is in feite voor het leven van God zelf dat we nu halt houden. In de verrijzenis verheerlijkt de Vader de Zoon; de Zoon wordt door de Vader verheerlijkt, en is zo met Hem verbonden als nooit te voren. Juist in zijn menselijke natuur hoort hij nu bij God als nooit te voren, en juist daar merken we dus de grens van ons vragen. De vraag naar wat Hem is overkomen in de verrijzenis, is bij uitstek de vraag naar Hemzelf; en de vraag naar Hemzelf is de vraag naar het leven van de mens bij God.

Op de laatste bladzijden van het boek spreekt De Grijs dan uit dat de vraag naar Jezus' ervaring van de verrijzenis "niet helemaal eerlijk is". Zoals te verwachten was, kan de vraag die op Jezus gericht is, snel een vraag over onszelf, ons eigen leven en sterven worden. "De meest persoonlijke zorg, de meest klemmende angst. Namelijk van mijn eigen levenslot en levenseinde." (165) Ieder ander zou dit acceptabel vinden, maar niet De Grijs. Hij acht het een levensgroot gevaar, want het dreigt over hemzelf, over de mens te gaan, en niet langer meer over Jezus. Daar spreekt de theoloog, die zijn leven heeft besteed aan het uitzuiveren van vragen.

2. De hermeneutiek die past bij de schriftverhalen over de verrezen Heer

Ik keer nog even terug van de laatste naar de voorlaatste bladzijden van het tweede deel. Als De Grijs heeft uitgelegd welke vraag hij in dit hoofdstuk wil bespreken, schrijft hij vervolgens hoe hij dit wil aanpakken. Hij wijst op het ontregelende karakter van het paasevangelie, en op hoe ongewoon het is en ondoorgrondelijk om te spreken over verrijzenis. Er is maar één aanpak, zo zegt hij, en dat is om je door de verrezen Heer zelf te laten onderrichten. "Ik moet dus terug naar de Levende Heer en Hem vragen wat Hij me te zeggen heeft over dat 'voorval'." De Grijs doelt dan op de Schrift die wordt gelezen en uitgelegd in de liturgie van de Kerk en op de Geloofsbelijdenis die daar gebeden wordt.

En zo gaat hij het ook doen: hij richt zich op de verhalen zoals die in de Schrift worden verteld. Dat doet hij op een manier die niet direct exegetisch is te noemen, al is ze wel gebaseerd op de inzichten van de exegese. De manier die De Grijs hanteert doet mij het meeste denken aan wat in de dogmatische constitutie over de Openbaring, van Vaticanum II, namelijk *Dei Verbum* wordt voorgelouden. Jared Wicks vat de aard van de schriftlezing die *Dei Verbum* voorhoudt samen met een dubbel woord: de Schrift lezen in de Geest van de eenheid, en de Schrift lezen in de Geest van de Kerk.² Het is één Geest die de bijbelschrijvers heeft geïnspireerd en eenheid verleent aan de verschillende bijbelboeken. Daarom focust De Grijs zich nu niet op alle verschillen tussen bijvoorbeeld de verhalen bij het lege graf en de verhalen van de verschijningen, maar

² Jared Wicks sj, *Doing Theology*, New York-Mahwah NJ 2009, 60 e.v.

op de overeenkomsten. Hij vat bijvoorbeeld de verschillende getuigenissen over engelen en jonge mannen samen als: “Op die Paasmorgen zijn zij [engelen] gezonden om een boodschap te brengen. Ze hebben zich laten zien als een jonge man in een wit gewaad.” (149) En hij combineert zijn (postexegetische) eenheidslezing – naar een woord van Piet Schoonenberg – met inzichten die hij ontleent aan de liturgie van de Kerk. De rol van engelen in de liturgie van de Kerk bijvoorbeeld. Maar ook is in het hele hoofdstuk de invloed van de eucharistische hymne *Adoro te devote* van Thomas van Aquino merkbaar. In die hymne wordt gesproken over de apostel Thomas die de wonden van de Heer heeft gezien, terwijl wij dat juist niet kunnen. Wij zijn aangewezen op het geloof dat alleen uit het gehoor weet heeft van de verborgen aanwezigheid van God op het kruis, en de verborgen aanwezigheid van het lichaam van Christus in de tekenen van brood en wijn:

Op het kruis ging slechts uw heil'ge Godheid schuil,
hier blijft echter ook uw mensheid diep verhuld.

De Grijs doet in feite een beroep op Jezus om opnieuw de leraar te zijn, zoals hij bij zijn verschijnen de leerlingen onderrichte over de diepere betekenis van de Schriften. Dat beroep is kenmerkend voor het geheel van zijn onderzoekingen over Onze Heer, en komt in dit laatste hoofdstuk heel sterk naar voren. De verschijningen van Jezus na zijn verrijzen worden sterk gekleurd door de verborgenheid die De Grijs leert van Christus' verborgenheid in het sacramentele leven van de kerk. Daarmee komen we op het laatste punt.

3. Het geloof dat de verrezen Heer wil opwekken

De beide punten die ik nu behandeld heb, hebben beide te maken met de benadering die De Grijs kiest; ze behoren tot de hermeneutiek of de methode die hij hanteert. Het zijn dus punten van formele aard, die te maken hebben met de vorm van zijn reflecties over de verrijzenis. Daarnaast staat de inhoud. De inhoud van zijn bevindingen is heel in het kort te omschrijven als: het gaat de verrezen Heer bij zijn verschijningen maar om één ding, namelijk om het geloof van de leerlingen te wekken. Het gaat om het geloof, het gaat erom dat de leerlingen inzien wat de diepere betekenis van de Schriften is, en die op Jezus weten toe te passen. En Jezus doet dat op een manier die De

Grijs omzichtig noemt. Jezus geeft geen bewijzen voor zijn verrijzenis, die ook buiten het geloof om gelding of overtuigingskracht zouden kunnen hebben. De verhalen benadrukken hoezeer de verrezen Heer geen geest is, maar over een echt lichaam beschikt, maar daarmee is nog niet gezegd dat iedereen hem zou hebben herkend, ongeacht het geloof. Alleen wie luisteren naar zijn naam, alleen wie met hem de Schrift lezen, alleen wie met hem brood breken en delen, alleen zij kunnen begrijpen dat hij niet dood is, maar leeft. De weg die de leerlingen na de dood van Jezus gaan, wanneer Jezus aan hen verschijnt, is een weg van angst en beven naar een voorzichtige, uiterst voorlopige herkenning. Het is bovendien een weg die een weg van hoop en van liefde is. De Heer nodigt zijn leerlingen uit om van harte hem te volgen.

De Grijs zegt het zo: “Hoe vaker ik de Schriftlezingen uit de tijd van Pasen lees, hoe duidelijker mij wordt dat de inzet van al die ontmoetingen hun ongelof is en zijn aanhoudende uitnodiging om te geloven. Zijn manier van omgaan met de twaalf en de andere leerlingen laat wel zien dat alles gereed ligt voor de tijd die komen gaat, wanneer Hij eenmaal ten hemel is opgestegen en zijn leerlingen de geschiedenis verder in zullen gaan. Vóór alles is dat Zijn uitnodiging, zelfs Zijn uitdaging aan hun adres, om te geloven.” (157-158) De Grijs spreekt van een “vrije, ongedwongen overgave aan de verrezen Heer, en in volstreekte instemming met Hemzelf en met alles wat hij ons in Zijn aardse leven heeft gezegd en voorgehouden. Steeds duidelijker wordt mij hoezeer de vrijheid die de Schepper ons heeft gegeven, gericht is op het geloof en de liefde waar onze Heer naar verlangt.” (154)

Dit is het punt – en dat formuleer ik dan bij wijze van *conclusie* – waar vorm en inhoud samen komen. De vorm die ik heb besproken in de zin van de vraag die in dit hoofdstuk centraal staat: “wat is hem overkomen in de verrijzenis”, en de inhoud die ik nu samenvat als “verrijzenis als een uitnodiging Hem in geloof lief te hebben en na te volgen”. De grens waar De Grijs op stootte, was de combinatie van deze twee. Op de grens van leven en sterven staat iedere mens voor de ultieme vraag: wil je mij volgen, uitgerekend nu? Dat is wat De Grijs, indachtig een woord van Wittgenstein, hier in dit laatste hoofdstuk niet zeggen kan, maar alleen kan tonen. Jij, die niet kunt

komen waar ik heenga, jij die mijn nieuwe leven niet kent, wil je niettemin je vertrouwen op mij stellen, mij liefhebben, en mij volgen?

Aldus schaart De Grijs zich in een rij van illustere voorgangers, die evenmin in staat waren om hun grootste werk af te ronden. De Grijs weet niettemin ook dat er een derde uitspraak is in het Johannesevangelie, die hij hier nu achterwege laat, maar wel uiterst relevant is. Simon Petrus vraagt: "Waar gaat u naartoe Heer?" Jezus antwoordt: "Ik ga ergens naartoe waar jij nog niet kunt komen, later zul je mij volgen." En als even daarna ook Thomas naar de weg vraagt naar waar Jezus heen gaat, antwoordt Jezus door naar zichzelf te verwijzen (Joh 13,36 en 14,4-6). Wat Onze Heer overkomt in de verrijzenis, is Onze Heer zelf. Maar dat kun je niet uitleggen, alleen tonen, door die weg te gaan.

Er liggen vijftig jaren tussen het verschijnen van deze tekst van Ferdinand de Grijs in (vermoedelijk) Dagblad De Tijd en zijn overlijden. Er liggen eveneens vijftig jaren tussen het verschijnen van het laatste boek van Ferdinand de Grijs over Onze Heer, met daarin als laatste hoofdstuk een reflectie op de Verrijzenis van Christus, en deze tekst. We ontdekten het artikel in de nalatenschap van De Grijs. Toen en daar stond de tekst op zichzelf, maar nu kunnen we hem in samenhang met Onze Heer lezen. Een opvallende fictieve bijbelse geschiedenis, die de betekenis van de Verrijzenis voor Lazarus, en daarmee voor alle leerlingen van Onze Heer verwoordt.

LAZARUS

Het maakt groot verschil

Ferd. De Grijs pr.

Maar Dat was niet netjes, Heer. Maar ja, U wist toen ook nog niet, hoe zwaar het valt te sterven. Vier dagen ben ik dood geweest – in eeuwige rust. En laat ze nu zwijgen van schijndood of een medische vergissing: ik was goed dood. Marta zal U dat wel duidelijk gemaakt hebben.

Ach, misschien hebt U niet goed geweten, hoezeer ik altijd de gedachte heb verafschuwde dat ik dood moest. Wat een schrik steeds opnieuw, wanneer ik een dode moest zien of op straat langs een dood beest moest. Dan werd ik misselijk van angst, ik begon verschrikkelijk te zweten, mijn tong werd rauw. Gewoon, omdat ik dood moest. Er waren maar weinig mensen die ervan wisten. Mijn zusters moeten erachter zijn gekomen door mijn dromen, want ik heb het hun nooit verteld. Ik heb het nooit iemand verteld. En toen Marta op een dag gezegd had: “Och kom, er zijn al zoveel mensen heelhuids doorheen gekomen, moet je dáár nu zo bang voor zijn?”, heb ik me heilig voorgenomen het te verbergen, zo goed ik maar kon. Misschien dat U het daarom niet geweten hebt.

Soms vergat ik het even. Dat was de schuld van de voorjaarszon en de vogels, van een lied of een paar ogen. Maar dat is

misschien juist het ergste: het maakte de angst iedere keer heviger, schrijnender.

Zo stonden de zaken op die ochtend, dat ik ineens ziek werd, en Marta een boodschapper stuurde naar het Overjordaanse waar U toen was. Toen had U moeten komen. Maar na twee dagen was dat kleine beetje hoop in mij geweken. Ik geloof dat ik de hele tijd door heb liggen schreien, rillend als een riet. En langzaam maar zeker rilden mijn voeten niet meer, zo koud werden ze. Onbeweeglijk lagen mijn ledematen daar.

Het enige dat het draaglijk maakte waren de zachte handen van Chananjah, die mijn rechterhand vasthield en soms stilletjes streelde. Zo nu en dan noemde ik haar naam, en dan veegde zij het zweet van mijn voorhoofd met haar linkerhand; haar rechter hield ik stijf vast. Toen ik mijn tong niet meer kon bewegen, draaide ik mijn hoofd een beetje opzij, en door mijn tranen heen zag ik dan haar zwarte haren en haar ogen.

Toen ik niet meer kon snikken, en het mij benauwd om het hart werd, heeft zij mijn kleed wat losgemaakt en mij een beetje opgericht. Ik zag haar bijna niet meer. Ik hoorde haar alleen nog. Haar zuchten, en haar stem die kleine woordjes zeide. Ik heb dat in het donker nog gehoord, lang nadat ik de laatste traan langs mijn slaap had voelen wegglijden.

Het is een verschrikking geweest. Het hardste was het verdriet van Chananja, dat is waar. En sterven is erger dan alle angst van mijn leven en erger dan dood-zijn.

Hoe lang dit allemaal geleden was wist ik toen nog niet (het leek een eeuwigheid). Maar ineens heb ik Uw stem gehoord: "Lazarus, kom naar buiten!" U hebt het maar éénmaal gezegd. En ik kwam onmiddellijk overeind, ondanks de windselen en de zware geuren in de grafkamer. Uw stem, Heer, is niet te weerstaan. Ik kwam dus naar buiten. Na een eeuwigheid zag ik de zon; en U, en de bloemen. Ik zag een verbijsterde Marta en een ontstelde Maria. Zo stond ik daar dan, en ik was blij omdat leven beter is dan dood-zijn, en om de vogels, en om Chananjah die mij ook stond aan te kijken.

Hoewel... het waren Chananjah én de blik in Uw ogen, die mij het eerste vermoeden gaven.

Ze hebben mij losgemaakt uit de windselen en ze lieten me gaan.

En nu lig ik hier. Misschien had U deze keer op tijd willen zijn, maar ze hebben U aan een kruis geslagen. U bent nu al drie dagen dood. Mijn zusters en ik hadden gehoopt, dat U Uw vrienden nog eens te hulp zou komen. Dat U mij niet zo kort na dat onbegrijpelijke wonder van mijn nieuwe leven zou loslaten. Maar U kunt het niet meer. Ze hebben Uw benen niet eens hoeven breken.

Ik lig maar te schreien, en de zachte handen van Chananjah strelen mijn rechterhand. Zo nu en dan wist ze het zweet van mijn voorhoofd. Zeker, ik heb in de korte tijd van mijn tweede leven intense vreugde gekend, maar ook mijn angst was verscherpt. Eigenlijk wist ik al hoe laat het was, toen ik uit dat graf kwam en Chananjah zag, toen ik de blik in Uw ogen zag. Nóg eens, heb ik gedacht. Alles nóg eens.

Neen, U had het niet moeten doen. U had mij in dat graf moeten laten. Maar ja, toen wist U nog niet wat U nu wél weet: hoe erg het is te moeten sterven. Ik lig verschrikkelijk te rillen en de tranen glijden langs mijn gezicht. Ik houd haar hand stijf vast.

Het enige verschil met de vorige keer is, dat Salome en Maria van Jacobus hier zojuist waren. Ze leken me bijna blij, en ik hoorde ze nog fluisteren dat ze U gezien hebben, dat ze Uw voeten omklemd hebben. Vreemd is dat. U was toch dood? Maar nu Chananjah zich over mij heen buigt, en in mijn oor roept: “De Heer is waarlijk verrezen!”, nu geloof ik ineens dat mijn tweede dood heel anders is dan mijn eerste. Het maakt een groot verschil, ik voel het. Want U bent nu zelf dood geweest. En wanneer ik eenmaal opnieuw Uw stem zal horen zeggen: “Lazarus, kom naar buiten!”, zal ik graag nog eens tevoorschijn komen. Graag. Alleluja!

(Uit: *De Tijd*, Pasen, 1 april 1961, p. 3)

Lazarus: Het maakt groot verschil

Dat was niet netjes, Heer. Maar ja, U wist toen ook nog niet, hoe zwaar het valt te sterven. Vier dagen ben ik dood geweest — in eenewige rust. En laat ze nu zwijgen van schijn dood of een medische vergissing; ik was goed dood. Marta zal U dat wel duidelijk gemaakt hebben.

Ach, misschien hebt U niet goed geweten, hoezeer ik altijd de gedachte heb veraschurd dat ik dood moest. Wat een schrik steeds opnieuw, wanneer ik een dode moest zien of op straat langs een dood beest moest. Dan werd ik misselijk van angst, ik begon verschrikkelijk te zweten, mijn tong werd rauw. Gewoon, omdat ik dood moest. Er waren maar weinig mensen die ervan wisten. Mijn zusters moeten erachter zijn gekomen door mijn dromen, want ik heb het hun nooit verteld. Ik heb het nooit iemand verteld. En toen Marta op een dag gezegd had: „Ook kom, er zijn al zoveel mensen heelhuids doorheen gekomen, moet je dáár nu zo bang voor zijn?“, heb ik me heilig voorgenomen het te verbergen, zo goed ik maar kon. Misschien dat U het daarom niet geweten hebt.

Soms vergat ik het even. Dat was de schuld

Hoe lang dit allemaal geleden was wist ik toen nog niet (het leek een eeuwigheid). Maar ineens heb ik Uw stem gehoord: „Lazarus, kom naar buiten!“ U hebt het maar éénmaal gezegd. En ik kwam onmiddellijk overeind, ondanks de windselen en de zware geuren in de grafkamer. Uw stem, Heer, is niet te weerstaan. Ik kwam dus naar buiten. Na een eeuwigheid zag ik de zon, en U, en de bloemen. Ik zag een verbijsterde Marta en een ontstelde Maria. Zo stond ik daar dan, en ik was blij omdat leven beter is dan dood-zijn, en om die vogels, en om Chananjah die mij ook stond aan te kijken.

Hoewel... het waren Chananjah en de blik in Uw ogen, die mij het eerste vermoeden gaven.

Ze hebben mij losgemaakt uit de windselen en ze lieten me gaan.

En nu lig ik hier. Misschien had U deze keer op tijd willen zijn, maar ze hebben U aan een kruis geslagen. U bent nu al drie dagen dood. Mijn zusters en ik hadden gehoopt, dat U Uw vrienden nog eens te hulp zou komen. Dat U mij niet zo kort na dat onbegrijpelijke wonder van mijn nieuwe leven zou loslaten. Maar U kunt het niet

De Heer is waarlijk verrezen

van de voorjaarszon en de vogels, van een lied of een paar ogen. Maar dat is misschien juist het ergste: het maakte de angst iedere keer heviger, schrijnender.

Zo stonden de zaken op die ochtend, dat ik ineens ziek werd, en Marta een boodschapper stuurde naar het Overjordanse waar U toen was. Toen had U moeten komen. Maar na twee dagen was dat kleine beetje hoop in mij geweken. Ik geloof dat ik de hele tijd door heb liggen schreien, rillend als een riet. En langzaam maar zeker rilden mijn voeten niet meer, zo koud werden ze. Onbeweeglijk lagen mijn ledematen daar.

Het enige dat het draaglijk maakte waren de zachte handen van Chananjah, die mijn rechterhand vasthield en soms stilletjes streelde. Zo nu en dan noemde ik haar naam, en dan veegde zij het zweet van mijn voorhoofd met haar linkerhand; haar rechter hield ik stijf vast. Toen ik mijn tong niet meer kon bewegen, draaide ik mijn hoofd een beetje opzij, en door mijn tranen heen zag ik dan haar zwarte haren en haar ogen.

Toen ik niet meer kon snikken, en het mij be-nauwd om het hart werd, heeft zij mijn kleed wat losgemaakt en mij een beetje opgericht. Ik zag haar bijna niet meer. Ik hoorde haar alleen nog. Haar zuchten, en haar stem die kleine woordjes zeide. Ik heb dat in het donker nog gehoord, lang nadat ik de laatste traan langs mijn slaap had voelen wegglijden.

Het is een verschikking geweest. Het hardste was het verdriet van Chananjah, dat is waar. En sterven is erger dan alle angst van mijn leven en erger dan dood-zijn.

meer. Ze hebben Uw benen niet eens hoeven te breken.

Ik lig maar te schreien, en de zachte handen van Chananjah strelen mijn rechterhand. Zo nu en dan wist ze het zweet van mijn voorhoofd. Zeker, ik heb in de korte tijd van mijn tweede leven intense vreugde gekend, maar ook mijn angst was verscherpt. Eigenlijk wist ik al hoe laat het was, toen ik uit dat graf kwam en Chananjah zag, toen ik de blik in Uw ogen zag. Nog eens, heb ik gedacht. Alles nog eens.

Neen, U had het niet moeten doen. U had mij in dat graf moeten laten. Maar ja, toen wist U nog niet wat U nu wel weet: hoe erg het is te moeten sterven. Ik lig verschrikkelijk te rillen en de tranen glijden langs mijn gezicht. Ik houd haar hand stijf vast.

Het enige verschil met de vorige keer is, dat Salome en Maria van Jacobus hier zo juist waren. Ze leken me bijna blij, en ik hoorde ze nog flusteren dat ze U gezien hebben, dat ze Uw voeten omklemd hebben. Vreemd is dat. U was toch dood? Maar nu Chananjah zich over mij heen buigt, en in mijn oor roept: „De Heer is waarlijk verrezen!“ nu geloof ik ineens dat mijn tweede dood heel anders is dan mijn eerste. Het maakt een groot verschil, ik voel het. Want U bent nu zelf dood geweest. En wanneer ik eenmaal opnieuw Uw stem zal horen zeggen: „Lazarus, kom naar buiten!“ zal ik graag nog eens tevoorschijn komen. Graag. Allelija!

FERD. DE GRIJS pr.

Pasen 1961

“KIEZEN UIT LIEFDE”
De structuur van het menselijk handelen
bij Thomas van Aquino

Lambert Hendriks

Hoe is het menselijk handelen te verklaren? Het is een vraag die velen bezighoudt, vooral wanneer het gaat om situaties waarbij mensen bijzonder goede of juist uitzonderlijk kwade dingen doen. Wat drijft de mens en wat bepaalt hem in zijn keuzes? De rationele doelgerichtheid als kenmerk van het menselijk handelen, zoals die bijvoorbeeld duidelijk bij Aristoteles beschreven wordt en ook door Thomas van Aquino wordt overgenomen, verklaart het handelen op een formele manier. Het doen en laten van de mens is dan de wijze waarop deze een bepaald doel bereikt.¹ Het verstand en de wil zijn in deze constructie afdoende instrumenten om een volledige menselijke handeling te verklaren en te beschrijven, eventueel uitgebreid met een aantal minder rationele elementen zoals de passies.

Toch ervaart iedere mens zijn handelen als oneindig veel complexer, dan alleen het proberen te bereiken van een of meerdere doelen. De klassieke beschrijvingen van het menselijk handelen concentreren zich op of een of andere manier steeds rond een herformulering van de elementen die in het handelen een rol spelen: verstand, wil, passies, deugden of andere ‘habitus’. Wat daarbij vaak in het geheel niet uit de verf komt, is een veel bredere visie van Thomas van Aquino op het handelen,² waarbij vooral de liefde een bijzonder grote rol speelt. Wanneer zich de vraag stelt, wat nu de diepste motivatie voor het menselijk handelen is en binnen welke

¹ Cfr. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1094a1-4 (=EN); Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 6 a. 1 (=STh).

² De lacunes in de interpretaties van de visie van Thomas op het menselijk handelen komen naar voren in de inleiding op mijn proefschrift: L. Hendriks, *Choosing from Love. The Concept of ‘Electio’ in the Structure of the Human Act According to Thomas Aquinas*, Siena 2010, 17-19.

context de menselijke handeling een plaats heeft, dan is voor Thomas de liefde daarbij het antwoord.³ Deze liefde is bepalend voor de wijze waarop het handelen heel concreet tot stand komt. Technisch gezien doordringt de liefde zo het moment van de ‘keuze’, de *electio*, waarin de menselijke handeling daadwerkelijk tot stand komt.⁴

Het element van de ‘keuze’ binnen een bredere context

Dit onderwerp beslaat dus een heel precies en misschien zelfs specialistisch terrein: namelijk het element van de keuze in het menselijk handelen zoals dat voorkomt in de structuur van de *actus humanus* bij Thomas van Aquino. In de *Prima Secundae* begint Thomas de concrete behandeling van de ethiek: hij beschrijft daar hoe het vrije menselijk handelen in zijn werk gaat aan de hand van verstand en wil, en hij noemt daartoe een aantal momenten die deel uitmaken van die structuur.⁵ Enkele van die elementen zijn heel gangbare termen, ook in het normale taalgebruik, zoals het moment van de ‘intentie’ (*intentio*) of dat van het ‘overleg’ (*deliberatio*). Ook de ‘keuze’ (*electio*) is een van de specifieke elementen van de menselijke handeling, en wel heel concreet ‘het feitelijk aannemen’ van een handeling die het resultaat is van wat iemand tevoren heeft overlegd.⁶ Verderop zal de wijze waarop het complex van het menselijk handelen functioneert verder worden uitgewerkt, maar de keuze – waarop deze bijdrage zich concentreert – behelst dus niet de keuze tussen de ene handeling of de andere, maar gaat over het feitelijk handelen naar wat voorafgaand als middel gekozen is. Bij de keuze wordt de menselijke handeling toerekenbaar en ten volle

³ Op een compacte manier – en nog algemeen – drukt Thomas dat uit in *STh* I-II, q. 28 a. 6: “omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.”

⁴ Dit verklaart ook de titel “kiezen uit liefde”.

⁵ Vgl. *STh* I-II, q. 8-17, waaruit de volgende elementen van een *actus humanus* afgeleid kunnen worden: de *volitio*, *apprehensio*, *intentio*, *deliberatio*, *consilium*, *consensus*, *electio*, *executio*, *usus*, *imperium* en *gaudium*.

⁶ Cfr. *STh* I-II, q. 13 a. 3 en *De veritate*, 22, 15, waar de keuze gedefinieerd wordt als “ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum.” Het gaat dus niet om de vraag: ‘ga ik dit doen of juist dat?’, maar om het moment daarna: ‘ik kies dat’.

moreel relevant. Heel de weg naar de handeling toe en ook heel de context van de handelende persoon ligt vervat in het moment dat de menselijke handeling realiteit wordt in de *electio*.⁷

Zoals men de menselijke handeling dus kan concentreren op een specifiek moment, namelijk dat van de keuze, zo is het net zo noodzakelijk om het handelen juist te plaatsen in de bredere context van het menselijk leven. Op twee wijzen dient er zich een groter kader aan waarin de menselijke handeling geplaatst is.

Ten eerste is dat de ruimere betekenis van de keuze. Weliswaar heeft *electio* een specifieke betekenis binnen de structuur van het menselijk handelen, maar toch staat het ook niet los van wat men over het algemeen met kiezen bedoelt. Het is immers evident dat de vrijheid van de mens deze in staat stelt om keuzes te maken, ook met betrekking tot wat hij doet of laat. Wat een persoon in deze morele context kiest is een menselijke handeling (*actus humanus*) als een middel om een bepaald doel te bereiken. Deze handelingen zijn objecten van keuze, terwijl het doel ervan altijd is voorgegeven.⁸ In deze zin kan een mens de doelen zelf niet kiezen, aangezien deze aan de keuze voor de middelen voorafgaan. Wat gekozen wordt, zijn altijd handelingen die tot stand komen door een complex van factoren. Dit laatste is wat wordt bedoeld als men spreekt van de structuur van het menselijk handelen.

Ten tweede past dit onderwerp in een groter kader dat meer theologisch van aard is. Van alle doelen die een mens in zijn leven door middel van handelingen probeert te bereiken, is het laatste doel – het *finis ultimus* – van bijzondere betekenis. Terwijl alle andere doelen van het handelen nog op hun beurt weer gekozen middelen kunnen zijn voor verder gelegen doelen, is dat anders voor het laatste doel, dat nooit gekozen is en gemeenschappelijk is aan iedere mens.⁹ Dit universele verlangen naar de volmaaktheid wordt overigens al uitgedrukt aan het begin van Aristoteles’ werk over de ethiek en krijgt daar een zekere invulling: “men [heeft] terecht het goede gedefinieerd als datgene waarop alles afgestemd is. [...] Over de

⁷ Vgl. Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 203vv.

⁸ Cfr. *STh* I-II, q. 13 a. 3: “Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. [...] Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione.”

⁹ Cfr. *STh* I-II, q. 1 a. 7; of in de context van de ‘keuze’: *STh* I-II, q. 13 a. 3: “appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter”.

naam van dit goed is iedereen het wel ongeveer eens: de meerderheid zo goed als de meer ontwikkelden noemen dit goede geluk.”¹⁰ Dit doel is dus eigen aan alle mensen zonder onderscheid. Tegelijkertijd is het voor mensen ook mogelijk om God te ontdekken als de concrete invulling van dat geluk en van het uiteindelijke doel van het mens-zijn. Op die manier wordt God eveneens het *finis ultimus* van alle andere handelingen, die middelen zijn om de doelen van de mens te bereiken. Alle momenten van *electio*, van keuze, die we maken, zijn dus uiteindelijk altijd op een of andere manier gericht op het geluk of, preciezer gezegd, op God.

Op deze wijze staat het menselijk handelen dus in de beweging van *terugkeer* naar God als zijn doel, bij wie de mens door de schepping zijn oorsprong heeft. Hiertoe is iedere mens geroepen, en moreel goed handelen vindt voor de mens altijd plaats binnen dit kader. Dit is de bekende *exitus-reditus* structuur, zoals Thomas van Aquino die beschrijft en volgens welke hij de *Summa Theologiae* heeft opgebouwd.¹¹ De roeping van de mens door God bestaat nu daarin, dat de mens door de *electiones* die zijn menselijke handelingen bepalen, een antwoord geeft op de eerdere *electio* – uitverkiezing – door God. Thomas zegt dit op een prachtige manier: wij mensen leven en bewegen niet zoals dieren, die van nature doen en laten, zoals hun instinct hun ingeeft (en die dus ook van nature goed beantwoorden aan hun ‘door God geschapen zijn’); maar de mens – zo stelt de Aquinaat – heeft van nature verstand en twee handen, en daarmee kan hij op oneindig gevarieerde manieren de middelen vinden die hem doen beantwoorden aan de genoemde uitverkiezing door God.¹² Dit ‘theologische kader’ waarbinnen ons menselijk handelen plaatsvindt, zal in het hiernavolgende buiten beschouwing worden gelaten, maar het speelt natuurlijk wel een belangrijke rol in het leven van de mens als zodanig.

¹⁰ Cfr. *EN*, I, 1094a2-3 en 1095a18-19.

¹¹ Vgl. M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris 1950, 266vv. Voor relativering en precisering van dit schema, vgl. J.P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993, 219-223.

¹² Cfr. *STh* I, q. 76 a. 5 ad 4: “homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.”

Status Quaestionis

Het behoeft geen betoog dat over Thomas veel is geschreven en nagedacht. En dat geldt niet minder voor de ethiek van Thomas van Aquino. Zijn structuur van het menselijk handelen (*STh* I-II, q. 6-17) is veelvuldig bestudeerd in vrijwel alle tijden. De concepten van die structuur, ook van de ‘keuze’, zijn uitgebreid uitgekristalliseerd en geschematiseerd. De studies van de structuur van de *actus humanus* in de moderne tijd bouwden daarbij vooral voort op de visies van de 18^e eeuwse Dominicaan Charles René Billuart. Hij haalde uit de teksten van Thomas een schema van twaalf stappen, waarbij een chronologische afloop werd voorgesteld met een voortdurend heen en weer springen tussen een *actus* van het verstand en een *actus* van de wil.¹³

Een dergelijke voorstelling is logisch, inzichtelijk en daarom ook aantrekkelijk als een verklaring voor het menselijk handelen. Dit lijkt de voornaamste reden dat het twaalf-stappenplan van Billuart al die eeuwen onder de aandacht is gebleven: het lijkt een geschikte beschrijving van wat er eigenlijk in de mens gebeurt bij het menselijk handelen. Toch is het precies diezelfde schematisering, die ook problematisch is. Want is het menselijk handelen wel zo logisch? En zijn deze twaalf stappen wel adequaat als verklaring? En bovenal moet de vraag worden gesteld naar de consequentie van deze al te schematische voorstelling: namelijk de rigide scheiding die er in dit schema gemaakt wordt tussen het verstand en de wil, die elkaar wederzijds steeds opnieuw de bal toespelen. In hoeverre is dit een reële voorstelling van de structuur van het menselijk handelen?

In de afgelopen decennia kwamen er steeds meer scheuren in die vaste voorstelling die men gemaakt had bij het interpreteren van Thomas van Aquino. De eerste die daar massief tegenin ging was Servais Pinckaers. Deze vermaarde Thomist publiceerde in 1955 een artikel in *Revue Thomiste* met de titel “La structure de l’acte humain”.¹⁴ Hierin bekritiseerde Pinckaers op een onovertroffen manier de klassieke visie die men tot dan toe op de structuur van het

¹³ Cfr. C.R. Billuart, *Summa S.Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata. Sive Cursus Theologiae. Tomus IV. De ultimo fine et actibus humanis*, Wirceburgum 1767, 263.

¹⁴ Cfr. S. Pinckaers, La structure de l’acte humain, in: *Revue Thomiste* 55 (1955), 393-412.

menselijk handelen gehad had. Pinckaers liet zien dat Thomas helemaal niet zo schematisch te werk ging in zijn teksten als Billuart dat had voorgesteld. Thomas presenteerde geen schema, maar juist een heel uitgebalanceerde studie van het menselijk handelen. Het speerpunt van Pinckaers was daarbij dat er – in tegenstelling tot wat er tot dan toe meestal werd aangenomen – geen sprake was van een opeenvolging van verschillende deel-acten binnen die structuur. Daarmee is bedoeld dat men niet kan spreken van een successievelijke wisselwerking tussen een act van het verstand en een act van de wil. De afzonderlijke deelhandelingen van verstand en wil zouden elkaar in dat schema afwisselen, waarbij er op een gegeven moment sprake is van een menselijke handeling die aldus voortkomt uit verstand en wil. Een daarmee samenhangend probleem in die structuur is de status van de beschreven deel-acten. Men kan zeker niet houden dat al die afzonderlijke kleine deelhandelingen van verstand en wil in zichzelf compleet en afgesloten zijn (zoals bijvoorbeeld de waarneming door het verstand, het willen, het oordeel over dat willen, de intentie, enzovoort). Pinckaers en anderen wezen erop, dat er weliswaar een structuur van het menselijk handelen kan worden herkend op basis van de teksten van Thomas van Aquino, maar niet door middel van een chronologische opeenvolging van deel-acten van verstand of wil.¹⁵

Het artikel van Pinckaers was het begin van een reeks hernieuwde studies met betrekking tot de *actus humanus*, waarbij steeds opnieuw werd geaccentueerd dat de verschillende deelacten van verstand en wil niet op zich staan en elkaar zeker niet op een bijna mathematische manier opvolgen.¹⁶ Alle deelacten – bijvoorbeeld van de wil – omvatten elkaar bij wijze van een accolade, zoals Pinckaers zelf al schreef.¹⁷

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 399 en 409.

¹⁶ Onder andere gaat het hier om het werk van S. Brock, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, Edinburgh 1998; D. Westberg, *Right Practical Reason*, Oxford 1994; M. Sherwin, *By Knowledge & By Love*, Washington 2005. Vgl. ook het proefschrift van O. Bonnewijn, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Roma 2001.

¹⁷ Cfr. Pinckaers, *La structure*, 400: “le vouloir comprenant dans une accolade les onze actes suivants.”

Stelling

Verschillende auteurs hebben dus correcties aangebracht op de interpretatie van Sint Thomas. De vraag die zich dan stelt, is of de beschrijving van de klassieke structuur van het menselijk handelen dan *wel* juist en adequaat is, wanneer men voor ogen houdt dat de verschillende elementen van het handelen niet chronologisch en niet in zich compleet zijn? Dit is de stand van zaken in de meeste recente Thomistische beschrijvingen van het menselijk handelen. Hierbij wordt dan benadrukt dat zowel het verstand als de wil geen in zich complete deel-acten kennen, maar dat het slechts gaat om invalshoeken binnen de structuur van wil en verstand. Het is inderdaad winst dat zo de al te schematische voorstelling van de menselijke handeling realistischer beschouwd wordt. Wat echter nog *niet* opgelost wordt, is de al te strikte tweedeling van verstand en wil als twee gescheiden en autonome faculteiten van de mens, die samenwerken om een menselijke handeling tot stand te brengen.

Natuurlijk is het zo dat het eigen is aan een menselijke handeling, dat deze voortkomt uit het samengaan van verstand en wil.¹⁸ Dit komt in de *Prima Secundae* van de *Summa* vaker duidelijk naar voren als een vanzelfsprekendheid. Toch werd al eerder aangegeven dat Thomas van Aquino zelf de structuur van het handelen niet als een schema had beschreven. Hij geeft een zeer volledige en uitgebalanceerde beschrijving van de *actus humanus*, en de daaropvolgende traditie heeft daar dat schema met deel-acten in wisselwerking tussen verstand en wil uit gededuceerd. Maar naar blijkt, is bij die schematisering veel van de rijkdom van Thomas' visie verloren gegaan. Er zijn twee kernpunten die in de literatuur onderbelicht blijven, of op een te beperkte manier beschreven worden. Deze twee punten hangen met elkaar samen en zullen in het nu volgende beschreven worden.

1) Het eerste punt is dat de structuur van het menselijk handelen, zoals Thomas van Aquino die beschrijft, doordrenkt is van het fenomeen dat Thomas 'liefde' noemt. Dit woord wordt in veel verschillende contexten gebruikt, maar slaat binnen de structuur van

¹⁸ Cfr. *STh* I-II, q. 1 a. 1: “Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem [...]”

het handelen op het filosofische begrip van ‘liefde’ met de betekenis: *velle alicui bonum* (“het goede voor de ander willen”).¹⁹ Liefde is dus voor Thomas de beweging van het streefvermogen in de mens naar iets goeds, omwille van iemand. Het is deze beweging van de *appetitus* die onder de aan het begin beschreven structuur van het menselijk handelen ligt. De genoemde beweging van het streefvermogen is altijd een vorm van liefde, omdat ze namelijk als kenmerk heeft op een goed gericht te zijn. Aangezien de keuze die iemand maakt voor een *actus humanus* eveneens altijd op een goed gericht is, is die altijd bepaald door de onderliggende beweging van liefde. Om deze reden kiest de mens zijn handelingen dus altijd uit liefde.²⁰ Verderop zal dit nader worden uitgelegd.

2) Het tweede kernpunt in de structuur van het handelen bij Thomas van Aquino, dat belangrijk is, maar vaak onderbelicht blijft, hangt met die liefde samen. Het menselijk handelen heeft altijd een onderliggende beweging van liefde, dat wil zeggen een beweging van het streefvermogen. Deze *appetitus* is het vermogen in de mens dat hem ergens naar toe beweegt. Maar dit gaat natuurlijk niet vanzelf of instinctief. In dat geval zou ons handelen namelijk dierlijk zijn, aangezien het louter extern geleid of spontaan zou zijn en men geen kennis zou hebben van het doel van het handelen.²¹ De liefde en het daarbij horende streefvermogen is echter, op het moment dat de menselijke handeling gekozen wordt, gedragen door de wil. De wil is ook streefvermogen, maar wel rationeel. Er is sprake van ‘wil’ in de mens wanneer het streefvermogen, dat van zichzelf ook al een natuurlijke neiging bezit, door het verstand vorm heeft gekregen of bepaald is.²² Dit is dan de tweede belangrijke vaststelling binnen de structuur van het menselijk handelen, naast de aanwezigheid van de liefde: het verstand en de wil kunnen op deze wijze niet gezien

¹⁹ Cfr. *STh* I-II, q. 26 a. 4; maar ook op andere plaatsen zoals in *STh* I, q. 20 a. 2 en q. 23 a. 4. Thomas verwijst overigens naar Aristoteles, die liefde op dezelfde wijze definieerde.

²⁰ Om deze reden draagt het proefschrift, waarin deze elementen uitgelicht worden, de naam: “Choosing from Love”.

²¹ Vgl. *STh* I-II, q. 6 a. 2.

²² Cfr. *STh* I-II, q. 26 a. 1: “Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas.”

worden als twee autonome faculteiten binnen de mens, maar ze zijn in elkaar geïntegreerd. De wil *is* alleen maar wil, omdat ze rationeel is. Dat is de betekenis van Thomas' eigen stelling dat verstand en wil “elkaar bevatten”.²³ Dit duidt op een vorm van eenheid tussen verstand en wil, die met de nadruk op de faculteiten binnen de mensen teveel op de achtergrond is geraakt.

Aanloop naar de onderbouwing

Bij het bestuderen van de structuur van het handelen in het werk van de Aquinaat, is meteen duidelijk dat die structuur zelf ook binnen een eerdere traditie staat. De concepten die Thomas gebruikt om het menselijk handelen uit te leggen, zijn concepten met een geschiedenis. Niet alleen neemt hij voor wat de ethiek betreft heel veel over van Aristoteles, maar ook andere auteurs zijn een duidelijke bron voor Thomas waar het gaat om het beschrijven van de menselijke handeling.²⁴

Zoals te verwachten is, gebruikt Thomas zijn bronnen met een zekere creativiteit. De basale beschrijving van de *actus humanus* is weliswaar opvallend overeenkomend met die van Aristoteles, toch is eveneens helder dat Thomas de beschrijving van het menselijk handelen bij Aristoteles overtreft en dat de invloed van de Stagieriet niet overdreven moet worden.²⁵ Hoewel voorzichtig, door de problemen die er in zijn tijd in verband met Aristoteles opdoken,²⁶ herneemt Thomas wel de basiselementen en de dynamiek van het handelen zoals die bijvoorbeeld in de *Ethica Nicomachea* uitgebreid

²³ Cfr. *STh* I, q. 16 a. 4 ad 1: “voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere.”

²⁴ Met betrekking tot ons onderwerp gaat het hierbij om Augustinus, Johannes Damascenus, Pseudo-Dionysios, Maximus de Belijder en Nemesius Emesenus, die door Thomas onterecht wordt aangezien voor Gregorius van Nyssa. Vgl. Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 31-46 en 93-107.

²⁵ Vgl. L. Elders, *Autour de saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique. Tome II. L'agir moral. Approches théologiques*, Paris 1987, 10; Westberg, *Right Practical Reason*, o.c., 26-28.

²⁶ Men denke aan de weerstand tegen het “radicaal Aristotelisme”, zoals dat veroordeeld werd door de bisschop van Parijs. Lottin meent echter dat Thomas' leer hierdoor niet in gevaar is gekomen. Vgl. O. Lottin, *Liberté humaine et motion divine . De saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 7 (1935), 170-172.

beschreven wordt. Hierbij zijn het *omne agens agit propter bonum* en het *omne agens agit propter finem* wel het meest fundamenteel.²⁷

Met deze basiselementen als bouwstenen geeft Sint Thomas antwoord op de vraag, waarom een mens doet wat hij doet. Wat drijft hem? En hoe hangen zijn handelingen samen? Handelen omwille van een doel, is een axioma. Een handeling heeft van zich uit de bedoeling om iets te bereiken. Maar er is ontzettend veel meer over de meest fundamentele motivaties van een mens in zijn handelen te zeggen. Dat een mens altijd handelt omwille van een doel is wel een van de meest basale uitspraken die iemand kan doen en Thomas werkt de complexiteit van het handelen ook zeker verder uit. Maar de weg daarheen begint met het gegeven dat dit *doel* dat een mens altijd heeft, altijd een concretere bepaling heeft. Over dat doel valt wat te zeggen: namelijk dat het ook altijd een ‘goed’ is voor de handelende persoon. Met andere woorden: alles wat een mens doet, doet hij omdat dat wat hij ermee wil bereiken voor hem op een of andere manier iets goeds is.

De liefde als drijvende kracht achter alle handelen

Menselijke handelingen worden dus verricht omwille van een goed. Als we in de mens willen benoemen wat deze een goed doet nastreven en wat hem de kracht geeft om innerlijk naar dit goed toe te bewegen, dan is dat het streefvermogen (*appetitus*).²⁸ Steeds als dit streefvermogen naar een goed object toe bewogen wordt, dan is dat, wat Thomas ‘liefde’ noemt.²⁹ Liefde betekent dat er een beweging ontstaat die de handelende persoon naar zijn doel toe brengt. Komt het streefvermogen ertoe naar iets te neigen – want dat is wat de

²⁷ Vgl. bijvoorbeeld *STh* I-II, q. 28 a. 6: “omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum uniuersum”, en Aristoteles’ allereerste stelling in de *Ethica Nicomachea*: “[...] elke handeling en elke keuze is, zo neemt men algemeen aan, gericht op iets goeds. Daarom heeft men terecht het goede gedefinieerd als datgene waarop alles afgestemd is.” (*EN* I,1 1094a1-2).

²⁸ Dit wordt herhaaldelijk door Thomas genoemd. Voor wat betreft de *Prima Secundae* gaat het om q. 11 a. 1: “Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae.” En verder bijvoorbeeld q. 1 a. 7; q. 11, a. 1 ad 2; q. 11 a. 4 ad 2; q. 15 a. 3 of q. 17 a. 8.

²⁹ Cf. *STh* I, q. 20 a. 2.

appetitus doet – dan is er sprake van liefde. Ten overvloede zij vermeld dat dit niets met een romantisch concept van liefde te maken heeft, maar alles met een filosofisch begrip dat een heel afgebakende betekenis heeft: namelijk de beweging naar het goede.

Het is dus alleen maar consequent in de lijn van Thomas' uiteenzetting, dat als een goed object *steeds weer* de reden is voor alle menselijk handelen (het doel is altijd een goed), dat er dan dus ook altijd sprake is van die liefde. Vandaar dat Thomas ertoe komt te zeggen (*STh* I-II, q. 28 a. 6): *omne agens agit ex aliqua amore* (“iedere handelende persoon handelt uit een of andere liefde”). Het moge duidelijk zijn dat dit ‘statement’ van Thomas een van de grote drijfveren achter de beschreven stellingen in deze bijdrage is. Toch hangt de bewering dat de liefde altijd aan de basis van het menselijk handelen ligt, en diens structuur doordrenkt, niet alleen van deze ene zin van Thomas af. Integendeel, in iedere *quaestio* waarin Thomas ingaat op de structuur van het handelen noemt hij ook op een of andere manier deze neiging naar het goede, waarvan we hebben gezien dat het feitelijk liefde is. De *appetitus* blijkt onmiskenbaar een wezenlijke rol te spelen in iedere handeling, omdat deze de neiging van de handelende persoon naar het goed bewerkt.³⁰ Ondanks het feit dat de liefde dus evident in Thomas' structuur van het handelen aanwezig is, vindt men toch in vrijwel alle – ook recente – werken over de *actus humanus*, ofwel deze band met de liefde niet, of als een soort van aanhangsel bij de studie. Het blijkt echter overduidelijk dat wat Thomas zegt over het menselijk handelen, verstaan moet worden in het licht van de liefde. Het is de liefde, die alleen in staat is om het menselijk handelen adequaat te verklaren, omdat daarbij heel de dynamiek van het handelen van de persoon is inbegrepen.

De reeds genoemde definitie van de liefde, die bij de Aquinaat vaker herhaald wordt, is “het goede voor de ander willen.” Deze definitie heeft een dubbele structuur: liefde behelst het goede willen, en daarnaast tegelijkertijd het goede *voor de ander* willen. Liefde is dus een *actus* met eigenlijk twee objecten: het goede en de

³⁰ Concreet gaat het in de *Prima Secundae* om de volgende plaatsen: q. 6 a. 4; q. 8 a. 1; q. 9 a. 2; q. 10 a. 2; q. 11 a. 1; q. 12 a. 2; q. 13 a. 1; q. 14 a. 1; q. 15 a. 1; q. 16 a. 4; q. 17 a. 8. Zie voor de concrete tekst: Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 212. Alleen in de zevende kwestie over de omstandigheden komt het streefvermogen niet ter sprake.

ander.³¹ Deze twee objecten kunnen niet van elkaar gescheiden worden: steeds als ik naar iets neig, dan moet er ook iemand zijn voor wie die liefde is. De meest verheven vorm van liefde is er natuurlijk dan, wanneer ze op God gericht is, maar het kan ook een andere persoon zijn, of ook de handelende zelf op wie de liefde gericht is. Deze twee objecten (het goed en de persoon) maken het bekende verschil uit tussen wat Thomas noemt *amor amicitiae* en *amor concupiscentiae*. Deze laatste is dus de liefde voor een goed object, terwijl de eerste het beminnen is van de persoon waar dat object voor is. Deze *amor amicitiae* is ook liefde in eigenlijke zin.³² Beide elementen – het goede object en de persoon tot wie de liefde gericht is – zijn altijd aanwezig bij iedere menselijke handeling.

Het streefvermogen als instrument van de liefde

Deze bewegingen, die de liefde veroorzaken in de handelende persoon, hebben, zoals gezegd, hun plaats in het streefvermogen (*appetitus*). Deze is als het ware het instrument waarmee de liefde vat heeft op de mens. Het gaat bij het menselijk handelen uit liefde om het bewogen worden naar een goed (een object en een persoon), en dit gebeurt in beginsel door het streefvermogen. In deze zin is het streefvermogen dus de ‘poort’ waarlangs de handelende persoon open is voor wat er om hem heen gebeurt. Het streefvermogen reageert immers op de werkelijkheid met een streven, waardoor er in de persoon een ontvankelijkheid ontstaat.³³ De zin van deze vaststelling is het benadrukken dat nog voordat de mens naar iets toe beweegt en vrij zijn streven bepaalt, hij aangetrokken wordt door iets. Hier speelt dus meer dan het louter open staan voor objecten buiten mij, maar met de uitdrukking ‘ontvankelijkheid’ of ‘vulnerability’ wil

³¹ Cf. *STh* I-II, q. 26 a. 4: “Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum.”

³² Cf. *ibid.* Vgl. D. Gallagher, *The Will and its Acts*, in: S. Pope, *The Ethics of Aquinas*, Washington 2002, 75, en L.-B. Geiger, *Le problème de l’amour chez saint Thomas d’Aquin*, Montréal 1952, 59.

³³ In mijn proefschrift heb ik deze ontvankelijkheid ‘vulnerability’ genoemd. Deze kwetsbaarheid verwondt de persoon echter niet, maar opent hem op een positieve manier voor wat buiten hem is zoals P. Wadell benadrukt: “it is openness to the best and most perfecting that heals us.” (*Primacy of Love*, o.c., 88).

uitgedrukt zijn dat de goede objecten of personen die een liefde bewerken in de handelende persoon, zich ook actief aandienen bij de mens.³⁴

Het streefvermogen maakt iemand dus ontvankelijk voor zijn omgeving: en dit gebeurt door middel van waarneming en doordat iets herkend wordt als overeenkomend met zijn natuur. Dit uit zich concreet doordat de persoon merkt dat iets goeds in harmonie is met hemzelf, dat wil zeggen met zijn wezensnatuur (*connaturalitas*).³⁵ Nog voordat de handelende persoon iets in vrijheid doet en nog voordat hij het initiatief neemt, is er een ‘impact’ van een object dat zich als goed presenteert en waar hij op reageert. Vanzelfsprekend is er pas sprake van menselijk handelen vanaf het moment dat de persoon zelf instemmend reageert, maar het *allereerste* begin van de dynamiek ligt dus niet bij iemands verstand dat bepaalt dat iets goed is. Dat rationele proces heeft natuurlijk eveneens een plaats binnen de structuur van de *actus humanus*. Als dat niet zo was, dan zou er geen sprake zijn van menselijk handelen. Maar dit proces waarbij het verstand de goedheid van een object vaststelt, is niet het allereerste begin. Het begin is, dat het streefvermogen, de *appetitus*, geconfronteerd wordt met iets dat zich als goed presenteert. Dáárop reageert de mens in liefde, omdat het hem beweegt; en daarop wordt de dynamiek van het handelen in gang gezet.

Het handelen vindt dus zijn oorsprong in een liefde, en meer concreet kan deze eerste liefde toegespitst worden op het streefvermogen dat feitelijk tot bewegen gebracht wordt. Het hangt dan ook van het soort streefvermogen af, wat voor soort liefde er in eerste aanleg ontstaat. Men kan in de mens immers drie vormen van *appetitus* onderscheiden: het natuurlijke, het zintuiglijke, en het verstandelijke streefvermogen. Deze drie corresponderen bij Thomas

³⁴ Cf. Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 143-145 en H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Oxford 2004, 44: “it is a necessary feature of love that it is not under our direct and immediate voluntary control.”

³⁵ Cf. *STh* I-II, q. 27 a. 1: “amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum”, en ook *STh* I-II, q. 23 a. 4. Vgl. Westberg, *Right Practical Reason*, o.c., 48; R.-T. Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d’Aquin*, Paris 1980, 62 en D. Gallagher, *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, in: *Acta Philosophica* 4 (1995), 52.

ook aan drie verschillende soorten van liefde,³⁶ dat wil zeggen, *natuurlijke liefde* is de neiging die in de mens van nature aanwezig is naar het geluk, naar het uiteindelijke doel. Vervolgens is er de liefde die voortkomt uit de zintuigen en het *zintuiglijk streefvermogen*. In dit geval komt het goede object te voorschijn door de passies, die opkomen via de zintuigen. Tenslotte kent de mens de *appetitus rationalis*, waarbij het verstand het goede waarneemt. Dit verstandelijk streefvermogen is synoniem voor het concept van de wil.³⁷ In deze typisch menselijke vorm van het streefvermogen wordt de onderliggende neiging of beweging die vanuit de liefde is ontstaan, geconcretiseerd en gevormd door het verstand en zo wordt deze liefde tot ‘gekozen liefde’ en dus ook wezenlijk in de structuur van de menselijke handeling (waar het gaat om gekozen handelingen).³⁸ Bovendien zijn in de mens de drie vormen van het streefvermogen niet geïsoleerd van elkaar, waardoor ook het natuurlijke en het zintuiglijke streefvermogen in de mens een eigen karakter hebben: de wil beïnvloedt zo ook het natuurlijke en het zintuiglijke streven.³⁹

De dynamiek van de liefde

De parallel tussen het streefvermogen dat in de mens op verschillende niveaus een neiging bewerkt en de daarbij horende vorm van liefde mag dan theoretisch duidelijk zijn, toch is het eveneens een sprong van de theorie naar een meer praktische ervaring voor de mens. De vraag die daarbij opkomt is, op welke manier deze liefde die bij alle

³⁶ Cf. *STh* I-II, q. 26 a. 1.

³⁷ Cf. *STh* I-II, q. 1 a. 2: “Haec autem determinatio [ad aliquid certum, quod habet rationem finis] in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas.”

³⁸ Vgl. *STh* I-II, q. 10 a. 1 ad 1: “Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum”; en de uitleg van A. Rodríguez Luño, *La scelta etica*, Milano 1988, 66-67 en G. Verbeke, Le développement de la vie volitive d’après S. Thomas, in: *Revue Philosophique de Louvain* 56 (1958), 23-24.

³⁹ Cf. Geiger, *Le problème de l’amour*, o.c., 91-92. Zie ook J. Aumann, Thomistic evaluation of love and charity, in: *Angelicum* 55 (1978), 537, en vooral *STh* I-II, q. 26 a. 1: “Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi.”

menselijk handelen hoort dan in de praktijk functioneert. Tot nu toe ging het over de liefde die een beweging in de handelende persoon veroorzaakt. Kijkend naar wat die liefde bewerkt, blijkt dat het van de ene kant gaat om een vorm van ‘eenheid’ (*unio*) tussen de handelende persoon en het beminde, en vanuit die eenheid die de persoon opmerkt, neigt hij naar het beminde om het ook daadwerkelijk te bezitten (*extasis*). Dit alles brengt een hele dynamiek met zich mee, die men een ‘dynamiek van affectiviteit’ zou kunnen noemen. Thomas beschrijft de elementen die bij deze dynamiek horen en ze laten zien *hoe* de liefde een plaats heeft binnen de structuur van de menselijke handeling.⁴⁰

Deze dynamiek maakt deel uit van de stelling dat voor Thomas van Aquino alle menselijk handelen begint met een eerste impact van liefde. Deze liefde ‘ontketent’ zo een psychologisch proces waarbij de eerste stap een *immutatio* is,⁴¹ een verandering in de persoon zelf (door middel van het streefvermogen), bewerkt door het beminde object. Dit is de reeds benoemde ontvankelijkheid of ‘gevoeligheid’. Dit moment is echter niet in vrijheid gekozen en nog vóór de persoon begint te handelen. Na deze impact kan dat goede object dat bemind wordt het streefvermogen aanpassen aan zichzelf, omdat er een zekere harmonie of proportie of een zekere gelijkheid wordt herkend.⁴² Het is aan *deze* verandering dat de handelende persoon zijn goedkeuring geeft en wel in vrijheid. Het nu ontstane verlangen doet hem uitgaan naar dat beminde object: dit is het moment dat Thomas de *intentio* noemt en dit bewerkt in zekere zin een circulaire beweging: het object brengt zichzelf in de intentie van de handelende persoon en doet de persoon naar zich terugkeren. Het is op dit moment dat de dynamiek van de liefde ook rationeel wordt, want bij de intentie hoort altijd een *bonum rationis*, een goed dat door

⁴⁰ Zie de kwestie van Thomas over de effecten van ‘liefde’: *STh* I-II, q. 28. De dynamiek beschrijft een eenheid met het beminde object, vervolgens een binnenkomen van het beminde in de handelende persoon, dat deze laatste weer naar het beminde doet uitgaan. Vgl. Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 167-174.

⁴¹ Cf. *STh* I-II, q. 26 a. 2: “Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor [...]” Aumann, *Thomistic evaluation*, o.c., 546-547; Wadell, *The Primacy of Love*, o.c., 33.

⁴² Cf. *STh* I-II, q. 27 a. 1: “amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum.” Vgl. L. Melina/J. Noriega/J.J. Pérez-Soba, *Camminare nella Luce dell’Amore*, Siena 2008, 535-536.

het verstand als zodanig herkend is.⁴³ Het geheel van de dynamiek eindigt met het *gaudium*, de vreugde om het bezit van het beminde object.

Deze dynamiek van de liefde is in de hele *actus humanus* aanwezig. Dit blijkt overigens ook al uit de aanwezigheid van de klassieke elementen van de structuur van het handelen (de intentie en de vreugde). Het is op deze wijze dat ‘de liefde de hele menselijke handeling doordrenkt’. Het is daarbij van groot belang te zien dat deze dynamiek van liefde niet bestaat uit afzonderlijke en geïsoleerde niveaus: in werkelijkheid gaat het hier om een eenheid, precies zoals ook de menselijke handeling op zich als een eenheid moet worden gezien.⁴⁴

Het concept van de ‘keuze’

Tot nu toe werd vooral de structuur van het menselijke handelen als zodanig besproken, maar zoals gezegd komt een bijzondere plaats toe aan het moment van de ‘keuze’. Op dat moment wordt immers feitelijk de beslissing tot handelen genomen en de handeling ook daadwerkelijk in gang gezet. Tegen de achtergrond van wat tot nu toe werd beschreven, blijkt hoe dit moment van de ‘keuze’ gewoon deel uitmaakt van een onderliggende strevende of neigende beweging, die begon met een eerste vorm van liefde. Dit blijkt ook heel duidelijk als Thomas – in navolging van Aristoteles – de keuze definieert als *intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus*.⁴⁵ Dat betekent dus dat eigenlijk niet te zeggen is of de keuze nu toebehoort aan de ratio of aan de wil. Als Thomas dit punt bestudeert, dan concludeert hij dat de keuze materieel (substantieel) bij de wil hoort, terwijl het verstand de vorm geeft.⁴⁶ Keuze is dus de neiging van de wil naar wat het

⁴³ Cf. *STh* I-II, q. 26 a. 2: “[...] appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione [...]” *STh* I-II, q. 12 a. 3 ad 2: “Intentio atuem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione.”

⁴⁴ Zoals de kritiek op het schema van Billuart met betrekking tot het handelen al duidelijk maakte.

⁴⁵ Cf. *STh* I-II, q. 13 a. 1: “Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in *VI Ethic.* quod electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus.”

⁴⁶ Cf. *ibid.*

verstand voorhoudt. Hieruit blijkt duidelijk als een belangrijke conclusie dat verstand en wil niet temporeel van elkaar gescheiden kunnen worden.

Van de andere kant is handelen natuurlijk veel meer dan alleen maar een neiging of een streven, zelfs als die nader geconcretiseerd wordt. In het menselijk handelen krijgt de *electio* een heel duidelijke band met de liefde op het moment dat het doel door middel van bepaalde middelen (en dat zijn de menselijke handelingen) wordt geïntendeerd. In het intenderen van het doel wordt liefde het principe van de handeling aangezien dit doel goed is dat ik bemin en wil bereiken. In het kiezen van de middelen wordt ook de bijbehorende liefde gekozen en deze wordt daardoor onderdeel van de vrije menselijke handeling.

Zoals gezegd is het streven in liefde bij Thomas duidelijk onderdeel van de hele structuur van het handelen. In alle *quaestiones* met betrekking tot de menselijke handeling komt dit naar voren en wordt duidelijk hoe de streving van de liefde door de keuze wordt opgenomen.⁴⁷ Het is hier dat het beste blijkt hoe de structuur van het handelen als één geheel moet worden gezien: de keuze is de beweging van de wil naar de middelen, voor zover op het doel gericht; en tegelijkertijd is de intentie de beweging van de wil naar het doel, voor zover dit door middelen wordt bereikt. Zo is dus het feitelijk kiezen van wat iemand doet, van de handeling die iemand stelt, onderdeel van één dieperliggende beweging in de persoon, die gevoed wordt door het fenomeen van de liefde en geconcretiseerd wordt door het verstand. Het verstand geeft vorm aan de streving door van het beminde object een rationeel goed te maken. Op deze wijze worden zowel het doel als de middelen geïntendeerd.

⁴⁷ De neiging van het streefvermogen, die eigen is aan de liefde, is aanwezig in alle kwesties, met uitzondering van de zevende over de omstandigheden. Cf. *STh* I-II, q. 6 a. 4; q. 8 a. 1; q. 9 a. 2; q. 10 a. 2; q. 11 a. 1; q. 12 a. 2; q. 13 a. 1; q. 14 a. 1; q. 15 a. 1; q. 16 a. 4 en q. 17 a. 8: in al deze artikelen – over welk element in de structuur van het handelen het ook gaat – spreekt Thomas over de beweging van de *appetitus*. Vgl. Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 211-212.

De rol van de deugden

Een volgend belangrijk element dat eigen is aan Thomas' beschrijving van het menselijk handelen zijn de deugden. Morele deugden zijn verworvenheden van de mens, die maken dat zijn handelen altijd goed verloopt. Dit sluit naadloos aan bij de tot nu toe beschreven aanwezigheid van de liefde, aangezien de deugden een neiging zijn naar het juiste. Ze geven aan de handelende persoon een harmonie of consonantie met het ware goed. Hierdoor handelt hij standvastig, gemakkelijk en met plezier omwille van het ware goede.⁴⁸ De deugden maken de keuze goed en ook perfectioneren ze de intentie. Eigenlijk moet men zeggen dat wie deugdzaam is, een vervolmaking kent van alle elementen die bij de menselijke handeling betrokken zijn: het verstand (prudentie), het zintuiglijk streefvermogen (matigheid en sterkte) en de wil (rechtvaardigheid). Hierdoor is de intentie juist, de keuze juist en vindt er een goede bepaling van de middelen plaats. De deugden zorgen dus voor een stabiele ordening van het hele streefvermogen (*appetitus*) in de mens. Ze geven een integratie van affectiviteit, verstand, sensitiviteit en wil. Door deze samenhang die overal in doorwerkt, concluderen Aristoteles en Thomas ook dat de ene deugd de andere veronderstelt. Volmaakte deugdzaamheid bestaat dus alleen bij iemand die ook op alle vlakken deugdzaam is.⁴⁹

De deugden hebben door hun geneigdheid naar het goede een sterk affectief karakter, en juist hierdoor speelt de liefde ook weer een grote rol. Ze geven aan de handelende persoon een liefde voor het ware goede. Met een mooie uitdrukking worden de deugden daarom

⁴⁸ Cf. *Sth* I, q. 6 ad 3; *Sth* I-II, q. 53 a. 3; q. 58 a. 1 en 4; evenals Thomas van Aquino, *De virtutibus*, 1,1 ad 13 en 2,2. Zie ook: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1998, 39; S. Pinckaers, La vertu est tout autre chose qu'une habitude, in: *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960), 397-398 en M. Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral*, Berlin 2001, 172-173.

⁴⁹ Concreet wil dit zeggen dat de deugden met elkaar verbonden zijn. Thomas stelt dat in een onvolkomen vorm deugden afzonderlijk van elkaar bestaan, maar wanneer het gaat om volkomen deugden, dan zijn ze ook met elkaar verbonden. Cf. *Sth* I-II, q. 65 a. 1. In de Nicomachische Ethiek stelt Aristoteles eveneens duidelijk dat de deugdzaamheid als een geheel moet worden gezien en dat goede karaktereigenschappen niet los van elkaar kunnen bestaan. Cf. *EN* VI, 13 (1144b31vv.)

door Wadell “strategies of love” genoemd:⁵⁰ gedreven door liefde voor het goede, door de deugden, weet men ook meteen hoe men dat goede op een gerichte manier moet verwerven. Er ontstaat namelijk door de deugden een connaturaliteit met het goede. Dat wil zeggen dat het goede past bij de handelende persoon en in harmonie is met zijn wezen. Het gevolg daarvan is, dat de handelende persoon onmiddellijk naar dat goede neigt: hij wil het ook. Samenvattend is er dus sprake van een affectieve band tussen de *voluntas ut natura* (natuurlijke neiging) en de *voluntas ut ratio* (de wil als de neiging die door het verstand zijn vorm heeft gekregen).⁵¹ De wil is van nature gericht op het goede, maar ‘slechts’ in het algemeen. Het zijn vervolgens de deugden die nu een specificatie aan dat streven van de wil geven.

Wat bij de deugden natuurlijk duidelijk blijkt, is dat er voor goed handelen zowel een juiste dispositie van het verstand, als ook de juiste wil nodig is. Van het eerste (*recta ratio*) is sprake als het verlangen van de mens overeenkomstig het juiste doel is; de juiste wil is er als de wil neigt naar een goed omwille van het goede. Dit is weliswaar enigszins een cirkelredenering, maar het past heel goed bij de vaststelling van Aristoteles dat wat daadwerkelijk deugdzaam is pas concreet blijkt in de deugdzame persoon.⁵² Hij maakt het oordeel van de verstandige, die daarom deugdzaam is, zelfs tot onderdeel van de definitie van een deugd: het is een karakterhouding die in staat stelt te kiezen zoals een verstandig mens dat zou doen.⁵³

Vrijheid in het handelen

In het bovenstaande werd het handelen vooral verklaard door middel van een onderliggend streven in de mens, dat steeds concreter wordt door middel van het verstand. Bovendien komt daar in het geval van de deugden nog een specificatie van het streven bij, op een affectieve

⁵⁰ “For Aquinas, the virtues are principally strategies of love.” Wadell, *The Primacy of Love*, o.c., 90.

⁵¹ Cf. G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull’evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d’Aquino*, Roma 1983, 215 en L. Melina (ed.), *L’agire morale del cristiano*, Milano 2002, 75-76.

⁵² Cf. *EN* III,6, 1113a30vv. Vgl. W. Ross, *Aristotle*, London 1923, 221 en 215.

⁵³ Cf. *EN* II,6, 1106b36-1107a1.

manier. Tot op zekere hoogte voldoet deze verklaring, maar toch ontbreekt er nog een wezenlijk menselijk element: dat van de vrijheid waarmee mensen hun handelingen vormgeven dankzij of ondanks het streven dat hij in zichzelf ervaart.

Een handeling begint nooit met een blanco blad. De met het verstand beredeneerde aspecten van het handelen horen bij een geheel waarbij ook emoties, passies en meer fundamentele keuzes een rol spelen. Desondanks is menselijk handelen alleen *dan* menselijk, als het vrij is. De reden van de vrijheid ligt in het verstand en in de wil, die niet noodzakelijk op een bepaalde handeling gericht is.⁵⁴

In het menselijk handelen speelt dus een strevende, affectieve reactie op een goed object een wezenlijke rol, maar tegelijkertijd kan deze liefde in de menselijke persoon over zichzelf reflecteren. Het is uiteindelijk altijd de handelende persoon zelf die bepaalt wat goed is, en op deze manier wordt de eerste aanzet van liefde, of natuurlijke liefde, tot gekozen liefde die in het vrije handelen van de mens een bewuste plaats heeft. ‘Kiezen uit liefde’ betekent dus niet dat het de liefde is die bezit neemt van de handelende persoon en diens handelen bepaalt. Het geeft ‘slechts’ aan dat het *allereerste principe* van de menselijke handeling buiten iemand ligt, maar onmiddellijk daarna is het aan de mens om die liefde met zijn verstand en wil al dan niet aan te nemen. In deze zin is het illustratief om te zien hoe in de *Prima Secundae*, waar Thomas over het menselijk handelen spreekt, de term *liberum arbitrium* (vrije wil) nauwelijks voorkomt. Dit kan goed verklaard worden door het feit dat het *liberum arbitrium* in feite precies dezelfde eigenschappen heeft als de *electio*, die op deze plaats wel behandeld wordt.⁵⁵ Bij

⁵⁴ De wil wordt alleen *dán* noodzakelijk naar een goed bewogen, als dit onder alle aspecten goed is. Dit is uitsluitend bij God het geval, wat het natuurlijke verlangen naar God verklaart. De concrete handeling is echter vrij gekozen door de aspecten die het verstand in een goed object al dan niet laat zien, omdat een concreet object niet onder alle aspecten goed is. Cf. *STh* I-II, q. 10 a. 2: “Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum.” En q. 10 a. 2 ad 3: “Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum.” Vgl. G. Anscombe, *Intention*, London 2000², 75.

⁵⁵ Cf. *STh* I, q. 83 a. 3: “proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere.” Zie G. Klubertanz, The unity of human activity, in: *The Modern*

beide gaat het om een samengaan van verstand en wil, waardoor in vrijheid een menselijke handeling tot stand komt. De wil kan zelf willen of niet willen, en het verstand beoordeelt zijn eigen oordeel.

Er is bij een uitgebalanceerde persoon een vrij besluit om de goede aspecten aan een object te zien of niet, of ook bepaalt de wil de intensiteit waarmee het goede object wordt waargenomen. Weliswaar kan iemand bijvoorbeeld door passies overmand worden, waardoor de vrijheid van de handeling beperkt wordt. Maar het punt is desondanks, dat de interpretatie van het menselijk handelen vanuit de liefde, *geen* beperking van de vrijheid met zich meebrengt. Op dezelfde wijze geldt dit voor de deugden. Deze eigenschappen neigen onmiddellijk en affectief naar het goede en ze kiezen voor de mens (vandaar dat de deugd een *habitus electivus* is).⁵⁶ De vrijheid in het deugdzame handelen ligt daarin, dat de mens de deugden wel in vrijheid verwerft, en bovendien blijft naast de deugdzame neiging van de persoon de *actus humanus* wel rationeel. Op ieder moment kan de persoon immers anders handelen dan waar hij op grond van zijn deugdzame streven naar neigt.

Eenheid van verstand en wil

Uit het bovenstaande volgt de tweede stelling, die uit het voorgaande voortkomt. Er werd duidelijk dat het liefde is die de impuls geeft aan het menselijk handelen. Deze liefde ontmoet in de mens een streven dat in hem aanwezig is en dat tegelijkertijd door het verstand bepaald en geconfigureerd wordt. Verstand en wil zijn dus als een eenheid. Niet omdat men theoretisch of metafysisch het verstand en de wil niet zou kunnen onderscheiden, maar omdat ze reëel en feitelijk altijd samen moeten worden gezien en elkaar bepalen. De rede concretiseert de ene beweging van de wil die in de mens aanwezig is. Het is dus niet precies genoeg geformuleerd dat het verstand op de wil inwerkt, want er is pas sprake van wil als het een door het

Schoolman 27 (1949-1950), 95 en 97, maar ook recenter in Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Paris 1985, 382 en 385; E. Stump, *Aquinas*, London 2003, 295 en Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 267-268.

⁵⁶ Cf. *STh* I-II, q. 65 a. 1: “proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electives.” Zie ook *STh* I-II, q. 58 a. 1 ad 2.

verstand geconcretiseerde en bepaalde neiging is. De wil is precies daarom *appetitus rationalis*⁵⁷.

Er is een algemene liefde tot een goed object, die de eerste aanzet vormt en die begint in het natuurlijke streefvermogen – nog vóórdat het verstand er grip op heeft. Maar deze liefde heeft vervolgens wel meteen het verstand nodig om opportuun te worden voor de handelende persoon. Door middel van de dynamiek van de liefde die we hebben gezien wordt het goed zo tot een goed voor de handelende persoon (*bonum conveniens*). Alleen op deze manier kan dat goede object, dat wordt bemind, ook daadwerkelijk tot handelen brengen. Verstand en wil zijn dus elkaars principe: ze bewegen elkaar. Het verstand houdt een goed voor dat de wil doet neigen, maar op hetzelfde moment wil de wil dat het verstand dat oordeel over het goed geeft. Thomas van Aquino drukt het zo uit dat het verstand bepaalt wat de persoon moet doen, maar zodanig dat de wil in dat proces is geïntegreerd. Ze omvatten elkaar (*mutuo se includunt*).⁵⁸

Zoals gezegd is het precies bij deze eenheid van verstand en wil dat de liefde een plaats heeft. Thomas beschrijft hoe de liefde materieel een act van de wil is en kennis nodig heeft als vormgevend element. In de dynamiek van de liefde volgt de beweging van het streefvermogen op de kennis die ik van een object heb en tegelijkertijd doet de beweging van het streefvermogen mij het beminde kennen. In de klassieke structuur van het menselijk handelen is dit samenspel van verstand en wil altijd naar voren gekomen, maar juist in het licht van de liefde blijkt hoe die twee onscheidbaar samengaan. Binnen deze liefde die bij het menselijk handelen hoort, komt namelijk de specificatie of bepaling van het object (dat is wat men de rol van het verstand kan noemen), terwijl de intensiteit van de liefde van de persoon afhangt die bemint (van diens streefvermogen). Alleen in een eenheid van verstand en wil kan deze dynamiek van de liefde plaatsvinden en realistisch verklaard worden.

Natuurlijk komt bij een discussie over dit thema altijd de klassieke vraag op naar het primaat van het verstand of van de wil. Welk van de twee er chronologisch eerst komt, lijkt een onoplosbaar dilemma. In de *Prima Pars* zegt Thomas uitdrukkelijk dat er voor een

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld *STh* I-II, q. 1 a. 2: “Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas.” Cf. Bonnewijn, *La béatitude et les béatitudes*, o.c., 251-252.

⁵⁸ Cf. *STh* I-II, q. 15 a. 4 en *STh* I, q. 16 a. 4 ad 1.

beweging van de wil altijd een *apprehensio* van het verstand nodig is (en die zou er dus aan voorafgaan).⁵⁹ Dit past natuurlijk niet bij wat hierboven beweerd werd over Thomas' opvatting van een soort van eenheid tussen verstand en wil, waarbij er geen sprake van is dat de een aan de ander vooraf zou gaan. Toch is het tekenend dat zelfs die auteurs die niet zijn gekomen tot de hierboven uitgewerkte stellingen over de liefde en de integratie van wil en verstand, ieder op hun wijze toegeven dat in de *Secunda Pars* voor Thomas die prioriteit van het verstand niet meer zo scherp wordt gesteld.⁶⁰ Velen hebben om die reden aangenomen dat Thomas van mening zou zijn veranderd, alhoewel dit verre van een dwingende conclusie is. Ook in de *Prima Pars* zegt Thomas immers dat verstand en wil elkaar bewegen.⁶¹ De discussie spitst zich toe op dit ene punt: wat is het eerste moment van de *actus humanus*? Is dat de affectie of de liefde, of is dat de rationele *re*-actie van de mens? In ieder geval stelt Thomas duidelijk dat de act van de wil en de act van het verstand wederzijds aan elkaar voorafgaan.⁶² Het verstand en de wil vormen dus een eenheid, waarbij aangetekend moet worden dat deze integratie van wil en verstand niet een doel op zich vormt, maar 'eenvoudigweg' voortkomt uit de liefde die het begin is van alle menselijk handelen.

Conclusie

Al met al vormt dit, in vergelijking met de klassieke thomistische ethiek, een hernieuwde visie op het menselijk handelen als zodanig. Door het herkennen van het samengaan van verstand en wil en de fundamentele plaats van de liefde in het handelen, wordt een te rigide rationalisme vermeden bij de uitleg van de *actus humanus*. Zo blijkt

⁵⁹ Cf. bijv. *STh* I, q. 82 a. 4 ad 3: “non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis.”

⁶⁰ Zoals bijvoorbeeld Westberg, *Right Practical Reason*, o.c., 82; Stump, *Aquinas*, o.c., 291; Sherwin, *By Knowledge & By Love*, o.c., 244. Zie ook Hendriks, *Choosing from Love*, o.c., 326-328.

⁶¹ Zoals in *STh* I, q. 16 a. 4 ad 1 (“voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere”) of in I, q. 87 a. 4 ad 1.

⁶² Cf. *STh* I-II, q. 17 a. 1: “contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis et e converse.”

op een adequatere manier waarom de mens handelt en wat er gebeurt als hij komt tot de keuze voor een menselijke handeling. Overigens dient men zich ervan bewust te zijn dat het complex van het menselijk handelen uiteindelijk iedere verklaring voor een afzonderlijke handeling moeilijk maakt, aangezien ze allemaal samenhangen. Toch is Thomas' concept van liefde van groot belang om het handelen op een betere manier te beschrijven. Er zijn in de Thomistische literatuur over de *actus humanus* weliswaar een aantal pogingen gedaan om de liefde in het menselijk handelen een grotere plaats te geven, maar het blijft toch altijd een externe factor. De liefde moet worden geïntegreerd en ze doordrenkt de handelende persoon als een geheel. Bij dat geheel past ook de integratie van wil en verstand, die bijna als een conclusie volgt uit het integreren van de liefde in het handelen.

De hierboven uitgewerkte structuur van het menselijk handelen beschrijft Thomas' visie naar mijn oordeel niet alleen adequater, ze sluit bovendien beter aan bij de eigen ervaring van de mens. Iedereen merkt immers dat menselijk handelen veel en veel meer is dan het resultaat van wat men bijna een rekensom zou kunnen noemen of een mechanisch samenspel tussen wil en verstand. Handelen heeft met liefde te maken: liefde voor een goed en voor een persoon. Op grond hiervan wordt het menselijk handelen tot een voortdurend afwegen van wat mijn liefde verdient. De roeping van de mens is nu, om in die worsteling van bewegingen en strevingen in hem, de keuze voor het ware goede te maken en mee te gaan in die beweging die hem brengt naar het geluk.

GELOOF ALS THEOLOGISCHE DEUGD Een lezing van *Summa Theologiae* IIa-IIae q. 1-16¹

Herwi Rikhof

Inleiding

Lonergan merkt in zijn *Method of Theology* op dat bij onderzoek een leeg hoofd geen ideaal moet zijn. Het idee dat je een tekst kunt lezen of zou moeten lezen zonder de kennis die je al hebt, vindt hij onmogelijk en onwenselijk. Integendeel, je moet zoveel mogelijk van die kennis gebruiken.²

Wanneer ik nu met u een tekst van Thomas ga lezen, dan doe ik dat met allerlei inzichten en vragen die een agenda vormen. Die agenda bepaalt niet alleen welke onderwerpen ik kies uit het brede aanbod, maar ook welke accenten ik leg, wanneer ik die onderwerpen nader bekijk, welke vragen ik heb bij Thomas' tekst en welke discussies ik met hem voer. Het is voor u en voor mij goed wanneer ik die agenda zoveel mogelijk verduidelijk.

De keuze voor *geloof* als onderwerp heeft te maken met het Jaar van het Geloof waarin we ons bevinden. Paus Benedictus heeft dat jaar afgekondigd in verband met het feit dat 50 jaar geleden, in oktober 1962, het Tweede Vaticaans Concilie werd geopend. Als gelovige, theoloog en priester ben ik gevormd door dat Concilie, zeker omdat ik nog het staartje van de periode ervoor heb meegemaakt. Hoewel ik op een aantal gebieden van mijn leven de impact van het Concilie zou kunnen aangeven, noem ik er één die relevant is voor deze lezing. In mijn eerste jaar theologie gaf prof. Ferdinand de Grijs het college over God. Hij begon met het lezen van de constitutie *Dei Filius* van het Eerste Vaticaans Concilie en merkte na een paar maanden op dat het zo niet meer kon. Hij begon opnieuw,

¹ Dit artikel is een lichte bewerking van de Thomas-lezing, gehouden op 4 februari 2013 op de Tiltenberg.

² B. Lonergan, *Method in Theology*, New York 1972, 157-8.

met Exodus 3, het verhaal van het brandend braambos. Nu weet ik dat hij in feite de inzichten van de constitutie *Dei Verbum* van het Tweede Vaticaans Concilie vertaalde naar methode en inhoud van zijn college. Naar methode, omdat hij de Heilige Schrift als uitgangspunt nam, de Heilige Schrift die, zoals dat in *Dei Verbum* heet, de ziel dient te zijn van de theologie.³ Naar inhoud, omdat niet een sterk filosofisch gekleurd Godsbegrip, dat thuis hoort in het neo-scholastieke traktaat *de Deo Uno*, centraal stond, maar God die zijn volk zijn verbond aanbiedt en met zijn volk heilsgeschiedenis maakt. Nu weet ik dat hij met dat nieuwe begin de overgang voltrok van een type theologie dat de laatste anderhalve eeuw dominant geweest was, naar een type theologie dat tussen de twee wereldoorlogen beetje bij beetje ontwikkeld was en dat op het Tweede Vaticaans Concilie, niet zonder slag of stoot, gehonoreerd was.⁴

Vanwege allerlei activiteiten in het kader van het Jaar van het Geloof ben ik bezig met onze geloofsbelijdenis. Wil je over geloof spreken dan is de geloofsbelijdenis een basistekst omdat zij binnen onze kerk een constitutieve tekst is, een tekst die bepaalt, wie wij als gelovigen zijn. In mijn colleges heb ik de geloofsbelijdenis vaak als structuur gebruikt. Maar lezingen geven of voorzetten doen voor geloofsgesprekken vragen om eigen accenten. Ik geef twee voorbeelden die ook bij mijn lezing van Thomas een rol spelen.

³ *Dei Verbum*, 24.

⁴ Het onlangs uitgegeven proefschrift van P. Schoonenberg s.j. is een mooi voorbeeld van de voorzichtige doorwerking van de 'nouvelle theologie' in Nederland. Schoonenberg verdedigde zijn proefschrift in 1948, maar moest delen herschrijven. Om allerlei redenen werd het nooit tijdens zijn leven gepubliceerd. Piet Schoonenberg, *Theologie als geloofsvertolking*. Uitgegeven door Leo Kenis en Jürgen Mettepenningen, vol. XXXVI in de serie Documenta Libraria, Maurits Sabbebibliotheek, Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 2008. Zie hiervoor: J. Mettepenningen, *Naar theologie als geloofsvertolking. Piet Schoonenbergs proefschrift (1948/1951) als theologische zelfreflectie op het kantelmoment tussen modernisme en Vaticanum II*. Dissertatie Leuven 2008, 280-284. Een ander voorbeeld van de moeizame doorbraak van die nieuwe theologie en met name van het loskomen uit het neo-scholastieke denken over God is te vinden in *Einführung in das Christentum* van Joseph Ratzinger. Ratzinger is nauw betrokken geweest bij het werk van het Concilie met name bij de constitutie *Dei Verbum*. Zie mijn 'Ratzinger revisited. Rereading *Einführung in das Christentum*', in: *Bijdragen* 70 (2009), 3-27.

Het eerste voorbeeld is het belang van het onderscheid tussen ‘geloven dat’ en ‘geloven in’ – bij de geloofsbelijdenis gaat het om ‘geloven in’ – en de prioriteit van ‘geloven in’ hierbij: ‘geloven in’ roept de vraag op, met wie wij het genoeg hebben. Op die vraag wordt in de geloofsbelijdenis schetsmatig een antwoord gegeven – Vader Zoon Geest, Schepper, Verlosser, Voltóoier – en dat antwoord wordt in de theologie uitgewerkt. Het verschil in openbaringsbegrip tussen *Dei Filius* (Vaticanum I) en *Dei Verbum* (Vaticanum II) speelt hier ook door. De aandacht voor de prioriteit van ‘geloven in’ past bij het viere van Vaticanum II.

Het tweede voorbeeld is het belang van de drieslag in de structuur van de geloofsbelijdenis. Die gaat terug op de doopondervraging in de Vroege Kerk. Die kunnen wij sinds het herstel van de Paaswake in de vijftiger jaren van de vorige eeuw ook meemaken bij de hernieuwing van de doopbeloften. Het belang van die drieslag is, dat vorm en inhoud op elkaar rijmen. Met deze twee voorbeelden wordt duidelijk, hoe belangrijk het is dat wij niet geloven dat er wel iets moet zijn, zelfs niet in God zondermeer geloven, maar in God Vader Zoon Geest – dat karakteriseert ons als christenen. Dit voorbeeld brengt mij tot een volgend punt.

De keuze voor geloof als *theologische deugd* heeft te maken met het onderzoek dat ik de laatste jaren gedaan heb, een onderzoek dat met de huidige renaissance van de Triniteitstheologie te maken heeft.⁵ Karl Rahner heeft in *Mysterium Salutis* een bijdrage gepubliceerd die als begin en agenda voor die renaissance kan gelden.⁶ Hoewel de inzet van zijn bijdrage nauwelijks voldoende gewaardeerd kan worden, is op onderdelen wel kritiek te geven, bijvoorbeeld op zijn visie op de theologie van Thomas. Thomas wordt namelijk door Rahner aangemerkt als een van de bronnen van de irrelevantie van de Triniteitsleer en de Triniteitstheologie voor christelijke spiritualiteit en theologie. De reden hiervoor is dat Thomas in de *Summa Theologiae* begint met de eenheid Gods en die bespreekt in verband met ons, en daarna de drie personen ter sprake

⁵ Zie voor het volgende mijn overzichtsartikel: The Current Renaissance of the Theology of the Trinity. A reconstruction, in: *Bijdragen* 70 (2009), 423-457.

⁶ K. Rahner, Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: J. Feiner, M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965-1981, Bd. 2, 318-401.

brengt, maar zo, dat die niets met ons te maken hebben. Rahner is wel voorzichtig in zijn oordeel en zegt dat nader historisch onderzoek nodig is, maar die waarschuwing wordt over het algemeen vergeten. In mijn onderzoek naar Thomas heb ik laten zien dat dat voorlopige oordeel van Rahner niet klopt, maar gebaseerd is op een moderne of neo-scholastieke lezing van Thomas, waarbij ook nog een 19^e eeuwse schema over de Triniteitstheologie van Oost en West een rol speelt.⁷

Bij mijn onderzoek naar Thomas' theologie heeft bovendien nog een andere kwestie meegespeeld, die hier nauw mee samenhangt, en dat is de zogenaamde 'Geest-vergetenheid' in de westerse theologie. Dat oordeel is niet zonder grond. Ik ben van mening dat zelfs in de huidige renaissance te weinig aandacht wordt besteed aan de werkzaamheid van de Heilige Geest als bron voor reflectie, en dat te exclusief het leven, sterven en verrijzen van Jezus Christus daarvoor gebruikt wordt. Maar of dat oordeel ook klopt voor *de* westerse theologie is een andere vraag. Ik heb ontdekt, dat dat bijvoorbeeld niet klopt voor John Henry Newman.⁸ En op basis van een paar onderzoeken die ik gedaan heb naar Thomas' theologie kan ik ook zeggen dat het niet klopt voor Thomas. Die onderzoeken hadden betrekking op Thomas' visie op ons adoptief kindschap van God en op zijn denken over deugden.⁹ Ik heb gezien hoe creatief en

⁷ H. Rikhof, Trinity in Thomas. Reading the *Summa Theologiae* against the background of modern problems, in: *Jaarboek 1999 Thomas Instituut Utrecht* (2000), 81-100; *ibid.*, Aquinas' Authority in the Contemporary Theology of the Trinity, in: P. v. Geest, H. Goris, C. Leget (eds.), *Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000* (Publications of the Thomas Instituut Utrecht, New Series, Vol. VII), Leuven 2002, 213-234; *ibid.*, Trinity, in: R. Van Nieuwenhove, J. Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 2005, 36-57.

⁸ H. Rikhof, John Henry Newman on Indwelling and Justification. An Exception to the Anti-Trinitarian Fearfulness of Western Theology, in: *Bijdragen* 71 (2010), 239-267.

⁹ H. Rikhof, Thomas on Divine Adoption, in: H. Rikhof, H. Goris, H. Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, Vol. XIII), Leuven-Walpole MA 2009, 163-193; *ibid.*, The adoptive sonship of believers: St Thomas Aquinas and contemporary theology, in: *Ad Veritatem. Multi-Disciplinary Research Journal of the UST Graduate School Manila* 7/2 (2008), 399-41; *ibid.*, Het kindschap Gods, in: *Jaarboek 2009 Thomas*

theologisch Thomas een van oorsprong filosofisch concept van deugd omvormt om over de drie goddelijke deugden te kunnen spreken. Ik heb ook gezien dat hij in dat omvormingsproces grote aandacht heeft voor werkzaamheid van de Geest. Maar het behoort tot wetenschap om de ontdekkingen te testen. De teksten over het geloof als theologische deugd bieden daarvoor een goede gelegenheid.

Met deze opmerkingen heb ik de agenda aangegeven waarmee ik Thomas' discussies over het geloof als theologische deugd ga lezen. Ik wil kijken of Thomas aandacht heeft voor 'gelooven in', voor het belang ervan en voor de prioriteit ervan, en hoe dat in zijn visie naar voren komt. Ik wil ook kijken of en hoe hij aandacht heeft voor de Triniteit en of hij de Geest vergeet.

Ik neem bij deze lezing van Thomas twee stappen. Allereerst zal ik me concentreren op het kader waarbinnen Thomas zijn analyse van het geloof als theologische deugd plaatst. Dat kader wordt gevormd door vragen als: wat is een theologische deugd? Welke zijn die deugden en hoe verhouden ze zich tot elkaar? Vervolgens zal ik dan ingaan op die analyse over geloof als theologische deugd.

1. *Fides*: het kader¹⁰

Het kader voor Thomas' discussie over geloof als theologische deugd wordt gevormd door vragen als: wat is een theologische deugd? Welke deugden zijn theologische deugden? Hoe verhouden ze zich tot elkaar? De vraag, wat een theologische deugd is en waarom er zo'n deugd is, liggen dicht bij elkaar. Om met die laatste vraag te beginnen: theologische deugden zijn er omdat de Heilige Schrift ze noemt. Dat is een van de drie kenmerken die Thomas noemt wanneer hij de kwalificatie 'theologisch' uitlegt. Thomas verwijst niet alleen naar de bekende uitspraak van Paulus aan het eind van het loflied van de liefde in zijn eerste brief aan de Korintiërs, "nu echter blijven geloof hoop en liefde, deze drie", maar ook naar Jezus Sirach 2.¹¹

Instituut te Utrecht (2010), 47-59; *ibid.*, The creativity of a theologian, in: *Verbum. Yearbook of the Center of Studies of Medieval Culture at St Petersburg State University* 6 (2002), 89-99. *ibid.*, Theological Virtues and the role of the Spirit. Some explorations, in: *Jaarboek 2004 Thomas Instituut te Utrecht* (2005), 9-32.

¹⁰ *STh* I-II, q. 62.

¹¹ *STh* I-II, q. 62 a. 1 sed contra; a. 3 sed contra.

Het belang van deze opmerking is tweevoudig. Theologische deugden zijn in de Heilige Schrift te vinden en niet in filosofische verhandelingen over deugden, zoals Aristoteles' Nicomaachse Ethiek. De reden om überhaupt over zoets als theologische deugden te spreken is de Schrift, of preciezer, de openbaring. En dat verwijst naar het tweede belangrijke aspect. De Heilige Schrift bevat namelijk wat "geen oog heeft gezien en geen oor heeft gehoord". Thomas citeert deze passage uit 1 Kor 2 om de belangrijkste reden aan te geven, waarom er theologische deugden zijn: God.¹²

Wanneer hij de kwalificatie 'theologische' bespreekt, noemt hij dat ook als eerste: God als object. De theologische deugden zijn er om ons direct op God te richten.¹³ Onder deze begripsbepaling ligt een ander citaat uit de Schrift, een van de meest uitdagende en verstrekkende teksten uit het Nieuwe Testament: dat wij door Christus deelgenoten geworden zijn van de goddelijke natuur.¹⁴ Dit ongehoorde doel, dit deel krijgen aan de goddelijke natuur, gaat ons bevattingsvermogen en onze kracht te boven. Vandaar dat het geopenbaard is, en vandaar dat we dat doel alleen kunnen bereiken met Gods hulp. Dat is dan ook het derde aspect van de kwalificatie 'theologisch'.¹⁵

Voor ik verder ga met welke deze theologische deugden zijn, wil ik even stil blijven staan bij die belangrijkste reden, waarom er theologische deugden zijn, omdat veel van wat Thomas zegt over geloof als theologische deugd daardoor bepaald wordt.

Een term die Thomas keer op keer gebruikt in zijn discussie over theologische deugden is *excedere*, overstijgen. God is niet een object als andere objecten van ons denken en verlangen, God is niet een onderwerp dat past in onze kaders van denken en verwachten, maar God overstijgt die kaders. Ik gebruik met opzet denken en verlangen, want God als onderwerp van de theologische deugden is tegelijkertijd het doel ervan. Doel hoort bij deugd, en bij de

¹² *STh* I-II, q. 62 a. 3 co.

¹³ "Recte ordinamur in Deum". *STh* I-II, q. 62 a. 1 co.

¹⁴ "Consortes divinae naturae" (2 Pt 1). *STh* I-II, q. 62 a. 1 co.

¹⁵ "Tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum, tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola divina revelatione in Sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur. *STh* I-II, q. 62 a. 1 co.

theologische deugden hoort het uiteindelijke doel.¹⁶ Het lijkt er sterk op dat Thomas doel laat prevaleren boven object. Wanneer hij namelijk de vraag bespreekt of geloof, hoop en liefde terecht als theologische deugden worden aangemerkt, staat doel centraal in zijn positieve antwoord. Die aandacht voor doel is ook op te merken in de formulering die Thomas gebruikt om theologische deugden te karakteriseren: ze richten direct niet alleen *ad Deum* maar ook *in Deum*. God is niet alleen het object, maar ook het doel. Het is wel opmerkelijk dat Thomas het doel wel noemt als hij algemeen spreekt over de theologische deugden en ook als hij over hoop en liefde spreekt, maar niet als hij over geloof spreekt. (De reden daarvoor is misschien te vinden in de discussie over de onderlinge verhouding. De volgorde die Paulus aangeeft, geloof-hoop-liefde is een volgorde van ontstaan. Je kunt niet hopen of liefhebben als je niet gelooft waarnaar je hoop of liefde uitgaat.¹⁷)

Dat roept vragen op als: is geloof dan een kwestie van weten? Staat ‘geloven dat’ dan centraal voor Thomas? Welke plaats geeft hij aan ‘geloven in’? Voor een antwoord op die vragen moeten we zijn discussie over het eigene van geloof als theologische deugd nader bekijken.

2. *Fides*: theologische deugd

Thomas’ discussie over geloof als theologische deugd beslaat 16 *quaestiones*, 78 *articuli*. Ik concentreer mij op een paar *quaestiones* en daarbinnen weer op een paar *articuli* in het licht van wat ik in de inleiding over mijn agenda heb gezegd. Ik wil beginnen met Thomas’ discussie over de definitie van geloof. Waarom geloof een theologische deugd is, hangt niet alleen af van het begrip van wat een theologische deugd is, maar ook en vooral van de definitie van wat geloof is. Daarna wil ik twee discussies aan de orde stellen die te maken hebben met wat een mens expliciet moet geloven om het uiteindelijke heil te kunnen bereiken.

¹⁶ “Ultimus rerum finis”: *STh* I-II, q. 62 a. 3 co.

¹⁷ *STh* I-II, q. 62 a. 4 co.

2.1. Definitie

Zoals gezegd, Thomas vindt in de theologische traditie een omschrijving van geloof, die weliswaar omgeven is met de autoriteit van de apostel Paulus,¹⁸ maar die niet echt aan de formele eisen van een definitie voldoet: “Het geloof is een vaste grond van wat wij hopen, het overtuigt ons van de werkelijkheid van onzichtbare dingen.”¹⁹ (Heb 11,1) Maar inhoudelijk bevat die omschrijving uit Hebreeën alles, wat een definitie nodig heeft, en de definitie die hij zelf geeft, is dan ook gebaseerd op die tekst uit Hebreeën.

Geloof is een houding. Elke houding kan gekend, bepaald worden door de handeling die past bij die houding. En die handeling wordt weer gekend, bepaald door het object dat bij die handeling past. De handeling die bij het geloof (*fides*) hoort, is geloven (*credere*). Aan dat geloven zit een uiterlijk aspect, het belijden, maar dat uiterlijke aspect is een weerspiegeling van een innerlijk proces.²⁰ Voor dat innerlijke proces gebruikt Thomas een formulering van Augustinus: *cum assensione cogitare*. *Cogitare* verstaat Thomas dan als een zoekend denkproces, dat voorafgaat aan een vast en zeker begrip. Maar in die omschrijving van Augustinus gaat het niet alleen om dat denkproces, maar ook om ‘met instemming’. Die combinatie is van groot belang. Dat blijkt o.a. uit één van de *objectiones* van de discussie waarin Thomas die omschrijving van Augustinus bespreekt. Er wordt bij de combinatie *cogitare* en *assensio* een vraagteken gezet: denken hoort bij het verstand, instemmen bij de wil.²¹ Thomas’ antwoord op dit argument is, dat het verstand van de gelovige niet door de ratio bepaald wordt tot het object, maar door de wil. Thomas geeft voor deze reactie geen expliciete argumentatie. Ook in de discussie waarmee Thomas het gedeelte over het geloof als theologische deugd opent, argumenteert hij niet voor de combinatie verstand en wil, maar gebruikt hij onbekommerd *assentire* en spreekt hij over de instemming van het geloof.²²

¹⁸ *STh* II-II, q. 4 a.1 sed contra

¹⁹ *STh* II-II, q. 4 a. 1: “Fides est substantia sperandarum rerum argumentum non apparentium.”

²⁰ *STh* II-II, q. 3 a. 1.

²¹ *STh* II-II, q. 2 a. 1 obj. 3.

²² *STh* II-II, q. 1 a.1.

In de discussie of *credere Deum*, *credere Deo* en *credere in Deum* een passend onderscheid is van de handeling van het geloof, is Thomas explicieter. Een van de *objectiones* betreft ‘geloven in’: ‘geloven in’ impliceert een beweging naar een doel, en zo’n beweging is een kwestie van de wil, terwijl geloven toch een handeling van het verstand is. In zijn positiebepaling grijpt Thomas terug op zijn eerdere opmerking over verstand en wil. Het is de basis voor zijn argument dat de drie vormen van *credere* niet slaan op verschillende handelingen, maar op drie verschillende relaties tot het object, God.²³ In die positiebepaling neemt hij het element van het ‘in’ van de *objectio* over en verwijst naar een eerdere analyse over de werkzaamheid van de wil met betrekking tot het verstand. Als het om een doel gaat, gaat het om de wil.

Tegen deze achtergrond wordt duidelijk wat Thomas in zijn discussie over de definitie van Hebreëen dan stelt. De handeling van het geloof heeft betrekking op het object van de wil, het goede, het doel en op het object van het verstand, het ware. En omdat geloof een theologische deugd is, zijn object en doel identiek. Beide elementen ziet Thomas terug in die omschrijving uit Hebreëen: het element van de wil is de *substantia*, het element van het verstand is het *argumentum*.

De eigen definitie van Thomas luidt: het geloof is een houding van het verstand, waardoor het eeuwig leven in ons begonnen wordt en waardoor het verstand met zaken instemt, die het niet ziet.

Een bevestiging van de interactie tussen verstand en wil en het belang van die interactie is te vinden in de discussie die Thomas laat volgen op deze discussie over de definitie. In de discussie over de vraag of het verstand de zetel is van het geloof zegt hij expliciet dat het geloof een handeling van zowel intellect als wil is. Maar het belang dat het verstand en de wil bij het geloof betrokken zijn, wordt het duidelijkst in de discussies over gevormd en ongevormd geloof, of – zoals de Nederlandse vertaling van 1930 luidt – van leven en dood, of geloof levend is of dood is. Levend geloof is geloof dat gevormd, bepaald wordt door de liefde (*charitas*); het doel is namelijk het goede, en dat goede is het eigen object van de liefde. Het verschil tussen dood en levend geloof is dat dood geloof enkel een

²³ Ad 1 m.

kwestie is van het verstand en levend geloof een kwestie van verstand én wil.

Op dit punt wil ik een commentaar invoegen dat een beetje vooruit loopt op de conclusie en ook een brug vormt naar de andere discussie die ik wil bespreken. Allereerst wordt duidelijk, hoe belangrijk voor Thomas ‘geloven in’ is. De interactie tussen verstand en wil, het onderscheid tussen dood en levend geloof wijzen in die richting, maar ook zijn expliciete opmerkingen over *credere in* en de formulering dat de theologische deugden ons *in Deum* ordenen. Dat Thomas in de algemene discussie over de theologische deugden niet over doel rept als hij over het geloof spreekt, is dus geen reden om te concluderen dat hij geen oog heeft voor ‘geloven in’. Dat hij daar het doel niet noemt, kan verklaard worden door de eigen bijdrage van het geloof in het geheel van de theologische deugden, namelijk de aandacht voor wie God is naar wie op weg zijn en de aandacht voor hoe wij naar God op weg zijn.

Vervolgens wil ik wijzen op een belangrijk gegeven uit Thomas’ Triniteitstheologie. *Quaestio* 43 van het Prima Pars is een sleutel-*quaestio* in Thomas’ theologie. Thomas spreekt daar over de zendingen van Zoon en Geest, of anders gezegd, over de werkzaamheid van de Vader door de werkzaamheid van Zoon en Geest in onze geschiedenis. Thomas geeft daar niet alleen aan dat én de Zoon én de Geest gezonden worden, maar benadrukt daarbij ook het belang van de zending van de Geest. In de discussie, wat die zendingen in ons teweeg brengen, spreekt Thomas heel nadrukkelijk over de inwoning van de Geest. Maar in verband met geloven als handeling, verstand en wil is ook een andere discussie van belang, namelijk de discussie over de verhouding van de onzichtbare zendingen van de Zoon en de Geest. De zending van de Zoon betreft kennis, maar niet kennis zonder meer, het gaat om een *notitia cum amore*.²⁴ Of, zoals Thomas het in die discussie ook formuleert: de zending van de Zoon en de Geest hebben te maken met de verlichting

²⁴ *STh* I, q. 43 a. 5 ad 2m: “Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., *verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me*; et in Psalm., *in meditatione mea exardescet ignis*.”

van het verstand en het ontvlammen van het gevoel. De een kan niet zonder de ander.²⁵ Aan deze dubbele zending van de kant van God beantwoordt aan de kant van de mens dus een dubbele gelovige reactie: verstand en wil.

2.2. *Expliciet Christus en de Triniteit geloven?*

In *quaestio* 2, die gaat over geloof als innerlijke act, over *fides* als *credere*, staan twee discussies waar ik op in wil gaan in verband met wat ik in het begin heb gezegd over de huidige renaissance van de Triniteitstheologie en wat dat betekent voor de waardering van de geloofsbelijdenis als een constitutieve tekst. In die tweede *quaestio* besteedt Thomas een aantal discussies aan de kwestie of voor het heil iets expliciets is en door iedereen geloofd moet worden. In de eerste discussie maakt Thomas een onderscheid tussen wat *per se*, uiteraard tot het geloof behoort, de *articuli fidei*, en wat bijkomstig is, *credibilia*, en maakt hij wat betreft de mensen een onderscheid tussen hogeren en lageren.

Deze discussie is de opmaat voor twee andere discussies waar ik nu aandacht aan wil geven: of het nodig is voor het heil dat iedereen expliciet (in) het mysterie van de menswording gelooft, en of het nodig is dat iedereen expliciet (in) de Triniteit gelooft. Ik laat nu de discussie over ‘iedereen’ terzijde en concentreer me op de inhoud, op de menswording en de Triniteit.

Uit de discussie blijkt dat Thomas het mysterie van de menswording breed verstaat. Hij noemt namelijk lijden en verrijzenis in een adem. Het mysterie van de menswording betreft, zoals hij dat in het voorwoord tot het *tertia pars* zal zeggen, Christus’ doen en laten (*acta et passa*). Voor een positief antwoord beroept Thomas zich op de Schrift, op een passage uit Handelingen 4,12: “Geen andere naam is aan de mensen gegeven waarin wij gered moeten worden.” Dat geloof in Christus kwalificeert hij als ‘eigenlijk’ (*proprie*) en ‘uiteraard’ (*per se*) tot het geloof behorend. Maar hij zegt

²⁵ *STh* I, q. 43 a. 5 ad 3 m: “Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.”

ook dat het mysterie van de incarnatie en lijden de weg is waarlangs mensen tot uiteindelijk geluk komen.

In de volgende discussie gaat het over de Triniteit. Die discussie sluit nauw aan bij die over het mysterie van de incarnatie. Men kan niet de menswording geloven zonder de Triniteit te geloven, “omdat in het mysterie opgesloten zit dat de zoon van God vlees heeft aangenomen, dat hij door de H. Geest de wereld vernieuwd heeft en dat hij door de Heilige Geest is ontvangen.”

Op deze twee discussies wil ik weer een commentaar geven en daar wil ik een eerdere discussie over de geloofsbelijdenis bij betrekken, waar Thomas ook naar verwijst, en met die discussie begin ik. In de eerste *quaestio* stelt Thomas de vraag of de *articuli fidei*, dat wat uiteraard tot de *fides* behoort, adequaat opgesomd worden in de geloofsbelijdenis.²⁶ Uit de *objectiones* blijkt dat Thomas vooral de apostolische geloofsbelijdenis op het oog heeft. Eén van de *objectiones* is gebaseerd op Joh 14,9: “wie mij ziet, ziet de Vader.” Dat betekent dat Vader en Zoon niet apart genoemd hoeven te worden, en datzelfde geldt voor de Geest die de band tussen beiden is (obj. 3). Een *objectio* die de structuur van de geloofsbelijdenis betreft en een *objectio* die gebaseerd is op een tekst uit de Schrift die het hart van de Triniteitsleer raakt. In zijn reactie op deze objectie geeft Thomas een lang en genuanceerd antwoord. Wat betreft de eenheid Gods gaat het om een kennis en zou dus een artikel voldoende zijn en dat is het eerste artikel. Wat het onderscheid van personen betreft, zegt Thomas in feite dat het niet om een onderscheid gaat dat een scheiding inhoudt, maar om een gerelateerd onderscheid: wie de Zoon kent, kent inderdaad de Vader en de Geest die de band tussen beiden is. Zo bezien zou een artikel weer voldoende zijn, maar omdat bij elk van drie zaken aan de orde zijn, die tot misverstanden, ketterijen aanleiding kunnen geven, moet elk afzonderlijk ter sprake gebracht worden. Thomas noemt dan Arius en Macedonius en verwijst naar de discussies in de vroege kerk over de status van de Zoon en de Geest, over de gelijkheid van Vader Zoon en Geest.

In zijn positiebepaling maakt Thomas ook een paar opmerkingen, die in dit verband relevant zijn. Hij onderscheidt in de geloofsbelijdenis twee kernzaken die ‘uiteraard’ (*per se*) tot de *fides* behoren: de majesteit van God en de mensheid van Christus. Van het

²⁶ *STh* II-II, q. 1 a. 8.

ene zullen we in het eeuwig leven genieten, door de andere worden we als kinderen tot dat eeuwige leven geleid. Bij de majesteit Gods horen dan de eenheid Gods, de drieheid van personen en de werkzaamheid Gods op het niveau van natuur (schepping), genade (verlossing) en glorie (eeuwig leven/verrijzenis). Hoewel Thomas de structuur van de geloofsbelijdenis niet aangeeft met behulp van de drieslag zoals ik dat in de inleiding heb gedaan, geeft hij wel bij de uitleg van de majesteit van God de werkzaamheid van God aan: een werkzaamheid in drieën, die begrepen kan worden in termen van appropriatie.

In de discussies over expliciet geloven staat Christus duidelijk centraal. Thomas begint zijn discussie wat expliciet inhoudelijk geloofd moet worden met Christus en presenteert het geloof in de Triniteit als een implicatie van het mysterie van de incarnatie. Hoe dat te verstaan? Het is misschien de gevoeligheid van de huidige renaissance van de Triniteitstheologie (mijn agenda) die in wat nu volgt een rol speelt, maar het is niet dat ik iets lees wat niet in Thomas' tekst staat. De formulering die Thomas gebruikt voor die implicatie laat zien dat hij hier op een betekenisvolle manier over de Triniteit spreekt.

In de zin die ik al geciteerd heb, “omdat in het mysterie opgesloten zit dat de zoon van God vlees heeft aangenomen, dat hij door de H. Geest de wereld vernieuwd heeft en dat hij door de Heilige Geest is ontvangen”, en die de kern vormt van Thomas' inhoudelijk antwoord, geeft Thomas enerzijds aan dat de Zoon vlees aanneemt en anderzijds dat ook de Geest bij de vleeswording betrokken is. Na dit eerste belangrijke gegeven is er een tweede: Thomas verwoordt de werkzaamheid van Christus, de vernieuwing van de wereld als genade van de Heilige Geest. Om het belang te begrijpen van deze opmerking wil ik wijzen op een opmerking die Thomas in het *Prima Pars* maakt over het kennen van de goddelijke personen.

In q. 32 merkt Thomas namelijk op dat die kennis nodig is om de schepping goed te begrijpen en om de verlossing goed te begrijpen: de verlossing voltrokken door de mensgeworden Zoon en door de gave van de Geest.²⁷

²⁷ *STh* I, q. 32 a. 1 ad 3 m: “Cognitio divinarum personarum fuit necessaria pro nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. [...]”

Conclusie

Als ik nu terug kijk naar mijn agenda die ik in de inleiding gepresenteerd heb en naar de vragen die ik naar aanleiding van die agenda gesteld heb, kan ik de volgende antwoorden geven. Hoewel Thomas veel aandacht heeft voor ‘geloven dat’, is het duidelijk dat ‘geloven in’ een belangrijke rol speelt in zijn analyses en dat ‘geloven in’ – precies omdat het betrekking heeft op het doel van het geloven – ook prioriteit heeft.

Thomas heeft aandacht voor de Triniteit als het om geloof en geloven gaat. Dat is te merken in zijn opmerkingen over de *articuli fidei* en het *symbolum*, maar dat is ook te merken in de betekenisvolle manier waarop hij over de Triniteit spreekt, wanneer hij argumenteert dat geloof in de Triniteit voor het mysterie van de menswording voorondersteld wordt.

Thomas heeft zeker aandacht voor de Heilige Geest. Thomas wijst op de werkzaamheid van de Geest in de menswording van de Zoon, maar ook in de verlossing. Thomas’ Triniteitstheologie werkt door in zijn visie op de theologische deugd van het geloof.

Alio modo et principalius ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti.”

GELOVEN IN GOD ALS SCHAKEL TUSSEN OBJECTIVITEIT EN SUBJECTIVITEIT

Patrick Weidemann

Inleiding

Dit is een artikel over de hoofdlijn van de inzichten uit mijn scriptie en vooral over de relevantie van deze inzichten voor dit tijdsgewricht. In de scriptie, getiteld *Weg van jezelf*, vindt er een hermeneutische synthese plaats van twee auteurs, namelijk de oprichter van de leerstoel voor de mystieke theologie aan het Angelicum, Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) en de contemplatief psycholoog Han de Wit (1942 - nu).¹ Deze op het eerste gezicht wellicht wonderlijke combinatie blijkt vanuit epistemologisch oogpunt echter zeer voor de hand te liggen. Beide auteurs zien kennis namelijk in dienst van het gaan van de geestelijke weg tot God of de ultieme werkelijkheid. Kennis wordt dus niet zozeer statisch opgevat en eenzijdig benaderd vanuit zekerheid, maar juist ten behoeve van het dynamische proces,

¹ De verhouding tussen Garrigou en De Wit in dit artikel is er één van een hermeneutische synthese. Als theoloog ga ik van het theologische perspectief uit en daarmee in grote lijnen van Garrigou. De metafysische objectieve taal van Garrigou probeer ik te verhelferen d.m.v. de subjectieve psychologische taal van De Wit. Dit is het hermeneutische aspect. Maar ik kom ook tot een synthese die Garrigou en De Wit niet zo zouden verwoorden. Een synthese die poogt beide vormen van taal, de metafysische en de psychologische met elkaar te verzoenen om tot een nieuw inzicht te komen in de kern van het christelijk geloof (en van daaruit welke fundamentele ideeën daarmee strijdig zijn) als een dialectiek tussen het objectieve (metafysica) en het subjectieve (psychologie). Ik ga dus uit van het gelovige wereldbeeld van Garrigou en probeer te laten zien d.m.v. De Wit welke psychologische uitwerking dit wereldbeeld heeft, wat de psychologische 'functie' ervan is. In die zin probeer ik te laten zien hoe de bovennatuur de natuur vervolmaakt.

waarin de mens als *viator* zich altijd bevindt. Kennis dient niet zo zeer om de werkelijkheid onder controle te krijgen, maar eerder om ons in contact te brengen met de werkelijkheid. Beide zijn kritisch op een omgang met kennis die een kennis is om de kennis en die los komt te staan van het menselijk leven. In hun denken bevindt zich altijd een dialectiek tussen de objectiviteit van kennis en onze subjectiviteit. Deze twee staan nooit los van elkaar. Contemplatieve of theologische kennis wil de mens omvormen, wil verlossend zijn, hem uit zijn benepen wereld halen en deze aan het Licht brengen van de ultieme werkelijkheid. Een grote vraag op de achtergrond, die regelmatig op de voorgrond zal treden, is dan ook: wat betekent het dat wij (moderne) mensen geneigd zijn objectiviteit en subjectiviteit zo vaak als elkaars opponenten te zien? En wat is er voor nodig dat wij het verband tussen deze twee weer helder zien als twee aspecten van dezelfde werkelijkheid?

De twee auteurs zullen eerst kort worden ingeleid en daarna zal ik de relevantie van hen bespreken voor vandaag in het verlengde van wat hierboven is begonnen.

Réginald Garrigou-Lagrange

Réginald Garrigou-Lagrange was een zeer invloedrijk theoloog en predikheer in de eerste helft van de twintigste eeuw. Hij gaf dogmatiek en ascetische en mystieke theologie van 1909 tot 1959 aan het Angelicum in Rome en was daarnaast een betekenisvol figuur onder de pontificaten van paus Benedictus XV (1914-1922), Pius XI (1922-1939) en Pius XII (1939- 1958). Met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid was hij een belangrijke ghostwriter van vele Vaticaanse en pauselijke documenten in deze tijd. Daarmee was hij het theologisch intellect achter het zogeheten antimodernisme dat grote fundamenteel-theologische bezwaren had, eerst tegen het zogenaamde modernisme en later ook tegen (bepaalde filosofische vooronderstellingen van) de *nouvelle theologie*. De kritiek van Garrigou betrof vooral het, zoals hij het noemde, praktisch naturalisme dat filosofisch voortkwam uit een filosofie van actie (wording) i.p.v. de metafysica die een filosofie van zijn was. Hierin betrof zijn kritiek vooral de onderlinge verhouding tussen subjectiviteit en objectiviteit. In zijn kritiek hierop wordt ook duidelijk hoe fundamentele theologie (filosofie), dogmatiek en

mystieke theologie (spiritualiteit) voor Garrigou met elkaar samenhangen.

Han de Wit

Han F. de Wit is hoogleraar theoretische psychologie aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Hij is boeddhist en bekend om zijn inspanningen voor de interreligieuze dialoog. Zo heeft hij veel contacten met katholieke monniken en geeft met hen lezingen over contemplatieve psychologie en het contemplatieve leven. Hij is ervan overtuigd dat de grote wereldreligies eenzelfde opvatting hebben over het contemplatieve leven, al wordt dit verschillend uitgedrukt. Hij heeft in Nederland de contemplatieve psychologie ontwikkeld vanuit het spirituele erfgoed van de wereldreligies maar vooral vanuit het Boeddhisme.

De Wit wordt gedreven door een fascinatie voor de menselijke geest. En vooral door de vraag: hoe kan het dat de ene mens in nagenoeg dezelfde situatie kil en bitter wordt terwijl de ander mens er juist warm en zachtmoedig door wordt? Hoe werkt de menselijke geest? Waarom voel ik mij het ene moment als ik op het strand loop heel eenzaam en het andere moment heel vreugdevol? Het centrale woord is hier *werkelijkheidsbeleving*. Hoe komt mijn beleving van de werkelijkheid tot stand? Hoe kleurt mijn geest de werkelijkheid steeds weer in, en heb ik daar invloed op?

Relevantie

De relevantie van Garrigou en De Wit voor deze tijd is onder te verdelen in twee punten. Het eerste punt wijst op de moeilijkheid van de communicatie van het christelijk geloof, dat vastloopt op de algemeen geaccepteerde agnostische aanname dat er over metafysische realiteiten niets objectiefs te zeggen valt. Hierdoor kan het geloof niet meer richting geven aan de subjectiviteit en is de subjectiviteit aan zichzelf overgeleverd en is ze dus stuurloos. Ze wordt een windvaan. Op de tweede plaats zien we dat de theologie in hoge mate is los geraakt van de spiritualiteit en andersom. Spiritualiteit wordt dan gedefinieerd als het onderzoek naar de manieren waarop de mens vorm geeft aan zijn spirituele leven. Dit stemt echter in met het bovengenoemde – en uit het agnosticisme voortkomende – adagium dat iedere theologische objectiviteit ontbeert. Op zijn minst is er sprake van een over-benadrukking van

de inductieve pool (ten koste van de deductieve) en zij kan daarom geen christelijke spiritualiteit zijn die de noodzaak kent de geest een bepaalde richting te geven om haar te zuiveren van valse richtingen die in het hedendaags onderzoek net zo serieus worden genomen als de ingevingen van de Geest. Door deze voornamelijk inductieve benadering van de hedendaagse spiritualiteit staat dus het principe van de onderscheiding der geesten (het verschil tussen goed en kwaad) onder druk.

De uitdaging is aan te tonen m.b.v. de contemplatieve psychologie dat deze agnostische houding zelf een uiting is van een profane en materialistische geestesrichting. Zij is totaal niet open en niet in staat – of bereid – om de mogelijkheid van een metafysische, geestelijke werkelijkheid onder ogen te zien. Te zeggen dat er geen objectieve uitspraken gedaan kunnen worden over een bewustzijnstrascendente werkelijkheid (bijv. God) is in zichzelf al een symptoom van een materialistisch perspectief. Zij ziet immers alleen objectieve realiteit in materie met als gevolg dat betekenis en zin (geest) het domein worden van fictie. Zaken die geestelijk zijn, zijn illusie in deze optiek die zich als nuchter en neutraal voordoet. Maar de waarneming van al deze materiële dingen en de totstandkoming van ideeën over hen zijn allemaal geestelijke processen. De zogenaamde neutrale waarneming van dingen blijkt eerder een illusie: alle waarneming wordt immers gekleurd door onze geest met zijn verborgen intenties en dito agenda: het in het zadel houden van de egocentrische werkelijkheidsbeleving.

1. De dialectiek tussen objectiviteit en subjectiviteit

Wat Garrigou en De Wit verbindt, is hun beider visie op het bij elkaar houden van de polen objectiviteit en subjectiviteit. Het belang van de betrokkenheid van beide op elkaar staat in het licht van de geestelijke ontwikkeling. Zonder de dialectiek tussen objectiviteit en subjectiviteit ontstaat er geen dynamiek, geen streving en dus geen vooruitgang op de geestelijke weg. De Contemplatieve Psychologie van De Wit zal hierbij een hermeneutisch instrument zijn voor de soms wat ouderwets aandoende mystieke theologie van Garrigou.

Maar wat wordt er bedoeld met de dialectiek tussen objectiviteit en subjectiviteit? Het gaat hier om een heen en weer gaan tussen een bewustzijnstrascendente werkelijkheid en een

bewustzijnsimmanente werkelijkheid. Bewustzijnstrascendente werkelijkheden zijn werkelijkheden die hun bestaan niet te danken hebben aan mijn perceptie van deze werkelijkheden. Ik kan ze innerlijk voor de geest halen, maar hun bestaan is niet afhankelijk van de perceptie in mijn geest. Tegelijkertijd is het zo dat bewustzijnsimmanent betekent dat de 'objectieve' dingen niet louter bestaan als objectief, maar dat ze ook altijd nog bestaan in mijn perceptie, dus op subjectieve wijze. Daarbij moet gezegd worden dat onze perceptie in grote mate gekleurd kan zijn. Als de dialectiek tussen beide polen niet plaats vindt, sluit de mens zich langzaam af voor de werkelijkheid, overigens zonder zich hiervan bewust te zijn, en verliest hij uiteindelijk ook het contact met zichzelf. De scheiding tussen het subjectieve en het objectieve, tussen binnen en buiten is namelijk, zo zal blijken, een illusoire scheiding.

2. Verhouding worden/zijn bepaalt deze dialectiek tussen objectiviteit en subjectiviteit

De oorzaak van het gebrek aan dialectische betrokkenheid op elkaar van het objectieve en het subjectieve moet gezocht worden, zo is mijn stelling, in de metafysische omwenteling van de moderne tijd, namelijk in de algemene acceptatie van de filosofie van actie (wording) die de filosofie van het zijn vervangt.² Het is niet heel

² M. Blondel, *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893. Sommigen maken een onderscheid tussen de filosofie van worden en de filosofie van actie van Blondel. Voor Garrigou staat het echter vast dat, wanneer de thomistische metafysica wordt verlaten met haar conceptuele en geestelijke opvatting van waarheid die door het intellect (in)gezien kan worden, en wordt vervangen door een visie op waarheid als een object van de wil (i.p.v. primair het intellect) die vooral gebaseerd wordt op de intrinsieke dynamiek van het leven zelf en haar interne evolutie, dat er dan een verschuiving plaatsvindt van een filosofie van zijn naar die van worden en daarmee een verschuiving van het primaat van geest naar het primaat van zintuiglijkheid en daarmee materie. Ervaring en het handelen worden vindplaatsen van waarheid, wat op zich niet in tegenspraak is met een conceptuele opvatting van waarheid, maar die door Blondel wel wordt gecontrasteerd met een conceptuele opvatting van waarheid (zie Richard Peddicord O.P., *The Sacred Monster of Thomism*, South Bend 2005, 61; uit Gerard McCool, *The Neo-Thomists*, 1994, 49). Bovendien is de waardering van het religieuze sentiment als intrinsieke apologetiek bij Blondel moeilijk

ingewikkeld om te zien hoe deze omwenteling de absurditeit van de postmoderne tijd tot gevolg heeft gehad, een absurditeit die Garrigou overigens al in die bewoordingen heeft voorspeld, voordat deze postmoderne tijd goed en wel van de grond was gekomen.³

te verenigen met ‘the christian distinction’ zoals R. Sokolowski die verwoordt in *The God of Faith and Reason* (Washington D.C., 1982) waarin, net als Garrigou doet, wordt gepleit voor het onderscheid tussen God en de wereld. Het leven zelf (en het menselijk handelen) als onderdeel van de wereld, kan dus nooit vanuit zichzelf bij God (de ultieme werkelijkheid) uitkomen. Het natuurlijk menselijk denken overigens ook niet. Dit te denken is een pantheïsche verwarring, zoals Garrigou dat noemt, tussen de Schepper en de schepselen: namelijk dat er een natuurlijke, positieve openbaring zou zijn: het religieuze sentiment. Deze term is afkomstig van Schleiermacher “die het christelijke geloof alleen fundeerde op dit religieuze sentiment vanuit een totaal immanent menselijk bewustzijn” (Peddicord, *The Sacred Monster*, o.c., 63; uit McCool, *The Neo-Thomists*, o.c., 46). Daar waar ik kritisch ben op de moderne filosofie in het algemeen en Blondel, Bergson, Kant of Freud in het bijzonder doe ik dat vooral in het spoor van Garrigou, maar ook van Sokolowski, vanwege ‘the christian distinction’ die gewaarborgd wordt in christelijke metafysica. Het moderne denken wordt kwetsbaar omdat ze met het loslaten van deze metafysica ook makkelijk de ‘christian distinction’ loslaat. Daarmee verliest het denken het perspectief dat er geen wereld had hoeven zijn, zonder dat God zou afnemen in grootheid en waardigheid. Door dit niet te zien wordt de wereld weer opgevat als een noodzakelijk gegeven met louter noodzakelijke processen. Dit wereldbeeld baart eerder de materialistische filosofie van worden dan het christelijke wereldbeeld waarin alles voortkomt vanuit God die geest is. Het is dus een kwestie van *tenderen naar* materialisme dan van puur materialisme. Dit maakt voor Garrigou echter weinig verschil, immers: *parvus error in principio magnus est in fine* (een kleine fout op het principiële niveau is een grote in de uitwerking).

³ Garrigou ziet in de agnostische grondaanname van het moderne denken het zaad van ‘het einde van de grote verhalen’ (Lyotard) van de postmoderne tijd. Net als S. Hellemans en A. Giddens kun je bij Garrigou de opvatting vinden dat er een logische eenheid is van modernisme en postmodernisme, dat daarom ook laatmoderniteit wordt genoemd. Volgens Garrigou leidt namelijk modern agnosticisme tot het absurd verklaren van de werkelijkheid (zie R. Garrigou-Lagrange, *God His existence and His nature*, London, 1936, VII, p. 397: *God’s Ineffability and the Absurdity of the Unknowable*). Deze opvatting dat de werkelijkheid en het leven absurd zijn, komt tot uitdrukking in het ‘einde van de grote verhalen’. Het christendom valt mee in deze val van de ideologieën, terwijl zij bij monde van o.a. Garrigou daar al voor gewaarschuwd had: namelijk voor het afsluiten van de werkelijkheid voor het

2.1. *Filosofie van zijn, en waarheid als adaequatio rei et intellectus*

Bergson en Blondel zijn ontevreden met Vaticanum I. Ze willen de in hun ogen nogal objectief aandoende waarheidsuitspraken relateren aan het leven zelf. Zij zien in de weg van Vaticanum I een ontologisering van de leer, waardoor de waarheid belangrijker wordt geacht dan het leven en er zo los van komt te staan. Daarom verwoorden zij waarheid ook niet meer traditioneel als *adaequatio rei et intellectus*, maar als *adaequatio mentis et vitae*. Deze verschuiving had te maken met een andere visie op apologetiek. De traditionele extrinsieke apologetiek, die gekenmerkt wordt door te wijzen op uiterlijke, objectieve, tekenen zoals wonderen met als grootste wonder de verrijzenis zelf, had volgens Blondel en Bergson afgedaan. In de moderne tijd zou alleen nog een intrinsieke apologetiek zeggingskracht hebben. Deze laatste vorm probeert eerder te overtuigen op basis van existentiële argumenten, zoals de behoefte aan God die er in ieder mens leeft, het zogeheten religieuze sentiment.⁴

Objectiviteit kan dus het geloof niet langer plausibel maken. Subjectiviteit werd echter wel als overtuigend gezien, omdat dit iedereen raakt. We zien dus dat objectiviteit en subjectiviteit tegenover elkaar komen te staan en tegen elkaar dreigen te worden uitgespeeld. De reden dat dit gebeurt, komt volgens Garrigou door de visie op de grond van de werkelijkheid die de moderne filosofie sinds Kant heeft aangenomen.

Deze filosofie heet *filosofie de l'action* en kent het primaat van *worden* in tegenstelling tot het primaat van *zijn*.⁵ In deze opvatting bestaat er geen vaste grond van de werkelijkheid, maar

intellect, waardoor er alleen nog maar een richting van intellect naar werkelijkheid kan bestaan (beheersing) en niet van de werkelijkheid naar het intellect (*obedientia*). De eerste leidt tot ideologische beheersing van het leven, terwijl waarachtig christelijk geloof het intellect wil openen om te luisteren naar de werkelijkheid. Feitelijk zitten we nu nog steeds in deze ideologische beheersingsmodus, ook na 'het einde van de grote verhalen', al laat de ecologische beweging wellicht een begin zien van een andere trend.

⁴ Peddicord, *The Sacred Monster*, o.c., 62.

⁵ Ibid., 56: "Consequently, Bergson held that the human person was out of touch with the very life-force permeating the universe if he or she failed to appreciate the priority of *becoming* over *being*."

bestaat die ‘grond’ van de werkelijkheid uit een almaar evoluerende stroom van veranderingen. De dingen hebben dus geen stabiele natuur (wezen), maar zijn constant aan verandering onderhevig. Concepten – en het verstand als zodanig – die deze natuur of wezenskern aanduiden zijn dus inadequaat om de werkelijkheid te benaderen, simpelweg omdat er niet zoiets bestaat als een wezenskern. Die plakken wij mensen op de werkelijkheid, we geven er namen aan en *suggereren* daarmee alleen een wezenskern.⁶

Hieruit volgen volgens Garrigou dramatische consequenties. Het wezen van de werkelijkheid wordt immers op deze manier als niet intelligent beschouwd. We kunnen er met ons verstand niet in doordringen, alleen onze zintuigen kunnen ons vertellen hoe de dingen *schijnen* te zijn. Maar uitspraken over het wezen van de werkelijkheid zijn taboe. “Das Ding an sich, darüber kan man nichts sagen”, zei Kant.⁷ Hiermee, zegt Garrigou, wordt de werkelijkheid impliciet tot iets absurds verklaard. Met andere woorden: objectiviteit op het vlak van betekenis en zin wordt tot een niet-rationele aangelegenheid verklaard. Nu dus objectiviteit op het vlak van betekenis niet bestaat, komt het aan het subject toe te bepalen wat de waarde, betekenis of de zin van de werkelijkheid is. De post-moderne ‘privé-waarheid’ is hiermee geschapen en in haar kielzog de hele attitude van de postmoderne mens die zijn eigen oordeel en mening verheft tot het enig leidend principe.

Voor Garrigou zijn het principe van identiteit – of non-contradictie – samen met de opvatting van waarheid als *adaequatio rei et intellectus* de pijlers van de filosofie van het zijn. Deze filosofie veronderstelt dat de grond van de werkelijkheid *geestelijk* van aard is. Het materiële is een veruitwendiging van die geestelijke natuur, het

⁶ Garrigou ziet deze filosofie als een moderne voortzetting van het middeleeuws *nominalisme*.

⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781. Kants agnosticisme kan op weinig sympathie rekenen van Garrigou, omdat Kant volgens hem de mens diskwalificeert als intellectueel geestelijk wezen door de essentie van de dingen (geest) onkenbaar te verklaren. Hij verwijt Kant zo indirect de mens terug te verwijzen naar het dierenrijk, waarmee wij het zintuiglijke deel van de ziel delen. Deze mensvisie (de mens als dier) vindt inmiddels een groot maatschappelijk draagvlak. (Zie Garrigou-Lagrange, *God His existence and His nature*, o.c., 424: *How Agnosticism leads to Atheistic Evolutionism: identification of being and nothingness in becoming.*)

wezen, dat alle dingen in zich draagt. Deze wezenskern is toegankelijk voor ons verstand door via onze zintuigen het wezen onder de uiterlijke verschijningsvormen (in) te zien. Woorden, die tevens van dit geestelijke niveau zijn, kunnen deze wezenskern raken of er in ieder geval op een *adequate* manier naar verwijzen. Dit is dan ook de betekenis van *adaequatio rei et intellectus*: dat wij mensen, als *redelijke schepselen*, in staat zijn om via taal de waarheid te kunnen inzien omtrent de *dingen*. Het principe van identiteit ligt in het verlengde hiervan en betekent: iets is wat het is, en het is niet wat het niet is.⁸

Dit laatste lijkt een tautologie en een evidentie, echter de filosofie van actie (worden) breekt met deze evidentie. Volgens deze opvatting *is* een ding namelijk nooit, ze is altijd in wording. Dat een ding nooit iets *is*, betekent dat je ook nooit kunt weten *wat* het is op het niveau van *adaequatio rei et intellectus* én dat een ding ook nooit samenvalt met zichzelf – omdat het altijd in wordende toestand is – op het niveau van het principe van identiteit. Voor ons verstand is een ding dus niet toegankelijk, alleen voor onze zintuigen. De wezenskern, al zou deze bestaan, kunnen we niet kennen. We moeten het doen met de uiterlijke kenmerken van een ding, meer hebben we niet.

Hier wordt duidelijk hoe in tegenstelling tot de filosofie van zijn, de filosofie van worden het materiële aspect van de werkelijkheid als de grond van die zelfde werkelijkheid ziet. Dat wat in wording is, is immers het materiële. Garrigou zal het hiermee, met Aristoteles en Thomas, roerend eens zijn: alle materiële dingen zijn op weg van potentie naar act. Maar wie of wat stuwt dit wordingsproces? Veronderstelt ieder proces niet een eerste oorzaak? Een eerste oorzaak die ook immanent in een ding aanwezig is als zijn wezenskern? Om deze vragen gaat de filosofie van worden heen, omdat ze heeft besloten de werkelijkheid louter materialistisch te benaderen. Dit heeft grote gevolgen voor het menselijk leven en de

⁸ Peddicord, *The sacred monster*, o.c., 59: “Without an appreciation of the word of the intellect, there is nothing to separate humanity from the rest of the animal world. As Garrigou asks: ‘In what would man be differentiated from the animal? And how would one explain judgment and the soul of judgment, the verb ‘to be’?’ (R. Garrigou-Lagrange, Bulletin d’histoire de la philosophie, *Revue des sciences philosophiques en théologiques* [RSPT] 1 (1907): 732-40, tot 735-38).”

spiritualiteit omdat met het tot onkenbaar verklaren van het geestelijke, betekenis en zin, ook het vermogen tot communiceren van mensen, zal afnemen, zo niet vernietigd worden: over het *wezenlijke* zal niet meer gesproken worden, of alleen nog maar in bizarre, irrationele termen. Zo zal deze filosofie leiden tot de geestelijke dood van de mens: tot het veronachtzamen en zelfs ontkennen van zijn geestelijke realiteit, zijn ziel. Het moge dus duidelijk zijn dat Garrigou van mening is dat er geen theologie – en in het verlengde daarvan spiritualiteit – gefundeerd kan worden op deze filosofie. In de volgende paragraaf zal ik laten zien hoe de materialistische opvatting van de werkelijkheid eerder een gevolg is van de geestelijke dood, de zonde, dan andersom. Dit zal dus de filosofie van worden en daarmee de grondaannames van de moderne tijd vanuit christelijke theologie in het kader plaatsen van de zondeval. Daarna zal ik het begrip zonde verduidelijken d.m.v. de contemplatieve psychologie van Han de Wit.

3. Verhouding worden/zijn bepaalt ook de antropologie: wat primair is in de mens, geest of zintuiglijkheid

Tengevolge van de visie op de grond van de werkelijkheid heeft de filosofie van worden ook zijn consequenties voor de visie op de mens. Daar, waar de filosofie van zijn het geestelijke deel van de ziel als primair beschouwt, beschouwt de filosofie van worden het zintuiglijke deel van de ziel als primair in de mens.⁹ In het geestelijke

⁹ Zintuiglijk en geestelijk deel van de ziel: allereerst moet worden benadrukt dat Garrigou met Thomas altijd de ziel als een eenheid voor ogen heeft. Toch kan er, zoals in vele eenheden, onderscheid gemaakt worden tussen onderling verbonden delen, die bijgevolg ook altijd een invloed op elkaar uitoefenen. Het *zintuiglijk deel* is het deel dat verbonden is met het lichaam en haar in- en uitwendige zintuigen. De inwendige zintuigen, ofwel de passies, verdeelt hij in twee soorten (1) het *streefvermogen (concupiscibile)*, zoals vreugde, droefheid, verlangen, aversie, liefde en haat en (2) het *weerstandvermogen (irascibile)*, zoals hoop, wanhoop, moed, angst en woede. Dit deel deelt de mens met de dieren en is in zichzelf goed geschapen. Door de eenheid van het zintuiglijke deel met het *geestelijke deel van de ziel* kan de ziel onafhankelijk van het lichaam functioneren en kan daarom aan het lichaam en zintuiglijk deel leiding geven, wat ook zijn taak is. Het *geestelijke deel* moet de passies richten d.m.v. zijn twee vermogens (1) intellect (*intellectus*) en (2) wil (*voluntas*). Het intellect heeft een abstraherende werking die het

deel van de ziel verschijnt de mens als een vrij, geestelijk wezen dat weliswaar te maken heeft met het lichamelijke, maar er niet principieel in opgesloten is (de ziel overleeft het lichaam), eerder is het lichamelijke een uiting van de geestelijke ziel. In het zintuiglijke deel van de mens, verschijnt de mens als onderworpen aan zijn lichamelijke en emotionele impulsen. Hij merkt dat *hij* sterk verbonden, zo niet *gebonden*, is aan *de dingen*. Zijn identiteit is een uiterlijke identiteit, terwijl vanuit het geestelijke deel van de ziel de mens zijn identiteit als een innerlijke identiteit zal ervaren.

De filosofie van worden beschouwt de mens door haar materialisme als een primair zintuiglijk wezen. Wording, verandering en ontwikkeling zijn immers evident vanuit de zintuigen. Voor de zintuigen is er niets blijvends onder de zon. Immers alleen het verstand is in staat om uit verschillende ontwikkelingsstadia toch één wezenskern of identiteit te onderscheiden. Met onze zintuigen alléén zouden we denken dat een rups en een vlinder geen verband met elkaar houden, echter door ons verstand met *behulp* van onze zintuigen kunnen we inzien dat het om eenzelfde soort gaat. Alleen al het principe van ontwikkeling is een bevestiging van het primaat van het geestelijk deel van de ziel. Een principe heeft immers betrekking op ons intellect, dat met de wil het geestelijke deel van de ziel uitmaakt. De filosofie van zijn beschouwt de mens dus door haar geestelijk realisme als een primair geestelijk wezen, waarvan het geestelijk deel van zijn ziel, zijn intellect en wil, zijn primaire identiteit bepaalt, een identiteit, die juist door de vereniging met het stoffelijke van de hoogste waardigheid is in de schepping, hoger dan die van de engelen, die alleen geestelijk zijn.¹⁰

wezen van de dingen kan doorzien, geabstraheerd uit de gegevens die de zintuigen aanleveren. Het is gericht op het *zijn* en op *waarheid* en richt zo de wil op het goede. De ziel vindt door dit geestelijke deel zijn rust in God die Geest is en naar wiens beeld hij geschapen is.

¹⁰ Dit laatste zeg ik om iedere zweem van gnostiek te vermijden. Met het stoffelijke is niets mis, de zonde stelt haar echter in een verkeerd perspectief, waardoor de mens vergeet dat zij de uitdrukkingsvorm is van geest. De mens is de kroon op de schepping, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. De engel niet. Zijn roeping is hoger dan die van de engel, al staan wij nu nog onder de engel. Dit geeft het *viator*-aspect weer: de mens als wezen in ontwikkeling. Toch is de mens al vergoddelijkt in Christus en staat de mens daarmee ook nu al boven de engel, echter alleen door participatie met Christus.

3.1. *Zelfkennis van de zondaar: drievoudige verstoring van de oorspronkelijke harmonie*

Het moderne primaat van wording en de daarbij horende mensvisie is echter allermint een nieuwe visie op de mens.¹¹ Het als primair betitelen van het zintuiglijke en lichamelijke is niets nieuws, sterker nog, het is de visie die wij van ‘nature’ hebben. ‘Nature’ tussen aanhalingstekens, omdat het de gevallen, tweede natuur betreft, die wij na de zondeval met ons meedragen. Volgens Garrigou komt het primaat van de zintuiglijkheid en die van worden voort uit de antropologie van de zondaar, d.w.z. de mensvisie zoals de zondaar zichzelf (en dus de mens) ziet. Hij kan geen onderscheid maken tussen de gevallen natuur in hem en de goede natuur, en daardoor noemt hij wat gevallen is zijn waarachtige natuur. De zonde hoort in deze wijze van denken bij de mens, God heeft hem, zo gezegd, zondig geschapen.

Maar nu eerst de vraag: waarin bevindt zich dan de zonde? Hiervoor haalt Garrigou een tekst aan van Thomas over de vraag, “of de zondaar zichzelf liefheeft?”¹² Deze *quaestio* gaat over wat het ware zelf van de mens is. Is dat het zintuiglijke deel van de ziel met zijn emoties en hartstochten en gehechtheden aan de goederen, of is dat het geestelijke deel van de ziel dat in zichzelf gericht is op het liefhebben en kennen van God? De zondaar heeft niet zijn ware zelf lief, is de conclusie van Thomas, maar zijn ‘valse zelf’, zijn zintuiglijke zelf, dat wat hij denkt dat hij is op basis van innerlijke gehechtheden, herinneringen, ervaringen en uiterlijke gehechtheden aan aardse goederen en personen. De zondaar kent zichzelf dus niet goed, d.w.z. hij kent de *menselijke natuur* niet goed, als primair geestelijk in zijn intellect en wil als het beeld van God. De zonde bevindt zich dus in een verkeerde zelfkennis, de zogenaamde *vulnus ignorantiae* (wond van onwetendheid).

¹¹ Garrigou-Lagrange, *God His existence and His nature*, o.c., 433. In wezen is het volgens Garrigou een terugkeer naar Heraclitus: “As we pointed out apropos of William James, it is merely an empirical transposition of Hegelian Evolutionalism, a return to Heraclitus, to the puerility of philosophy which as yet had not risen to pure Act; more than this, it is a rejuvenation of the sophisms of Protagoras.” Waarmee Garrigou hen met hun eigen wapens (evolutie en ontwikkeling van het denken) bestrijdt.

¹² *STh* II-II, q. 25 a. 7.

De reden dat de mens zichzelf als van 'nature' zo kent en ervaart, wordt verbonden met de drievoudig verstoorde harmonie ten gevolge van de erfzonde. Deze drievoudige verstoring betekent een verstoring van de drie fundamentele relaties die de mens kent: (1) de relatie met God, (2) de relatie met zijn lichaam ('zichzelf'), (3) de relatie met de uitwendige goederen (ook personen). De hoogmoed verstoort de relatie met God waardoor de mens zichzelf ervaart als afgesloten voor God. Hij heeft niet meer de natuurlijke neiging om Hem te zoeken en zich te verheugen in de liefdevolle onderwerping aan Hem. Het geestelijk deel van de ziel zou zijn rust kunnen vinden in de liefde van God, maar vindt zichzelf eerder *aversa a Deo*. Door deze rust zou hij echter makkelijker de impulsen van het zintuiglijke deel van zijn ziel kunnen weerstaan, de impulsen van de uitwendige goederen via het lichaam. Maar doordat hij deze rust en geestelijke vervulling van God mist, geeft het zintuiglijke deel van zijn ziel juist sturing aan het geestelijke deel dat echter alleen zelf de competentie heeft richting te geven (eerste verstoring). Er ontstaat een omkering van zetten. De geestelijke vermogens intellect en wil komen nu onder dominantie te staan van het zintuiglijke deel, onder dominantie van het lichaam (tweede verstoring) en in dit verlengde van de uiterlijke goederen die hierop hun invloed uitoefenen (derde verstoring). De oorspronkelijke harmonie en orde 'van bovenaf': van de invloed van God op de geest, en de geest op ziel en lichaam keert zich om in een verstoorde harmonie (slavernij) 'van onderop' (van lichaam en ziel naar geest en [af]god). Zo kan het bestaan dat de mens in zijn 'natuurlijke' zondige toestand zichzelf vooral ervaart als zintuiglijk wezen en niet primair als geestelijk wezen. Hij noemt eerder het vermogen waarin hij zijn impulsen ervaart (innerlijk en uitwendig) zijn *zelf*, dan het geestelijke deel van de ziel. Zo kan begrepen worden waarom de zonde de geestelijke dood betekent: door zich af te sluiten voor God ervaart de mens niet meer zijn ware zelf als beeld van God. Hierdoor gaat hij in de illusie geloven van het materialisme, namelijk dat alleen zintuiglijkheid werkelijk is. Om deze illusie te verstevigen, keert hij de zaken om en verklaart hij de geestelijke werkelijkheid tot illusie.

3.2. *Primaat van het 'worden' als filosofische neerslag van de gevallen mens sluit zichzelf op in subjectiviteit*

Het moderne denken zit precies vast in deze gesloten cirkelredenering met het materialistisch uitgangspunt en sluit zich daarom totaal af voor God en daarmee voor wat het is mens te zijn. De (post)moderne mens verliest het begrip voor zijn eigen (geestelijke) natuur en voor het begrip van geest in het algemeen. De filosofie van wording is, omdat zij vanuit dit puur zintuiglijk-materialistisch oogpunt wil kijken, de filosofische neerslag van de in zonde gevallen mens. Het is de 'wijsheid van de wereld' en in die zin niets nieuws. Het doet gewichtig, maar in wezen is ze een herhaling van Heraclitus, en daarmee volgens Garrigou geen progressie maar regressie.

Dit heeft tot gevolg, om terug te komen op het punt van de dialectiek tussen objectiviteit en subjectiviteit, dat alleen zintuiglijkheid binnen het domein van het objectieve kan vallen: de empirische wetenschappen. Geestelijke realiteit, echter, zoals God, de engelen, gevallen engelen, de menselijke ziel en de metafysische concepten als de vier oorzaken, substantie en vorm, worden verwezen naar het domein van de binnenwereld of hoogstens gezien als een 'taalspel'¹³ en zo beroofd van hun redelijke universaliteit, onderlinge samenhang en communicabiliteit. Geest komt zo onder de invloedssfeer van de wil alléén en niet ook onder die van het intellect dat een stabiele waarheid vast kan stellen. Alleen de wil gaat over de geest en kan zo zelf beslissen wat voor hem of haar God, een engel, een gevallen engel of de mens is. Het kan het ook afschaffen, als het dat wil, of bepaalde mensen (ras of leeftijd) niet tot mensen rekenen. De voorbeelden daarvan zijn in het verleden en het heden te vinden.

Naast morele verwording heeft dit ook belangrijke negatieve consequenties voor de spiritualiteit. De mens wordt namelijk door het gebrek aan stabiliteit en objectiviteit speelbal van zijn binnenwereld, zijn impulsen, emoties, illusies en wensen. Hij kan alles bepalen, inclusief (de boom met kennis van) goed en kwaad. Maar niet alles wat hij bepaalt, is ook goed voor hem. Hij raakt verstrikt in de netten

¹³ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, New York 1953, waarin vooral de nadruk wordt gelegd op het onderscheid van taalspelen i.p.v. op de continuïteit die taal juist kan bieden omdat ze zich verhoudt tot het zijn dat continu is en waarin de gehele werkelijkheid met elkaar verbonden is. Dit leidt in de moderne tijd tot de fragmentatie van de werkelijkheid als geheel.

van zijn egocentrische wensenwereld omdat hij alle koorden naar (geestelijke) objectiviteit heeft doorgesneden. En niemand kan hem daaruit bevrijden, want wie ben ik om iemands zelf gekozen waarheid te bekritisieren met mijn zelf gekozen waarheid? Dit heeft sprakeloosheid op het gebied van zin en betekenis tot gevolg en daarmee het uiteenvallen van een duurzame mensengemeenschap. Immers, nu kan alleen op basis van zintuiglijk genot en nut een gemeenschap gevormd worden, die intrinsiek een egocentrische richting heeft, die onze crisis ook toont, een richting die alleen tot lijden kan leiden.¹⁴

De ascetische en mystieke theologie van Garrigou-Lagrange is er echter op gericht om d.m.v. de objectieve gegevens van de Openbaring die zijn gesystematiseerd in de theologie, onze subjectieve binnenwereld te zuiveren, te verlichten en uiteindelijk te leiden tot de vereniging met God.¹⁵ Ze is gericht op de bevrijding uit de netten van het egocentrisme, de gevangenschap van dood en zonde. Volgens hem betekent het niet kenbaar verklaren van de Openbaring de terugkeer naar de slavernij waar Christus ons uit verlost heeft, namelijk van de vader van de leugen (van wat niet *is*) of van illusie, zoals De Wit dit noemt.

Conclusie 3

De reden dat de betrokkenheid van objectiviteit en subjectiviteit op elkaar een probleem is geworden in de moderne tijd ligt dus vooral

¹⁴ Op individueel niveau zegt De Wit over deze egocentrische richting in *De verborgen bloei*, Kampen 1993, 78: "Naar mate ego schijnbaar sterker en onkwetsbaarder wordt, wordt het ook steeds meer een gevangenis. Dat is een onbedoeld en zeker niet bewust gewild neveneffect van de ontwikkeling van ego: we hebben onze fundamentele menselijkheid gekerkerd. We voelen een diepe onvrede en we zien niet dat die gevangenschap door onszelf wordt gemaakt, dat het onze persoonlijke 'zondeval' is." Op het collectieve niveau laat het zich raden in welke kwaden deze onvrede zich zou kunnen uiten. Over de visie van De Wit op 'zonde' zie verder in dit artikel.

¹⁵ Naar de drie stadia van geestelijke ontwikkeling: (1) zuivering van de beginners, (2) verlichting van de gevorderden en (3) de vereniging van de volmaakten. De opbouw van het boek *Les trois âges de la vie intérieure, le prélude de celle du ciel* van Garrigou (vertaling: *Het zieleleven van den christen. De drie perioden van het inwendig leven als inleiding tot het Leven des Hemels*, vert. E. Ruys o.e.s.a., Heemstede 1947 [deel 1], 1954 [deel 2].)

aan de omwenteling van een filosofie van zijn met een daaraan gekoppeld wereldbeeld waarin het geestelijke het primaat heeft, naar een filosofie van worden met een daaraan gekoppeld wereldbeeld waarin materie het primaat heeft. Tegelijk is dit een omwenteling in antropologie, namelijk van een mensvisie, waarin de geestelijke vermogens (intellect en wil, in deze volgorde) als de primair menselijke werden gezien, naar een mensvisie waarin de zintuiglijkheid als primair wordt gezien en de wil van ‘onderop’ door de zintuigen wordt aangestuurd en niet van bovenaf door het intellect. Als de toegang tot het geestelijk objectieve wordt ontkend, als het *geloof* dit te kunnen kennen (in al zijn imperfectie) ten prooi valt aan scepticisme, wordt de mens de mogelijkheid ontnomen zelf aan zijn leven richting te geven.¹⁶ Hij valt ten prooi aan zijn subjectiviteit waar hij door geleefd wordt en die niet meer betrokken wordt op de objectiviteit. Geestelijke richting ontbreekt daardoor, waardoor er alleen een vleeselijke richting over blijft die hij naar goed fatsoen zal omhullen met een redelijk jasje, omdat de mens toch gericht blijft, of hij dit nu ontkent of niet, op het ware (intellect) en het goede (wil).

Daarom is de moderne mens geneigd in de uitersten te vervallen van ontologisme of psychologisme.¹⁷ Aan de ene kant zien

¹⁶ Johannes Paulus II, *Fides et Ratio*, Nr. 5: “De moderne filosofie heeft het vragen naar het zijn verwaarloosd en haar zoeken geheel geconcentreerd op het leren kennen van de mens. In plaats van te steunen op het vermogen van de mens om de waarheid te kennen, legt de moderne filosofie liever de nadruk op zijn beperkingen en afhankelijkheden. Dit heeft geleid tot verschillende vormen van agnosticisme en relativisme, waardoor het filosofisch onderzoek verdwaald is geraakt in het drijfzand van een wijdverspreid scepticisme.” Johannes Paulus II begint echter in zijn encycliek door te wijzen op de richtinggevende functie van de antwoorden op existentiële vragen (Nr. 1): “De gemeenschappelijke bron van deze vragen (naar het bestaan) is het zoeken naar zingeving dat van oudsher het mensenhart intens bezig houdt, want van het antwoord van deze vragen hangt af op welke wijze de mensen aan hun leven richting dienen te geven.” Het eerste citaat is dus een negatieve invulling van het tweede, waarmee Johannes Paulus II, als goede leerling van Garrigou (hij heeft bij hem een scriptie geschreven over het geloof bij Johannes van het Kruis) aangeeft dat moderne filosofie geen richting aan het leven kan geven. Ze volgt immers eerder het leven, dan dat ze het leidt.

¹⁷ Han de Wit, *Contemplatieve psychologie*, Kampen 1987, 50. Ontologisme is de overbenadrukking van de objectiviteit van geloofswaarheden en

we het ontologisme van fundamentalisten die een fideïstische waarheid verdedigen die ook volgens hun niet te benaderen is met het verstand, maar die alleen te geloven is waarbij dus ook de wil primair is. En aan de andere kant subjectivisten als ultra-liberalen of pseudo-mystici die langs de andere kant beweren dat God alléén een bewustzijnsimmanente realiteit is en dat de geestelijke weg daardoor een strikt individuele zaak is die meer weg heeft van navelstaarderij dan van ware mystiek; ook hier is de wil primair en niet het intellect. Ascese echter, en geestelijke leiding, geven immers de objectieve pool weer van de ware mystiek waardoor de mens zichzelf juist leert onthechten van alle schepselen die de zuiverheid van hart vertroebelen. De moderne tijd echter kan het eminente midden van de deugd nog onmogelijk terugvinden vanuit dit materialistische perspectief omdat dit perspectief het perspectief van de verstokte zondaar is, die niet bereid is zijn egocentrische perspectief op te geven door te *geloven* in de intelligibiliteit van de werkelijkheid. Hiermee verliest hij ook het geloof in het geestelijke deel van zijn ziel, zijn intellect en wil. Door hier niet in te geloven, sterft dit deel van de ziel. Hij gelooft alleen nog in zijn zintuiglijke zelf dat een illusionair zelf is dat, zo zal blijken bij De Wit, wij eerder *willen* zijn dan dat we het in werkelijkheid zijn.

Wat het gaan van de geestelijke weg betreft, is dus filosofie geen neutrale aangelegenheid. Filosofie bepaalt de geestesrichting van de mens. Een materialistische filosofie als de filosofie van wording, hoe impliciet ook aanwezig (!), kan nooit een goede basis vormen voor theologie en spiritualiteit, omdat dit het perspectief is van de gevallen mens die op deze wijze nooit spiritueel zal kunnen zien. Hij zal nooit betekenis ontwaren en zin, omdat hij al het geestelijke zal reduceren tot ofwel materie (empirische wetenschappen), ofwel tot de wereld van het irrationele waarover we eigenlijk niets kunnen zeggen, of die van het 'narratieve' waar alleen de 'ratio' van smaak en fictie geldt (geesteswetenschappen).

Wellicht wordt het nu tijd deze wat traditionalistisch aandoende stellingname te verhelderen met de contemplatieve psychologie van Han de Wit. Hoe kijkt hij aan tegen de mens? Wat is voor hem primair in de mens? Hoe ziet hij de weg van egocentrisme

psychologisme de overbenadrukking van hun subjectieve bewustzijns-immanente hoedanigheid. Hierdoor wordt de dialectiek tussen beide verbroken en stagneert de dynamiek van de geestelijke weg.

naar egoloosheid, hoe spelen de polen objectiviteit en subjectiviteit daar een rol in en wat blijkt hieruit voor hem primair te zijn, geest of materie?

4. Werkelijkheidsbeleving: dialectiek tussen objectiviteit en subjectiviteit bij De Wit

Het gaan van de geestelijke weg, zoals De Wit die voor ogen staat in de contemplatieve psychologie wordt gekenmerkt door het begrip *werkelijkheidsbeleving*. Dit begrip drukt op zeer treffende wijze de onderlinge betrokkenheid van objectiviteit en subjectiviteit uit als een dynamisch proces van toegroeien naar het inzicht in de ultieme werkelijkheid. Het is een begrip, zo zal blijken, waarbij er tegelijkertijd oog is voor het relatieve karakter van *ons* kennen van de werkelijkheid als voor het geloof in de ultieme, absolute werkelijkheid waarnaar dit menselijk kennen onderweg is.

Dit begrip is namelijk een samenvoeging van het objectieve en het subjectieve. Het bestaat uit twee delen: (1) *beleving*, dat subjectief is en (2) *werkelijkheid*, dat objectief is.¹⁸ Het gaat uit van de notie dat onze beleving van de werkelijkheid een sterk objectief karakter heeft: onze ervaring ervan *is* voor ons de werkelijkheid. Onze (vaak voor)oordelen zien we aan voor de objectieve evidente waarheid. Onze menselijke beleving van de werkelijkheid is dus maar een beleving ervan, nog niet de werkelijkheid zelf. Precies dit besef maakt het geloof in de objectieve, ultieme werkelijkheid mogelijk die onderscheiden is van onze ervaring zoals die in eerste instantie zich aan ons voor doet. In de contemplatieve psychologie leidt het relatieve karakter van het menselijk kennen niet tot scepticisme, maar is juist een aansporing om zich te ontdoen van onze geestelijke blindheid en verwarring, die onze gevallen menselijke natuur met zich meebrengt. Dit geloof kan zij alleen maar volhouden omdat ook de contemplatieve psychologie (met de contemplatieve tradities)

¹⁸ De Wit, *De verborgen bloei*, o.c., 50: “Wat de samenstelling ‘wereklijkheids-beleving’ tot zo’n bruikbare term maakt voor de contemplatieve psychologie, is dat het woord ‘beleving’ de subjectieve kant van onze ervaring belicht, terwijl het woord ‘wereklijkheid’ de objectieve kant van onze ervaring benadrukt. De samenstelling geeft goed aan dat wat we als wereklijk beleven iets is dat subjectief is, maar dat objectief ervaren wordt.”

gebaseerd is op een filosofie van zijn. Hierin wordt de ultieme werkelijkheid als een geestelijke, bestaande en stabiele werkelijkheid gezien.¹⁹ Hiermee houdt zij vast aan het primaat van de geestelijke vermogens van de mens waarmee hij tot deze ultieme werkelijkheid kan doordringen. Dit doordringen tot de ultieme werkelijkheid is vooral een negatieve weg, namelijk: steeds scherper zien waar onze geestelijke *verwarring* en *blindheid* zich bevindt. In de ervaring van deze blindheid (zonde) breekt namelijk plotseling een glimp door van het licht van de ultieme werkelijkheid.²⁰

4.1. *De mens: egocentrisme, spirituele blindheid en verwarring*

Hierboven heb ik al het woord geestelijke blindheid en verwarring laten vallen. Dit wijst op het gegeven van het relatieve karakter van onze werkelijkheidsbeleving die in ontwikkeling is naar de absolute werkelijkheid toe. Bij aanvang zien we dus niet scherp. Daarom wil ik eerst een korte weergave geven van de oorzaken die leiden tot deze blindheid en verwarring.

De grondoorzaak van onze verkeerde beleving van de werkelijkheid is onze *egocentrische werkelijkheidsbeleving*.²¹ Dit

¹⁹ De notie van de ‘ultieme werkelijkheid’ die kenbaar en benaderbaar is d.m.v. bewustzijnsstrategieën en door conceptuele strategieën (ibid., 100) drukt een filosofie van zijn uit omdat deze ultieme werkelijkheid bestaat én toegankelijk is voor de mens. Een filosofie van worden richt zich niet op deze ultieme werkelijkheid en komt er daarom ook niet bij uit. Eerst ontkent zij dat ze toegankelijk is voor de mens (agnosticisme) en daarna wordt ook het bestaan ervan ontkend (atheïsme/solipsisme). Deze filosofie van zijn is echter zeer impliciet bij De Wit aanwezig omdat hij toch een wetenschappelijke agnostische houding wil aannemen. Hij wil alleen spreken over de psychologische functies die metafysische realiteiten bezitten, maar sluit daarmee niet het bestaan van deze realiteiten uit, integendeel hij waardeert ze in zoverre ze de contemplatieve ontwikkeling van de mens stimuleren.

²⁰ Ibid.: “Voor de contemplatieve tradities is deze relativiteit dus geen absoluut gegeven, waar we ons maar beter bij neer kunnen leggen, maar een feitelijk gegeven, dat kenmerkend is voor de verblinde mens. [...] Het onderkennen van relativiteit leidt dan ook niet tot een ‘wereldwijze’ moedeloosheid en blijft ook niet staan bij een intellectueel relativisme, maar ze is een aansporing om de contemplatieve weg te gaan, die ons in staat stelt om het hoe en waar van de relativiteit in onze werkelijkheidsbeleving te ontdekken, te ervaren en te boven te komen.”

²¹ Ibid., 70.

betekent dat wij mensen geneigd zijn de werkelijkheid te bekijken met de ‘ogen’ van onze eigen wensen en verlangens. Wij willen dus niet de werkelijkheid zien zoals zij is in zichzelf, maar zijn geneigd deze te bekijken met onzuivere ogen. We zien alleen wat overeenkomt met onze wensen en van de rest kijken we weg. Dit is een neiging die heel diep zit, zelfs zo diep dat we ons er niet bewust van zijn: we zijn ons zo gezegd van geen kwaad bewust. Maar deze egocentrische werkelijkheidsbeleving is wel de oorzaak van veel ellende en lijden, omdat we ons steeds stoten aan de werkelijkheid doordat we voor het grootste gedeelte van de werkelijkheid blind zijn. Het is te vergelijken met de pijn die verliefdheid met zich mee kan brengen. De verliefdheid creëert een beeld van de geliefde dat totaal niet klopt met de werkelijkheid. Zodra die andere, absolute werkelijkheid zich openbaart is de teleurstelling groot en kan er ruimte komen voor egoloze liefde: voor het echt willen zien van de ander zoals die is los van mijn preoccupaties. Soms echter is de pijn te groot en komt men daar niet over heen en lijkt de breuk de enige oplossing. De breuk houdt echter de blindheid in stand en zorgt ervoor dat we niet zelf hoeven te veranderen, het ligt aan de ander ‘die niet bij *mij* past’. Daarom is het woord *breuk* ook het beeld van wat de egocentrische werkelijkheidsbeleving doet. Het deelt de werkelijkheid op in delen en materialiseert deze, waarmee ik natuurlijk niet wil zeggen dat er geen legitieme relatiebreuken zijn. Wat het aspect van materialisering betreft moeten we eerst het begrip ‘dualistische breuk’ gaan verkennen.

4.2. *Opbouw van ego: dualistische breuk*

Om nu in te gaan op de vraag hoe de egocentrische werkelijkheidsbeleving ontstaat, moeten we kijken naar dit gegeven van de breuk. Ego is voor De Wit geen ontologische categorie, maar van de categorie – om het zo te zeggen – van de ‘gebeurlijkheid’. Ego *is* niet, maar ego *gebeurt* en wel in ons mentale domein, het domein van het denken, de gedachtestroom. Dit is de reden dat De Wit ook niet spreekt over *het* ego, maar over ego.²² Nu, de activiteit van ego is precies het steeds weer maken van een breuk die ons contact met de

²² Ibid., 75: “Ego is dus geen ding, al wordt het wel zo beleefd, maar een mentale activiteit, die door haar continuïteit de suggestie wekt van blijvendheid.”

ervaring verbreekt. Een bekend voorbeeld hiervan is dat van het pianospelen. Iemand die redelijk piano kan spelen, kan daar helemaal in opgaan. Hij is op dat moment helemaal één met de muziek, de piano, de noten, de klank en de ruimte die haar akoestiek verleent aan de muziek. Plotseling bekruipt hem echter de gedachte: “zo, dit doe *ik* wel erg mooi, dit zal vast indruk maken op anderen als ze dit zouden horen.” En, krak..., weg is hij uit zijn spel. Er heeft zich een breuk voltrokken met de ervaring van het spelen door zichzelf en het spel als twee ‘dingen’ te zien. Er treedt een breuk op tussen het *ik hier* en het *dat daar*. De holistische ervaring maakt plaats voor een dualisme van ego dat deze fijne ervaring wil *vasthouden* zodat ego *niet meer afhankelijk* is van de gratuiteit van het moment. Het materialiseert de ervaring en maakt daarmee een einde aan het in contact staan met de werkelijkheid.

De Wit noemt dit moment de persoonlijke zondeval die steeds weer plaats vindt in het dagelijks leven. Het paradijs van Genesis is de eenheidservaring van de pianist. Maar het open gaan van de ogen en zien dat ik naakt ben, is de ervaring van bekeken te kunnen worden, dus de geboorte van ego, een verslavend bezig zijn met mijzelf voor het aangezicht van de buitenwereld (*coram mundo*). De dualistische breuk betekent daarom ook een materialisering van ervaring. We gaan ervaringen namelijk zien als objecten die we vast kunnen houden alsof het dingen zijn. Daarmee verliezen we het contact met de werkelijkheid. We beseffen zo niet meer wat geest of het geestelijke is omdat ze vanuit ego niets, lucht lijkt te zijn. Te ongrijpbaar om betrouwbaar en nuttig te kunnen zijn. Voortaan vaart ego alleen op zekerheid, echter een zekerheid met een hoge prijs: een zekerheid die ons zelf als goden verheft *boven* de werkelijkheid die de illusie met zich mee brengt dat wij alles zouden kunnen (en dus moeten!) beheersen en bepalen. Voortaan *is* er daarom ook geen zin meer, maar alleen nog zingeving.

4.3. Van ego naar het ego

Zoals ik eerder zei, gebruikt De Wit niet het lidwoord ‘het’ voor ego: het ego. Hij zegt echter wel dat wij ego ervaren als een ding, namelijk als de identiteit die wij samengesteld hebben uit alle fenomenen uit onze levenservaring. Dit ego is een zelfbeeld geworden waarvan wij geloven dat we dit zijn. Het is echter tot stand gekomen door de

activiteit van ego waar ik hierboven over sprak. Door het materialisme van de dualistische breuk ontstaan er namelijk drie verdere stadia in de ontwikkeling van de egocentrische werkelijkheidsbeleving en wel: (1) ego-identificatie, (2) aankleding van ego en (3) ego-identificatie met het zelfbeeld. Wat er in deze drie (genuanceerd) verschillende stadia gebeurt, is de ontwikkeling en de totstandkoming van wat wij geloven te zijn: ons zelfbeeld. Het heeft dus alles van doen met identiteit. Als onze identiteit zich ontwikkelt zien we allerlei fenomenen om ons heen waarmee wij ons wel of niet willen verbinden. Dit hoort bij mij en dat hoort niet bij mij. Dit is de ego-identificatie. Dit blijft nog vrij ongedetailleerd. De volgende stap is dat ego zich er mee gaat aankleden en tot een gedetailleerder beeld komt. Het is een soort experiment zoals ik *zou* kunnen zijn. We zien dat in de pubertijd inderdaad gebeuren. De laatste stap is die van de ego-identificatie met het zelfbeeld. Vanaf nu is het geen ‘onschuldig’ experiment meer, maar *zijn* we degene die we geconstrueerd hebben uit de ‘dingen’ om ons heen. Echter dit *zijn* van ons zelfbeeld is een volstrekte illusie, die ons vaker beperkt dan dat we er profijt van hebben. Het is een cocon waar we ons veilig en behaaglijk in voelen maar waardoor we tegelijkertijd geen idee meer hebben van wat er zich buiten afspeelt, waardoor we geneigd zijn deze cocon alleen maar te verstevigen in plaats van open te breken.²³

4.3.1. Egocentrische werkelijkheidsbeleving bij De Wit kent primaat van zintuiglijkheid zoals de zondaar bij Thomas

Met de metafoer van de cocon breekt al een duidelijke parallel door met de rode draad door dit artikel: de losgezongen relatie van subjectiviteit en objectiviteit, van binnen en buiten, van geest en materie. Met deze metafoer zien we heel aanschouwelijk voor ons, hoe de binnenwereld een afgesloten gebied wordt dat zich in een relatie van angst verhoudt tot de buitenwereld, doordat het daar niet op gericht is. Deze situatie is dan ook te vergelijken met het ‘achteruit’ rijden in een trein. Ego wordt gekenmerkt door een verkeerde geestesrichting. Ze is afgekeerd van de werkelijkheid en gericht op zichzelf. De trein rijdt wel vooruit, maar zelf zit je achteruit, waardoor het landschap je overvalt omdat je er niet op

²³ Ibid., 70-76.

gericht bent. Als we zo leven, kan dat een bron van levensangst zijn omdat we steeds voor onaangename verrassingen komen te staan.

De dualistische breuk en het materialistische perspectief dat daarbij hoort, is te vergeleken met de eerste morele wond ten gevolge van de erfzonde: de hoogmoed.²⁴ Want wat is hoogmoed nu precies in zijn essentie? Het antwoord op die vraag ligt bij de metafysische ‘gebeurtenis’ van het vallen van de engel Lucifer, die de duivel wordt. De duivel wil zich niet onderwerpen aan God. Dat betekent dat hij vrijwillig kiest om te breken met het eenheidsperspectief in God. ‘Onder’ God, aan Hem onderdanig te zijn, betekent alles te zien in een verband, dat van God uitgaat en in Hem samenkomt. Dit verband (dat concreet wordt in God) niet te willen erkennen, betekent dat de duivel zichzelf als een losstaand ‘object’ is gaan beschouwen. Net als de pianist die ineens beseft dat *hij* het is die deze schoonheid creëert en daarmee uit de eenheidservaring van zijn spel ‘valt’.

Daarmee heeft de dualistische breuk een richting naar ‘beneden’, naar het materiële omdat het de ervaring verdeelt in *dingen* die hij moet vasthouden of moet afstoten, die fijn zijn of vervelend. Hieruit, uit al deze positief dan wel negatief gewaardeerde dingen, wordt dan *het* ego opgebouwd als zelfbeeld. De dualistische breuk geeft zo op meer psychologische wijze weer wat metafysisch wordt verwoord met het zintuiglijke deel van de ziel dat door de zonde – en de hoogmoed als de wortel van de zonde – haar dominantie gaat voeren over het geestelijke deel van de ziel.²⁵ De

²⁴ Garrigou-Lagrange, *Zieleleven van den christen*, o.c., 165: “Doordat zij (de ziel) weigerde zich aan de heerschappij van God te onderwerpen, heeft de ziel zelf haar heerschappij verloren over haar lichaam en over haar harstochten, die geschapen waren om het verstand en de wil te volgen [...] Nog erger, dikwijls heeft de ziel zichzelf verlaagd tot slavin van het lichaam en van haar lagere instincten.”

²⁵ Er is een duidelijke parallel aan te tonen tussen *anima sensitiva* (zintuiglijk deel van de ziel) bij Thomas en *het* ego bij De Wit, dat een soort illusoir zelfbeeld is, waarvan wij geloven dat we dit zijn. Thomas zegt in de *Summa Theologiae* II-II, q. 25 a. 7 over de vraag of de zondaar van zichzelf houdt: “On the other hand, the wicked reckon their sensitive and corporeal nature, or the outward man, to hold the First place. Wherefore, since they know not themselves aright, they do not love themselves aright, but love what they think themselves to be. But the good know themselves truly, and therefore truly love themselves.” (*The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, 2nd and rev. edition, 1920, Literally translated by Fathers of the English

binnenwereld, het zelfbeeld dat opgebouwd is uit allerlei zintuiglijke indrukken, herinneringen en emoties, wordt zo dominant dat het de buitenwereld, de objectieve werkelijkheid, gaat kleuren. We zien wat we willen zien, of waar we door geobsedeerd – of geprogrammeerd – zijn door ego. De zintuiglijkheid overwoekert het geestelijk deel van de ziel. Vanuit dit perspectief is iedere filosofie die wording tot primaat maakt en daarmee de zintuiglijkheid, een logische consequentie van de geestelijke blindheid die de dualistische breuk met zich meebrengt. Vanuit dit dualisme bestaat de werkelijkheid inderdaad uit een onsamenhangend (en een mij vijandig gezind) geheel dat in mijn (egocentrische werkelijkheids)beleving helemaal geen geheel is, maar dat bestaat uit tegen elkaar botsende volstrekt autonome ‘dingen’ (atomistisch individualisme). Door het egocentrisme (zonde) raakt de mens verblind voor de eenheid in de werkelijkheid die zijn punt van samenkomst vindt in God. Hij is eerder geneigd de werkelijkheid te zien als bestaand uit ‘onderdelen’ die ego onder controle moet zien te krijgen.

4.3.2. Van het derde-persoonsperspectief (primaat worden) via het tweede-persoonsperspectief (primaat zijn) naar het eerste-persoonsperspectief (primaat zijn)

Hierboven heb ik al enkele keren laten zien hoe inzichten van De Wit de traditioneel aandoende begrippen van Garrigou kunnen openbreken, zoals ik dit deed met de dualistische breuk en het begrip hoogmoed. Hiermee is een helderder licht gevallen op het wezen van de zonde als een dualisme dat eerst de eenheid van de werkelijkheid ontkent en haar daardoor materialiseert om het vervolgens onder de heerschappij van ego te brengen.²⁶ Hiermee gaat de ervaring van

Dominican Province. Online Edition Copyright © 2008 by Kevin Knight) Beide zijn in hoge mate illusoir en zijn gebaseerd op onze zintuiglijke en emotionele gehechtheid.

²⁶ De hoogmoed als eerste morele wond tengevolge van de erfzonde is in de context van de erfzonde dus niet zo zeer een daad, maar een gesteltnis waar de mens zich steeds weer in bevindt. Hij bevindt zich in de *positie* van ongehoorzaamheid, d.i. afgeslotenheid voor God en de naaste, het derde-persoonsperspectief van de profane mens. Dit perspectief niet te erkennen als een zondig perspectief, zich er dus niet van bewust te zijn, heeft ernstige gevolgen voor de conclusies in het denken. De beoefening van de deugden

verbondenheid met (gehoorzaamheid aan) de werkelijkheid verloren en daarmee het besef dat de materiële werkelijkheid op een geestelijke wijze een eenheid vormt. Begrip voor wat geest en dus wat eenheid is wordt erg moeilijk en daarmee het aangaan van waarachtige en trouwe menselijke relaties, laat staan het aangaan van een geestelijke relatie met God! Dit dualisme is een contemplatief-psychologische reden waarom de mens *aversa a Deo* tot bewustzijn komt. Je zou ook kunnen zeggen *aversa a spiritu* en zelfs *aversa a seipso*, want hij staat, met dat hij van God afgekeerd staat, ook afgekeerd van zijn ware zelf. Hij is geneigd zichzelf ‘op te bouwen’ uit allerlei ‘identity markers’ uit de (innerlijke – emoties en herinneringen – dan wel uiterlijke) zintuiglijke wereld.

Nu wil ik nog twee andere begrippen uit de contemplatieve psychologie in mijn betoog inbrengen die een licht kunnen werpen op de twee perspectieven, namelijk het profane materialistische perspectief en het spirituele, geestelijke perspectief. Dit betreft respectievelijk de begrippen ‘derde-persoonsperspectief’ en ‘eerste-persoonsperspectief’. Aanvankelijk stammen deze begrippen van de contemplatieve psychologie van Han de Wit uit zijn methodologie. Met het derde-persoonsperspectief duidt De Wit op het perspectief van de conventionele psychologie die kennis verwerft vanuit de derde persoon en die daarom ook een mensbeeld kent vanuit de derde persoon. De patiënt is altijd in de derde persoon, het gaat over een ‘hij’ of een ‘zij’: het object van studie is dus ‘de ander’, en niet ik zelf. Echter ook, en dat is vooral hier van belang, kent de alledaagse psychologie dit mensbeeld als ‘de ander’.²⁷ In ons dagelijks leven zijn wij geneigd eerder tot mensbeelden te komen op basis van de ander dan van onszelf. De contemplatieve psychologie kent echter nog een andere weg ter kennisverwerving, namelijk het eerste-persoons-

zijn hiervoor een noodzakelijk medicijn: voorzichtigheid (*prudentia*) voor het intellect, rechtvaardigheid (*justitia*) voor de wil, matigheid (*temperantia*) voor het streefvermogen en sterkte (*fortitudo*) voor het weerstandsvermogen.

²⁷ De Wit, *De verborgen bloei*, o.c., 36: “Veel van onze alledaagse psychologische kennis, die wij als leek opdoen, onze mensenkennis, is eveneens gebaseerd op wat we mensen om ons heen (menen te) zien doen. Ook in onze alledaagse manier van denken over mensen is de mens vaak als derde persoon aanwezig, als object. [...] Ook kan ons mensbeeld ons dienen bewijzen als we ons gedrag tegenover anderen willen rechtvaardigen: ‘omdat mensen nu eenmaal zus zijn, doen ze zo en doe ik er verstandig aan om op deze manier te reageren’.”

perspectief.²⁸ Door de beoefening van de stilte kan immers de beweging van de geest worden vastgesteld. Als ik oplettend zit en mijn gedachten volg, kan ik zien hoe ego zich vormt en zich hecht aan allerlei dingen die verschijnen in de stroom van gedachten die we pas opmerken in deze stilte. Het onderzoeksobject is dan niet de mens als de ander, maar de mens als ikzelf. Ik krijg een binnenperspectief i.p.v. een buitenperspectief van de mens.

Buiten de methodologische context betekenen deze begrippen daarom respectievelijk het profane mensbeeld als een mensbeeld van ‘de ander’, en het spirituele mensbeeld dat tot stand komt vanuit de zelfervaring. Het gebod om de ander lief te hebben, niet als ‘de ander’ maar als ‘mijzelf’ komt hierdoor dan ook in een heel nieuw licht te staan. Dit liefdegebod verbindt immers de liefde tot God, dat het eerste deel van het gebod uitmaakt, met de liefde voor ‘de ander’ als ‘mijzelf’. In het liefdegebod zien we dus een verzoening plaatsvinden van twee mensbeelden uit twee perspectieven door nog een ander perspectief. Ik zal mij duidelijker uitdrukken: we zien dat het perspectief vanuit God het mogelijk maakt dat het derde-persoonsperspectief waarin de mens als de ander verschijnt waarvan ik geneigd ben mijzelf los te zien, wordt verzoend met het eerste-persoonsperspectief waarin ik de mens zie als in de eerste persoon, vanuit mijn zelfervaring. Dit laatste perspectief is van een meer geestelijke categorie dan de gematerialiseerde en geschematiseerde voorstelling van de mens als ‘de ander’ waarmee ik mij niet in eenheid ervaar.

Er bevindt zich echter een kloof tussen het eerste- en het derde-persoonsperspectief. Wij hebben de ervaring dat wij van nature steeds weer vallen in het derde-persoonsperspectief, maar dit ‘vallen’ zouden we niet ervaren als we ook niet soms momenten van genade zouden kennen waarin we ons wel één met de werkelijkheid ervaren, zoals met het piano spelen of zomaar als ik op de bus wacht of in de natuur wandel of door de stad fiets.²⁹ Wat echter het vreemde is aan

²⁸ Ibid., 37: “Het punt van onderscheid van de contemplatieve psychologie is haar benadrukking van het belang van de directe zelfkennis. Zij gaat er immers vanuit dat zelfobservatie mogelijk is, zij het wel met veel oefening.”

²⁹ Ibid., 104, over egoloosheid als normale ervaring: “Er is ook een andere beweging die we in termen van de christelijke traditie de beweging van de genade kunnen noemen. [...] We doelen hier op momenten waarin we onbevangen zijn, niet bezig zijn met fortificaties van onze ego-burcht verder

deze laatste eenheidservaringen is dat deze ervaringen niet van mij lijken te zijn, want steeds als ik ze probeer toe te eigenen, glippen ze als zand tussen de vingers weg. Ze zijn geest, en in die zin genade, en laten zich niet materialiseren en vasthouden, ze zijn geen eigendom zoals een ding eigendom van ons kan zijn. We ervaren dus een kloof tussen deze twee perspectieven, een kloof die wij zelf niet kunnen overbruggen. We kunnen de eerste-persoonservaring niet forceren of creëren, daar is ze te geestelijk voor, te ongrijpbaar en tegelijkertijd vinden wij ‘onzelf’ altijd in het derde-persoonsperspectief. Wat wij ervaren als ‘onzelf’ is dus niet dat geestelijk deel van de ziel, maar het zintuiglijk deel. Dit zit heel diep, zo diep, dat het katholieke christendom dit erfzonde noemt, een fundamentele verwonding van onze menselijke natuur, waardoor wij (1) onszelf als gescheiden van God (en geheel de werkelijkheid) ervaren door het verlies van de staat van genade die het eerste-persoonsperspectief in God veroorzaakt en (2) van daaruit ook de neiging tot opstandigheid bezitten om zelf dit centrum (God) te zijn en niet in participatie met God.

Zo wordt dus duidelijk dat de grondslag van veel moderne filosofie met het primaat van wording, logisch voortkomt uit het egocentrisme van de profane mens met zijn derde-persoonsperspectief die alleen waardeert wat onder controle te krijgen is: zintuiglijkheid en materie. Vanuit dit perspectief wordt duidelijk dat de werkelijkheid altijd verandert, omdat de materiële dingen altijd aan verandering onderhevig zijn. De substantie van de dingen, hun geestelijke kern, hun wezen, wordt echter niet gevat in dit perspectief en wordt dan ook als niet kenbaar beschouwd en wat als niet-kenbaar beschouwd wordt, wordt al gauw als niet-bestaand beschouwd. Zo ontstaat er een visie op de grond van de werkelijkheid die totaal leeg is en daarmee in te vullen door ons zelf. Hiermee is het absoluut relativisme geboren. Alles is relatief, niets is vast en alles is voor interpretatie vatbaar. Niet het intellect heeft het primaat, dat kan inzien wat iets is en van welke aard het is, maar de wil heeft het primaat boven het intellect. In het vervolg kunnen wij mensen bepalen wat de dingen zijn. Vóór de erfzonde ging dat nog goed,

op te bouwen, momenten, die een sfeer van vrede hebben, momenten, die vanuit ego's perspectief doelloos en grondeloos zijn, mogelijk zelfs angstwekkend, maar ook helder, warm en vreugdevol.”

omdat de mens toen nog scherp zag wat de dingen waren.³⁰ Na de erfzonde is de mens verblind door zijn egogerichtheid, zijn zondigheid, waardoor zijn intellectuele vermogens worden aangetast en geen richting meer kunnen geven aan de wil, met lethargie m.b.t. het geestelijke tot gevolg en overactiviteit in oppervlakkigheid.³¹ Dit absoluut relativisme zal een weg inslaan die steeds verder en dieper in de cocon van ego voert en die ons zicht op de werkelijkheid steeds meer zal vertroebelen met als gevolg dat wij ons steeds meer zullen stoten aan de werkelijkheid, aan elkaar, onszelf en uiteindelijk God, wat Bijbels de toorn Gods genoemd wordt.

Naast het eerste- en derde-persoonsperspectief pleit ik dus voor het tweede-persoonsperspectief, het 'Gij' van God. Dit perspectief kan de kloof tussen de twee eerder genoemde namelijk overbruggen. Dit perspectief kan immers beide perspectieven in zich verenigen: zowel het dualistische perspectief van de derde-persoon, als ook het eenheidsperspectief van de eerste persoon. God verschijnt voor de eerste als een tegenover (dualisme). Dit veroorzaakt dus eerst een gevoel van concurrentie of vrees (vandaar dat de gave van Vrees de laagste gave van de zeven gaven van de Geest is). Maar tegelijkertijd veroorzaakt God een van fascinatie zoals wordt uitgedrukt in het begrip *mysterium tremendum et fascinans*.³² God baart onrust, haalt ons uit ons zelfgemaakte leventje, maar fascineert tegelijkertijd omdat we ook voelen dat ons zelfgemaakte leventje inderdaad niet werkelijk is, maar een creatie van onze kant. Als we ons dus over onze schroom heen zetten en ons openstellen voor God en Hem als Persoon aanspreken, bevinden we ons in het tweede-persoonsperspectief. Met de aanroep van Hem als Persoon komt er echter iets nieuws tot stand, namelijk *relatie*. We komen ineens vanuit de positie van breuk en scheiding in een positie van relatie te staan. Dit verandert ons perspectief totaal. Door deze relationele positie begrijpen we immers weer wat geest is: het gegeven van

³⁰ In het boek Genesis mag Adam de schepselen benoemen en namen geven. Hij was in staat van genade en zag dat alles zijn oorsprong had in God en niet in zijn wil. Hij had (God) lief en mocht zo doen wat hij wilde (Augustinus).

³¹ Dit 'vóór' en 'na' de zondeval wordt eerder in metafysische zin bedoeld dan in historische zin.

³² God als mysterie dat angst, ontzag en opstandigheid (*tremendum*) inboezemt, maar waar tegelijkertijd een fascinerende (*fascinans*) aantrekkingskracht vanuit gaat.

verbonden te kunnen zijn, zonder te bezitten, maar door liefde. Deze verbondenheid is er niet meer één van controle en magie, maar van onvoorwaardelijkheid en geloof. In dit nieuwe perspectief ervaar ik mijzelf niet meer als een object, vanuit het derde-persoonsperspectief, maar zie ik alles gaandeweg door de eerste Persoon bij uitstek, God zelf. Ieder werkelijk eerste-persoonsperspectief is immers het perspectief van God zelf. Daarom is de hoogste mystieke staat waar iedere gedoopte toe geroepen is ook de staat van vereniging met God. In deze staat ervaren we de werkelijkheid zoals Christus deze in God ervaart. Dan zeggen we met Paulus: niet ik leef, maar Christus is het die leeft in mij (Gal 2,20). Tot dit eerste-persoonsperspectief voert God ons door het tweede-persoonsperspectief.

Dit eerste-persoonsperspectief van de goddelijke vereniging dat *in semen* (op het niveau van zaad i.t.t. vrucht) al is gerealiseerd in het heilig doopsel waarin wij aan onszelf gestorven zijn en leven in en met Christus, kent echter wél stabiliteit i.t.t. het derde-persoonsperspectief. God staat immers borg voor de uiteindelijke fundamentele werkelijkheid. Hij is het zijn zelf, het 'zijn dat in zichzelf zijn oorzaak vindt' (*self-subsisting being*). Hij is puur Act zonder enige vorm van potentie (niet-/nog niet zijn). De waarheid van dit perspectief laat zich echter nog beter aantonen door op de consequenties ervan te wijzen (en op die van het derde-persoonsperspectief in negatieve zin) die dit perspectief heeft voor onze persoonlijke en geestelijke ontwikkeling. Daar, waar het derde-persoonsperspectief ons steeds meer verstrikt doet raken in de kinderlijke wensen en voorkeuren van de egocentrische werkelijkheidsbeleving, doet het eerste-persoonsperspectief in God ons werkelijk streven naar een hogere vorm van bewustzijn. Alleen door God kunnen wij bevrijd worden uit ego omdat we in relatie met Hem zien, dat wij ons hebben gehecht aan een *homemade* zelf dat voortkwam uit een hopeloze paniek omdat we Hem niet kenden. En omdat we God niet kenden, kenden we ook onze geestelijke natuur – ons ware innerlijke zelf – niet. God ontmaskert ons valse – uiterlijke – zelf op een pijnlijke maar zuiverende manier, zodat wij niet verder gaan op de weg van ons kunstmatig zelf, maar terugkeren, ons bekeren tot wie we al waren zonder het te weten: Gods beeld en gelijkenis. Leven is vanuit dit perspectief, een aansluiten bij wat er *is*, bij wat wij *zijn*. Pas vanuit dit reeds *zijn* in God, kunnen wij ook ons zelf *worden*, d.w.z. de groei van potentie naar act en uiteindelijk naar

puur act, God zelf, de vergoddelijking waar de sacramenten ons toe willen brengen.

4.3.3. *Het theocentrisch absolutisme of het egocentrisch absolutisme*

Het fundament van deze gedachte is de *prioriteit van de genade*. Dit zegt dat onze streving naar God een *aansluiten* is bij de genade van het doopsel dat al in onze ziel bezig is. Heel onze heiliging is dus gefundeerd op het *zijn* van God die op een immanente manier in onze ziel in de vorm van de heiligmakende genade aanwezig is. Zo is te begrijpen dat theocentrisme een medicijn vormt voor ons egocentrisme omdat het theocentrische perspectief in staat is om het egocentrische perspectief te relativiseren en ons te verlossen uit haar absoluut relativisme, dat iedere geestelijke richting onmogelijk maakt. Op dit gebied is het van tweeën één: ofwel het absolutisme van het egocentrisme, ofwel die van het theocentrisme. Dit inzicht ziet Garrigou schuilgaan achter Jezus' uitspraak: "wie niet vóór mij is, is tegen mij". Dit zegt Hij niet om mensen moedwillig buiten te sluiten, maar om mensen bewust te maken van een spirituele wetmatigheid en hen zo te waarschuwen voor de geestelijke dood. Wie namelijk niet vóór dit theocentrische perspectief is, is automatisch gevangen in zijn egocentrische perspectief. Het absolutisme van het theocentrisme bevrijdt ons uit het absolutisme van het materialisme, uit de dominantie van het zintuiglijk deel van de ziel die de geest verstikt en die de mens uiteindelijk zal storten in vormen van verslaving aan impulsen, grote eenzaamheid en lethargie.

De filosofie van zijn is daarmee de mogelijksvoorwaarde voor het overbruggen van de kloof tussen het eerste-persoonspectief (subjectiviteit) en het derde-persoonspectief (objectiviteit). En de mogelijksvoorwaarde voor de filosofie van het zijn is het theocentrische absolutisme (immers ook Aristoteles erkende God, zij het op filosofische wijze), want als dit zijn niet persoonlijk is, niet levend is, dan kan het onze geest ook geen richting geven: wij kunnen ons hart en intellect niet openen voor het onpersoonlijke en het niet-intelligibele omdat het daarmee niet compatibel is, zoals de tastzin dat niet is voor het licht, tenzij voor de warmte die het licht geeft. Maar ons hart en ons intellect blijkt juist gemaakt te zijn om God persoonlijk te kennen,

(zij het op imperfecte wijze op aarde) – zoals de tastzin gemaakt is om warmte te voelen – niet omdat God een afspiegeling zou zijn van onze binnenwereld (Freuds projectiethese), maar omdat wij onze ware binnenwereld (onze geest) pas te weten komen in relatie met God. Zonder God blijven wij geloven in een schrale, zelfgemaakte afbeelding van ons zelf, echter door de contemplatie van God herkennen wij ons ware Beeld in Hem.³³ Hij geneest onze blindheid waarin wij gevangen zitten: ons materialistisch wereldbeeld dat de bron is van de filosofie van wording die als zuurdesem geheel ons moderne denken doordeseemt en ons gevangen houdt in de hoogmoedige positie de werkelijkheid te kunnen bepalen, simpelweg omdat er niet zoiets bestaat als dé werkelijkheid. Deze is immers altijd in wording, en dat biedt ons de verraderlijke gelegenheid om haar aan te passen aan ons egocentrisch perspectief dat ons steeds verder van de werkelijkheid zal weg voeren totdat we er mee in aanvaring komen.³⁴

Conclusie

Het verdwijnen van de dialectische betrokkenheid van objectiviteit en subjectiviteit op elkaar leidt in de moderne tijd tot de bekende fragmentarisering. Het is een of-of-cultuur waarin veelal inzicht in de samenhang van de ‘fragmenten’ ontbreekt. Garrigou en De Wit

³³ Met contemplatie bedoel ik de vereenvoudigde blik op God, het non-verbale gebed, dat noodzakelijk is om de Gaven van Wijsheid en Verstand te ontvangen die worden geschonken om op een quasi-experimentele wijze God te kennen, dus naar analogie van de zintuigen (experimenteel), als bij ervaring, maar dan op een geheel geestelijke wijze. Pas dan kunnen christenen ook getuigen van hun geloof. Getuigen veronderstelt immers ervaring. In verband hiermee sprak ook Karl Rahner over de noodzaak om als christen mysticus te zijn. Ook voor Garrigou is de pool van de mystiek (ten overstaan van ascese) zeer belangrijk, en de spanning tussen die twee mag nooit verdwijnen, ook dit duidt op de spanning en betrokkenheid van subjectiviteit op objectiviteit en andersom.

³⁴ Ik duid hier niet op zaken die kunstmatig zijn, maar die nog met de natuurlijke processen meewerken, zoals bijvoorbeeld kruising van planten. De natuur zo naar eigen hand te zetten is eigen aan de redelijke menselijke natuur. Ik duid echter op zaken die evident tegen de natuur in gaan, zoals genetische modificatie, waarmee er wordt ingegrepen *in* de natuurlijke processen, waar eerder voorbeeld nog in meewerkt.

kunnen ons laten zien dat dit komt door het geaccepteerde agnosticisme m.b.t. de geestelijke waarheid, uitgedrukt in woorden als 'betekenis', 'essentie' en 'zin'. Deze fragmentarisering komt echter door het gebrek aan moed dat zich uit in het collectief loslaten van het geloof in God als de ultieme werkelijkheid die persoonlijk benaderbaar is.³⁵ Door God los te laten, hebben we de schakel tussen objectiviteit en subjectiviteit verworpen en is mens en maatschappij geestelijk stuurloos geworden en hebben we ons zelf uitgeleverd aan de eisen van het vlees en aan die van het collectieve vlees: de markt. Missionair opkomen voor het geloof in God, niet als een particuliere hobby van enkelingen, maar als de universele behoefte en doel van iedere mens als primair geestelijk wezen, is volgens Garrigou dan ook de profetische opdracht van de theoloog. Dit komt de theoloog echter vaak op hoongelach te staan. Hem of haar wordt verweten in de Middeleeuwen te zijn blijven steken. Echter, wegen zoeken die dit hooggelach in jubel doen verkeren, brengen het risico met zich mee, de kern van het probleem, de egocentrische werkelijkheidsbeleving, onze zondigheid, te omzeilen. Daarmee wordt echter ook de prioriteit

³⁵ De contemplatieve psychologie spreekt niet over God, ze is non-theïstisch. Ze is echter ook niet atheïstisch. Ze spreekt immers wel over de ultieme werkelijkheid die in theïstische contemplatieve tradities wordt aangeduid met God. Ook zij hecht grote waarde aan het geloof in de realiteit van deze ultieme werkelijkheid waar ons relatieve kennen, vermengt als ze is met verwarring en blindheid, naar onderweg is (De Wit, *De verborgen bloei*, o.c., 50). Zij is wars van ieder absoluut relativisme of cynisme m.b.t. het bestaan van deze ultieme werkelijkheid. Daarom maakt zij zich ook sterk voor het geloof in de mogelijkheid dat de menselijke geest ontdaan kan worden van haar blindheid om met deze werkelijkheid in contact te komen. De mens kan deze te boven komen door dat wat hij denkt te zijn (ego) los te laten. Dit is dus geen positieve daad van zelfverlossing, maar een niet-doen. Wat er dan wél gebeurt wordt in christelijke termen 'genade' genoemd. De Wit leent dan de positieve metafysische begrippen van de theïstische contemplatieve tradities. Ook 'geloof' verschijnt zo eerder als een niet-doen, namelijk het opgeven van het hoogmoedige verlangen iemand te zijn los van God en buiten God. Als we dit opgeven, wordt duidelijk dat wij niet iets hebben gepresteerd, maar dat we worden die we al waren. Dit 'nieuw' worden heet genade. Het is de vernieuwing van onze perceptie die we niet zelf kunnen forceren maar waar wij tegelijkertijd door zelfverloochening wel moedig voor open moeten blijven staan. Moedig, want voor ego is deze zelfverloochening een grote bedreiging.

van Gods genade verduisterd, waardoor spiritualiteit tegenwoordig eerder in de sfeer komt van zelfverlossing, waardoor ze eenzelfde egoproject blijft als al onze andere egoprojecten. Garrigou kan ons leren te blijven inzetten op het theocentrische eenheidsperspectief omdat dit perspectief ons alléén uit onze egocentrische werkelijkheidsbeleving, uit de zonde, kan verlossen, omdat alleen in dit perspectief ons dualisme zich toont als een kleinzielige illusie.³⁶ En als er dan hoongelach klinkt, laat dit dan een teken zijn van dit theocentrisme: de nabijheid van onze Heer die gehoord werd door Pilatus met de woorden: “Ach, wat is waarheid?”

Eventueel vervolg onderzoek

Wat betreft verdere onderzoeksmogelijkheden lijkt mij de rol van dualisme in het christendom zeer belangrijk om verder te onderzoeken. Dit is bijzonder actueel omdat veel mensen door de New Age-beweging de mening zijn toegedaan dat dualisme ‘slecht’ zou zijn en daarmee ook het geloof in een persoonlijke God dat als dualistisch wordt gezien. In mijn scriptie ben ik door het denken van De Wit tot de conclusie gekomen dat het dualisme nodig is voor de geestelijke ontwikkeling en transformatie van de mens. Direct naar holisme te willen zou een vergissing zijn omdat het dualisme dan nog niet genezen is in de mens en zo alleen wordt onderdrukt. Bovendien blijft dualisme en een bepaald onderscheid tussen God en mens en mensen onderling in het christendom ook in latere stadia van ontwikkeling altijd overeind. Het onderscheid wordt echter overkoepeld. Het belangrijkste beeld daarvan is de goddelijke Drie-eenheid zelf. Het zou goed zijn om te onderzoeken welke de

³⁶ Theocentrisme is een positiever doel dan de egoloosheid van de contemplatieve psychologie, al maakt egoloosheid (zelfverloochening) er onderdeel van uit. Ik vind theocentrisme ook contemplatief psychologisch gezien meer geschikt om tot egoloosheid te komen omdat het meer positieve richting geeft dan alleen de negatieve begrippen (zoals egoloosheid) van de contemplatieve psychologie. Het theocentrisch perspectief bezit een grotere kracht om de kloof van het profane derde-persoonsperspectief en het spirituele eerste-persoonsperspectief te overbruggen. Hoewel over God uiteraard beter in negatieve termen gesproken kan worden (de ontkenningen van de negatieve theologie) is het geloof in Zijn bestaan weldegelijk iets positiefs. Dit biedt een uniek nieuw perspectief op het zelf en uiteindelijk op de wereld.

spirituele principes zijn die volgen uit de balans tussen eigenheid en eenheid in het beeld van de triniteit en wat dit zegt over het belang van een 'open dualisme' als tegengif tegen ons eigen dualisme als gevolg van de erfzonde. Een vraagstelling voor een vervolgonderzoek zou kunnen zijn: Hoe bewerkt een *ondergeschikt* of *open* dualisme in de triniteitsleer, de incarnatie en de eucharistie, de genezing van het hoogmoedige gesloten dualisme ten gevolge van de erfzonde door het holistische perspectief van God als Drie-eenheid?

ANNUAL REPORT 2012

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

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

In 2012 research at the Institute continued within the overall research program “Christian Identity in a Pluralistic Context – Continuity and Discontinuity” of Tilburg School of Catholic Theology. Within this overall program three members of the *Thomas Instituut te Utrecht* – Henk Schoot, Rudi te Velde and Harm Goris – are doing 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.

As in previous years 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). The research master students participated in the meetings and discussions of the research group, which convened seven times in 2012 with dr. Henk Schoot, director of the Institute, as chair.

On 2 April Adam Eitel from Princeton University, currently studying at the ‘Institut S. Thomas d’Aquin pour la théologie et la culture’ of Fribourg University (CH), visited the research group to discuss his article ‘Making Motions in a Language we do not Understand: The Apophaticism of Thomas Aquinas and Victor Preller’. During the other meetings texts by Thomas Aquinas were read and discussed as well as papers and articles by members of the Institute.

2. Morning of Study at the *Thomas Instituut te Utrecht*

On 27 January – on the eve of the feastday of Thomas Aquinas – the Institute organised a morning of study entitled ‘Thomas as Preacher’. Members of the Institute – Mark-Robin Hoogland c.p., Rudi te Velde and Henk Schoot – lectured about Thomas’s academic sermons,

following the publication of Hoogland's English translation of twenty sermons of Thomas Aquinas at The Catholic University of America Press (*Thomas Aquinas. The Academic Sermons. Translated by Mark-Robin Hoogland, C.P.* [The Fathers of the Church: Medieval Continuation, vol. 11] Washington DC 2010).

At the start of the morning the author of this publication gave a thorough introduction into Aquinas as preacher and several of the 20 sermons he had translated. Title of his lecture was: 'Thomas the Preacher *Rediscovered*'. After that, Rudi te Velde presented a lecture about Thomas's sermon *Puer Jesus* and the question of Jesus' spiritual growth. The third contributor, Henk Schoot, talked about 'patience', as theme of Aquinas' sermon *Germinet terra* and sermons on the Apostles' Creed.

The contributions have been published in the *Jaarboek Thomas Instituut 2011* (2012).

3. Fourth International Conference 2013

In the course of 2012, preparations started for the fourth international conference that will be organised by the Thomas Instituut from 11 to 14 December 2013 at Utrecht/Netherlands. The theme of this conference will be 'Faith, Hope and Love. Thomas Aquinas on Living by the Infused Virtues'. Keynote lectures will be given by: Eleonore Stump (Saint Louis University), Anna Williams (Cambridge University), Paul Waddell (St. Norbert's College), Bruno Niederbacher (University of Innsbruck) and Paul van Tongeren (Radboud University Nijmegen). Short lectures and papers will be given by (among others): Henk J.M. Schoot (Thomas Instituut te Utrecht), John O'Callaghan (University of Notre Dame), Michael Sherwin o.p. (University of Fribourg), Rudi te Velde (Thomas Instituut te Utrecht), Lambert Hendriks (Major Seminary Rolduc) and Herwi Rikhof (Thomas Instituut te Utrecht).

4. Chair for Theology of Thomas Aquinas

According to a decision reached in December 2011 on 1 May 2012 the Chair for Theology of Thomas Aquinas, which had been established in 2006, ceased to be occupied following several unavailing attempts for additional funding. Nevertheless dr. Henk

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 and the organization of the fourth international conference of the Institute in December 2013. The Thomas Foundation decided to request the board of Tilburg University to keep the chair alive, in view of possible future funding.

5. The Steering Committee of the Institute, the Secretary of Studies, and the Board of the Thomas Foundation

The steering committee of the Institute – Director of the Institute, dr. Henk Schoot, the Secretary of Studies, dr. Cristina Pumplun, and dr. Harm Goris – convened on several occasions to discuss preparations for the upcoming fourth international conference in 2013 and the move of the Institute to a new location in the centre of Utrecht, the Institute being part of Tilburg School of Catholic Theology/Tilburg University.

In the course of 2011 the board of the Tilburg School of Theology decided that financial possibilities for a continued funding of our Secretary of Studies had run out. Cristina Pumplun found a new position, and will leave the Institute as of July 1st, 2013. Cristina's cordial and professional contribution to the work of our Institute will be dearly missed.

The Board of the Thomas Foundation convened on 10 April and 12 November 2012. The Board welcomed mgr. dr. H. van den Hende, bishop of Rotterdam, and dr. Henk Schoot, director of the Institute, as new members of the Board. During the meeting on 12 November the Board of the Foundation said goodbye to drs. R.W. Brenninkmeijer. He has been member of the Board of the Thomas Foundation from the very beginning in 1993, when a new board was installed because of the need to organise fund-raising for the Institute in a professional way. The *Thomas Instituut* owes Mr. Brenninkmeijer many thanks for all his work and good advice serving the Thomas Foundation and the Institute.

6. *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*

The *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht 2011* was timely published in 2012. The Editorial Board convened on 12 April and 13 November. There were no personnel changes in the Editorial Board.

7. **Translations**

Cooperation with the Major seminary of St. Willibrord (diocese of Haarlem-Amsterdam, de Tiltenberg) continued in 2012. Work has been done on the Dutch translation of Aquinas' *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis* and of his *Collationes super Symbolum Apostolorum*. Publication of these translations, under the title *Preken over de geloofsbelijdenis*, vertaald door Jörgen Vijgen, Eric Luijten, Harm Goris, Henk Schoot en Jacco Verburgt (Almere: Uitgeverij Parthenon) will take place in 2013.

8. **Members of the Thomas Instituut te Utrecht**

31 December 2012

Tilburg School of Theology (Tilburg University)

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

Tilburg School of Humanities (Tilburg University)/ University of Humanistic Studies (Utrecht)

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

<i>Radboud University Nijmegen</i>	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)
<i>Other members of the Institute</i>	Prof. dr. F.J.A. de Grijs † Dr. S. Gradl Dr. L. Hendriks (Major Seminary of Rolduc, Kerkrade) 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) Prof. dr. J.B.M. Wissink (Tilburg University, emeritus)

9. Research programmes and research projects in 2012

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

-H.J.M. Schoot

Metaphysics and Subjectivity

-R.A. te Velde

PhD-projects carried out at the Thomas Instituut te Utrecht*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

The Hermeneutics of Knowing and Willing in the Thought of St. Thomas Aquinas

-Kevin O'Reilly

Tilburg School of Humanities (Tilburg University) / University of Humanistic Studies (Utrecht)*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

(Re)actualizing catholic identity in advanced modernity

-M. Sarot

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 2012

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

Geest, P.J.J. van [with. V. Hunink] - Met zachte hand. Augustinus over dwang in kerk en maatschappij (brief 185) - Damon/Budel (2012)

Geest, P.J.J. van - *Ante omnia igitur opus est Dei timore converti* (doctr. chr. 2.7.9). Augustine’s Evaluation of Fear - A. Dupont, G. Partoens, M. Lamberigts (eds.), *Ministerium Sermonis. Philological, Historical, and Theological Studies on Augustine’s Sermones ad Populum (Instrumenta Patristica et Medievalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 65)* - Louvain (2012) 443-464

Goris, H.J.M.J - Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure - T. Hoffmann (ed.), *A companion to angels in medieval philosophy (Brill’s companions to the Christian tradition, 1871-6377)* - Brill/Leiden (2012) 149-185

Goris, H.J.M.J - Thomas Aquinas on Dreams - B.J. Koet (ed.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas (Studies in the History and Anthropology of Religion 3)* - Peeters/Leuven (2012) 255-276

- Hoogland, M.R. - Thomas the Preacher *rediscovered* -Jaarboek 2011
Thomas Instituut te Utrecht 31 (2012) 11-45
- Merks, K.-W. - Thomas von Aquin (1225-1274) - K. Hilpert (Hg.),
Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender
Moraltheologen - Herder/Freiburg i.B. (2012) 221-259
- Merks, K.-W. - Grundlinien einer interkulturellen Ethik. Moral
zwischen Pluralismus und Universalität (Studien zur
theologischen Ethik 132) - Academic Press Fribourg- Verlag
Herder/Fribourg-Freiburg (2012)
- Rikhof, H.W.M. - De weg van de theologie bij Piet Schoonenberg -
Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology
73/4 (2012) 353-370
- Rikhof, H.W.M. - Liebe *und* Geduld. Sakramentale Fragmente -
Aldegonde Brenninkmeijer-Werhahn, Klaus Demmer (Hg.),
Das Herz spricht zum Herze, Reflexionen über die Ehe -
Herder/Freiburg (2012) 67-77
- Rikhof, H.W.M. - De dogmatische constitutie *Lumen Gentium* -
Lezingen symposium 12 oktober 2012. Vijftig jaar Vaticanum
II en start Jaar van het Geloof - Kerkelijke Documentatie nr. 3
(2012) 23-37
- Sarot, M. - Beyond Kenoticism: Why the Suffering God had to
Become Man - Dutch Reformed Theological Journal 52/
suppl. 3 (2012) 100-112
- Sarot, M. - Theologie: Een dwaze wetenschap? - Nederduitse
Gereformeerde Theologische Tydskrif 53/3-4 (2012) 284-301
- Schoot, H.J.M. - Kerk en Credietcrisis. Contra 'woeker en wanhoop'
- Staf Hellemans, Jan van den Eijnden en Piet Rentinck (red.),
Een katholieke kerk met toekomst (Theologische
Perspectieven VIII) - 2vm/Bergambacht (2012) 45-54

- Schoot, F.J.M. - Geduld. Thomas van Aquino over het duldzame lijden van Christus - Jaarboek 2011 Thomas Instituut te Utrecht 31 (2012) 47-67
- Schoot, F.J.M. - Methoden in de katholieke systematische theologie, aan de hand van reflecties op de verrijzenis van Christus - Archibald L.H.M. van Wieringen (red.), Theologie & methode (Theologische Perspectieven Supplement Series 4) - 2vm/Bergambacht (2012) 173-207
- Valkenberg, W.G.B.M. - The Hizmet Movement in the Dialogue between Muslim and Christian Religious Traditions - Sophia Pandya, Nancy Gallagher (ed.), The Gülen Hizmet Movement and its Transnational Activities: Case Studies of Altruistic Activism in Contemporary Islam - Brown Walker Press/Boca Raton FL (2012) 35-54
- Velde, R.A. te - Binding en vrijheid: over de ethische zin van instituties - Edith Brugmans (red.), Instituties in beweging - Valkhof Pers/Nijmegen (2012) 31-45
- Velde, R.A. te - Jezus in de puberteit. De christologische paradox naar aanleiding van de preek *Puer Jesus* - Jaarboek 2011 Thomas Instituut te Utrecht 31 (2012) 69-84
- Velde, R.A. te - Over de jonge Jezus, vertaling van *Sermo Puer Jesus*, van Thomas van Aquino - Jaarboek 2011 Thomas Instituut te Utrecht 31 (2012) 85-104
- Velde, R.A. te - Lemma 'Plato' - Gary Banham, Dennis Schulting, Nigel Hems (eds.), The Continuum Companion to Kant - Continuum/London (2012) 139-141
- Velde, R.A. te - Het innerlijk als plaats van de waarheid - B. Blans (red.), De ontdekking van het innerlijk - Valkhof Pers/Nijmegen (2012) 106-124

Professional and/or popular publications

- Geest, P.J.J. van - Augustinus en de ontdekking van de vrije en gebonden wil - F. van der Meché, H. Commandeur, H. de Man (eds.), *De vrije wil, Vertrouwen (Management en Organisatie 66-6)* - Kluwer/Deventer (2012) 40-49
- Geest, P.J.J. van - Geordend is de politiek. Het christendom als fundament voor politiek handelen volgens Augustinus - in: E. Borgman, P.J. Dijkman, P. van Geest (eds.), *Dood of wederopstanding? Over het christelijke in de Nederlandse politiek (CD Verkenningen 2012-3)* - Boom/Meppel (2012) 40-47
- Geest, P.J.J. van - [Review:] Maximilian von Habsburg, *Imitatione Christi 1425-1650. From Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller* (Farnham-Burlington 2012) - Bijdragen. *International Journal in Philosophy and Theology* 73 (2012) 106-107
- Rikhof, H.W.M. - De Heilige Kerk? - Jacques Haars, Geertjan Zuidwegt (red.), *Is de Kerk nog heilig?* - Halewijn/Antwerpen (2012) 25-38
- Rikhof, H.W.M. - De nederdaling ter helle. De verbeelding van Albrecht Dürer / Het Laatste Oordeel. Michelangelo's meesterwerk - Frank G. Bosman (red.), *Hemel en hel. Beelden van het hiernamaals in het westers christendom - Uitgeverij van de Abdij van Berne/Berne* (2012) 123-139 / 141-159
- Rikhof, H.W.M. - De liturgie van Pinksteren: leerschool voor de 'gewone' Heilige Geest - Vieren. *Tijdschrift voor liturgie en spiritualiteit* (2012) nr. 14-18
- Schoot, H.J.M. - In memory of Ferdinand J.A. de Grijs. Founder of the Thomas Instituut te Utrecht - *Jaarboek 2011 Thomas Instituut te Utrecht* 31 (2012) 9-10

Velde, R.A. te - Meister Eckhart over de christelijke ziel - Joke J. Hermesen (red.), Armada. Tijdschrift voor wereldliteratuur. Jrg. 18. Themanummer: Letter en Ziel. Een literair-filosofische verkenning (maart 2012) 83-88

Lectures

Geest, P.J.J. van - On Augustine's *De libero arbitrio* and *De gratia et libero arbitrio* - Two lectures at Erasmus School of Accounting and Assurance: Executive Program 'Het brein kan het niet alleen', Rotterdam, 20 January 2012

Geest, P.J.J. van - Augustinus over vrees. Willibord-Lecture - Lecture at the Seminary 'De Tiltenberg', Vogelenzang 2 April 2012

Geest, P.J.J. van - Augustinus' levenskunst - Lecture at the International School of Philosophy, Leusden, 14 April 2012

Geest, P.J.J. van - Augustinus' verhouding tot de joden - Lecture at the symposium of the Hieronymus Foundation on the occasion of the farewell lecture of prof. dr. A. Bodar, Utrecht, 27 April 2012

Geest, P.J.J. van - Coercion as a Signal for Dialogue? Augustine and the Donatists - Lecture at the International Donatist Studies Symposium, Louvain, 17 May 2012

Geest, P.J.J. van - Direct en Indirect vrouwelijk leiderschap in de eerste eeuwen: kansen en gevaren - Lecture during ESAA Erasmus Executive Programs at Erasmus Universiteit Rotterdam, 1 November 2012

Geest, P.J.J. van - 'Hij onderwees anderen wat hij zelf zou doen en deed wat hij had onderwezen'. Over Augustinus - Lecture at the farewell symposium for Kees Boele, member of the board of Wageningen University, Ede, 21 November 2012

- Geest, P.J.J. van - Het verstandshuwelijk van Gabriel Biel en de Moderne Devotie - Lecture during the expert meeting 'In de ogen van anderen. De Moderne devotie in Duitsland en de Nederlanden: beïnvloeding en toe-eigening', of the interfaculty studygroup 'Culture, Religion, Memory', Radboud University, Nijmegen, 30 November 2012
- Goris, H.J.M.J. - Gods voorzienigheid. Een actuele vraag - Lecture at the Day of Studies 'Gods zorg voor de wereld' of the Augustinian Institute, Utrecht, 27 January 2012
- Goris, H.J.M.J. - Bijnadoodervaringen: medisch bewijs voor een onsterfelijke ziel? - Lecture at the Tilburg University Day of Studies 'Hersenen en Geloof', Tilburg, 1 June 2012
- Goris, H.J.M.J. - *Contra Pontificios*: de controverse van de *Synopsis Purioris Theologiae* (1625) met roomse theologen - Lecture at the seminar 'Synergie en synopsis. De winst van interdisciplinaire samenwerking in het project *Synopsis Purioris Theologiae* (1625)' of the Netherlands School for Advanced Studies in Theology and Religion (NOSTER), Kampen, 28 November 2012
- Goris, H.J.M.J. - *Verbum* in Thomas Aquinas - Lecture at the conference 'Thomas Problematicus' of the Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Freiburg i.Brsg, 16 June 2012
- Hoogland, M.R. - Thomas de prediker *herontdekt* - Lecture at the day of studies of the Thomas Instituut te Utrecht (Tilburg University), Utrecht, 27 January 2012
- Rikhof, H.W.M. - Psalm 51 - Lecture at the Study day of the Ariëns Instituut, Utrecht, 24 March 2012
- Rikhof, H.W.M. - De heilige kerk? - Lecture at the 'Logos congress', Louvain, 7 May 2012
- Rikhof, H.W.M. - De geloofsbelijdenis - Lecture for the Chapter of the Order of the Holy Sepulchre, Dijnselburg, 7 June 2011

- Rikhof, H.W.M. - De weerbarstigheid van onze geloofsbelijdenis. Een bijdrage aan het jaar van het geloof - Lecture for a group of young monks, Bocholt, 18 July 2012
- Rikhof, H.W.M. - Inleiding tot het Jaar van het Geloof - Lecture for the committee of priests of the Order of the Holy Sepulchre, Den Bosch, 30 August 2012
- Rikhof, H.W.M. - De dogmatische constitutie *Lumen Gentium* - Lecture at the symposium 'Vijftig Jaar Vaticanum II', Utrecht, 12 October 2012
- Rikhof, H.W.M. - De geloofsbelijdenis - Lecture for the Willibrordsociety, Nijmegen, 1 November 2012
- Rikhof, H.W.M. - Wat is een concilie, wat voor concilie is het Tweede Vaticaans Concilie geweest? / De constitutie *Sacrosanctum Concilium* / De dogmatische constitutie *Lumen Gentium* - Three lectures concerning Vatican II, H. Landstichting, 8-28 November 2012
- Rikhof, H.W.M. - Het Tweede Vaticaans Concilie - Lecture for Deanery Nijmegen, 21 November 2012
- Rikhof, H.W.M. - Geloof en geloofsbelijdenis: overwegingen in het kader van het Jaar van het Geloof - Lecture at Maarsen Priory, 10 November 2012
- Sarot, M. - Niet echt gebeurd maar wel waar? Een analyse van de verschillen tussen propositionele en non-propositionele benaderingen van de theologie - Lecture on the occasion of the retirement of prof.dr. A.F. Sanders, Groningen University, 22 June 2012
- Sarot, M. - Theologie: Een dwaze wetenschap? - Opening lecture of the Theological University Kampen, Kampen 3 September 2012

- Schoot, H.J.M. - Geduld, identiteit en Thomas-onderzoek - Lecture at the Research Group Christian Identity, Tilburg School of Catholic Theology, Utrecht, 13 January 2012
- Schoot, H.J.M. - Geduld. Thomas over menselijke deugden en het lijden van Christus in de preek *Germinet terra* en de preken over de geloofsbelijdenis - Lecture at the day of studies of the Thomas Instituut te Utrecht (Tilburg University), Utrecht, 27 January 2012
- Schoot, H.J.M. - Thomas van Aquino over God en het kwaad - Lecture at the farewell symposium for prof. dr. Marcel Sarot, Utrecht University, 19 September 2012
- Schoot, H.J.M. - Inleiding over het permanente diaconaat vijftig jaar na de opening van het Tweede Vaticaans Concilie - Lecture for deacons of the diocese Utrecht, 29 November 2012
- Velde, R.A. te - Jezus in de puberteit. - Lecture at the day of studies of the Thomas Instituut te Utrecht (Tilburg University), Utrecht, 27 January 2012
- Velde, R.A. te - God and Prayer in Modern Culture - Lecture at the Aquinas Seminar, Blackfriars, Oxford, 2-3 March 2012