

Actuele hermeneutische aspecten van de soteriologie van Thomas van Aquino

Schoot, H.J.M.

Published in:

Jaarboek Thomas-Instituut te Utrecht

Document version:

Peer reviewed version

Publication date:

2010

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Schoot, H. J. M. (2010). Actuele hermeneutische aspecten van de soteriologie van Thomas van Aquino. *Jaarboek Thomas-Instituut te Utrecht*, 29, 61-79.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

ACTUELE HERMENEUTISCHE ASPECTEN VAN DE SOTERIOLOGIE VAN THOMAS VAN AQUINO

Henk J.M. Schoot

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Ibid., 11.

⁹ Ibid., 14.

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

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

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

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

3. Soteriologie is afhankelijk van christologie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Soteriologie is afhankelijk van christologie.

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

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

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

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

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

¹⁷ Cf. *STh* III, q. 17.

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

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

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

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

Tenslotte

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

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

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