

Tilburg University

## Methoden in de katholieke systematische theologie, aan de hand van reflecties op de verrijzenis van Christus

Schoot, H.J.M.

*Published in:*  
Theologie & methode

*Publication date:*  
2012

*Document Version*  
Peer reviewed version

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Schoot, H. J. M. (2012). Methoden in de katholieke systematische theologie, aan de hand van reflecties op de verrijzenis van Christus. In A. L. H. M. van Wieringen (Ed.), *Theologie & methode* (pp. 173-207). (Theologische Perspectieven; No. 4). 2vm.

### 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.

# METHODEN IN DE KATHOLIEKE SYSTEMATISCHE THEOLOGIE aan de hand van reflecties op de verrijzenis van Christus

Henk Schoot

## 1. Inleiding

### 1.1. Systematische theologie van de eerste en de tweede orde

In deze bijdrage stel ik mij ten doel om de lezer in te leiden in de methodologie van de systematische theologie. Welke opvattingen huldigen katholieke theologen over de taak van de systematische theologie? Welke weg bewandelen zij wanneer zij de systematische theologie beoefenen? Wat zijn daarbij hun bronnen, en zijn die allemaal even belangrijk of moet daarin een gradatie worden aangebracht? Hoe verhoudt de systematische theologie zich tot de cultuur waarin zij bedreven wordt, en tot de maatschappij, en tot de andere wetenschappen? Hoe denkt de systematisch theoloog na over zijn of haar positie? Dit zijn maar een paar, en dan nog zeer algemeen geformuleerde, vragen die op dit terrein thuis horen, en die aan de orde komen in deze bijdrage.

Al deze vragen hebben met elkaar gemeen dat zij *over* de systematische theologie gaan. We noemen dat wel theologie tot de tweede macht, of theologie van de tweede orde. Het gaat niet om een systematisch-theologische reflectie op bijvoorbeeld de onderwerpen die in de christelijke geloofsbelijdenis centraal staan, zoals de Drie-ene God, Christus en de kerk. Maar het gaat om de aard van het systematisch-theologisch vragen naar die onderwerpen; we kijken nu als het ware over de schouders van de systematisch-theologen mee.

Een dergelijke theologie van de tweede orde wordt opgeroepen wanneer er diepe verschillen van inzicht ontstaan in het theologisch spreken van de eerste orde. Het uitwisselen van argumenten is niet langer voldoende, maar de discussie gaat dieper in op de vooronderstellingen, op de wetenschappen die te hulp worden geroepen, op de aard van het spreken of het argumenteren, of de dienst waarin de theoloog zich gesteld ziet, et cetera. Hoe ingrijpender de meningsverschillen of zelfs de crisis, des te omvangrijker dit type van methodische reflectie wordt. Men zou dan ook kunnen zeggen dat de methodologie van de systematische theologie een crisiswetenschap is. Over de verrijzenis van Christus zijn meningsverschillen mogelijk. Maar op het moment dat de geschiedeniswetenschap zich ontwikkelt en de bronnen voor de overtuiging dat Christus verrezen is op een historische wijze gaat onderzoeken, ontstaat de noodzaak van een discussie over het historische karakter van de uitspraak dat Christus verrezen is; wat zeg je eigenlijk, als je zegt dat Christus verrezen is? En als sommigen er vast van overtuigd zijn dat geen mens, ook Jezus Chris-

tus niet, kan verrijzen uit de doden, dan zal er discussie ontstaan over hoe je een dergelijke uitspraak kunt reduceren tot iets anders dan (ook) een feitelijke bewering; wil het wel een feitelijke bewering zijn? Ook dat vergt een reflectie van de tweede orde, een methodische reflectie.

Een dergelijke methodische reflectie kan gemakkelijk ontaarden in een oeverloze aangelegenheid, die zo abstract is dat de betekenis ervan niet, of alleen nog met grote moeite, kan worden vastgesteld. Daarom zal ik in deze bijdrage proberen om het spreken van de eerste en het spreken van de tweede orde dicht bij elkaar te houden. Ik zal straks het theologisch spreken over de verrijzenis van Christus als voorbeeld nemen, om aan de hand daarvan duidelijk te maken welke methodische problematieken zich voor kunnen doen. De verrijzenis van Christus is een onderwerp waarvan zonder twijfel kan worden gezegd dat het voor christenen een *identiteitsbepalend* onderwerp vormt. Paulus zei immers al dat zonder Christus' verrijzenis zijn verkondiging zonder inhoud en het geloof zinloos is (1 Ko 15,14).

Ik zal de verrijzenistheologie van achtereenvolgens Thomas van Aquino (1224/5-1274) en Hans Küng (1928-) bespreken, een aantal overeenkomsten en verschillen naar voren halen, en vervolgens laten zien welke kwesties van methodische aard die overeenkomsten en verschillen kunnen verhelderen. Omdat deze studie bedoeld is als een inleiding, zal ik alle methodische aandachtspunten niet zeer uitvoerig aan bod laten komen. Daarvoor verwijs ik dan naar de vermelde theologische literatuur. Er zijn echter nog twee kwesties die ik eerst moet bespreken, alvorens we met Thomas en Küng kunnen beginnen.

## **1.2. Theologie of systematische theologie?**

Het is tegenwoordig gebruikelijk dat aan een katholieke theologische faculteit de term systematische theologie wordt gebruikt als een verzamelnaam voor drie deeldisciplines: de fundamentele theologie, de dogmatische theologie en de moraaltheologie. Zoals het woord al doet vermoeden, richt de fundamentele theologie zich op de grondslagen van geloof en theologie. De dogmatische theologie buigt zich vooral over de inhoud van geloof en theologie, terwijl de moraaltheologie gaat over het menselijk handelen in het licht van het geloof.

Welnu, zowel deze onderverdeling van de systematische theologie als het onderscheid tussen systematische theologie en andere theologische disciplines, is niet van alle tijden. Zo was Thomas van Aquino *magister in sacra pagina*, waarbij de term *sacra pagina* voor de heilige Schrift wordt gebruikt, en in feite hier als synoniem wordt gebruikt met *sacra doctrina*. En de term *sacra doctrina* kan maar moeilijk vertaald worden in moderne begrippen, omdat het zowel de openbaring in de Schrift als de uitleggenschap ervan alsook het kerkelijk en theologisch spreken

over het geloof aanduidt; misschien komt het woord '(heilige) traditie' nog het meest in aanmerking voor een vertaling van *sacra doctrina*. In ieder geval, zo zouden wij nu kunnen zeggen, beoefent Thomas van Aquino zowel de exegetische als de systematische theologie; en van de systematische theologie alle disciplines: fundamentele, dogmatische en moraaltheologie, zonder ze evenwel van elkaar te onderscheiden. Ook is vaak het onderscheid bij Thomas tussen wat wij filosofie en theologie noemen moeilijk aan te brengen.

In de loop der tijden veranderen dus de opvattingen over welke disciplines binnen de theologie zouden moeten worden onderscheiden. Eén ding is echter duidelijk, en dat is dat naarmate de tijd voortschrijdt, er sprake is van een duidelijke toename van het aantal disciplines dat wordt onderscheiden. Dit hangt nauw samen met het ontstaan en de ontwikkeling van de moderne wetenschappen. De geschiedeniswetenschap heb ik al genoemd, en kerkhistorici en in zekere mate ook exegeten ontwikkelen hun methoden in samenhang met die algemene geschiedeniswetenschap. Dit geldt met name ook voor de godsdienstfilosofie, of de takken van de sociale wetenschappen die zich op godsdienst richten: godsdienstpsychologie, godsdienstsociologie, et cetera. Dit betekent vervolgens dat de theologische methodologie zich telkens en in toenemende mate voor de uitdaging gesteld ziet om zich te buigen over de vraag hoe de verschillende disciplines zich tot elkaar verhouden. Wat is het eigene van elk van de disciplines, waar vullen ze elkaar aan, en wie stelt dergelijke vragen? In de praktijk blijkt dat het vooral exegeten en in nog grotere mate systematisch theologen zijn die vragen stellen over het *geheel* van de theologische disciplines. Dat laat zich goed verklaren. Enerzijds uit de omstandigheid dat de heilige Schrift, bijvoorbeeld door het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), wordt gezien als de ziel van alle theologiebeoefening (zie het decreet over de priesteropleiding *Optatam totius*). Anderzijds uit de omstandigheid dat het tot de eigen taak van een onderdeel van de systematische theologie, namelijk de fundamentele theologie behoort, om na te denken over de grondslagen, niet alleen van de systematische theologie, maar van de theologie als zodanig; welke bronnen hanteert zij, wat is daarbij de relatie tussen openbaring en rede, wat is de verhouding tussen Schrift en Traditie, wat is de taak van concilies en leergezag, et cetera.

De systematische theologie spreekt dus ten dele over zichzelf, ten dele over de theologie als zodanig. Daarmee overschrijdt een inleiding in de methodologie van de systematische theologie per definitie de grenzen van de systematische theologie. Al was het maar omdat de fijnere moderne onderscheidingen in een vroegere periode niet werden gemaakt. Al was het maar omdat een evolutie in het denken over de taakopvatting en de inrichting van de theologiebeoefening als zodanig juist ook tot dit ter-

rein behoort.

### 1.3. Methodologie is geen neutrale wetenschap

Vreemd genoeg denken veel mensen dat methodologie een neutrale discipline is. Dat is vreemd, juist ook tegen de zo-even vermelde achtergrond dat precies op methodisch terrein verschillen van inzicht bespreekbaar worden gemaakt. Als methodologie inderdaad crisiswetenschap is, dan wordt ze ook getekend door de verschillen van inzicht. Misschien hangt de verkeerde verwachting van neutraliteit aan de andere kant wel juist samen met de toekenning van een soort scheidsrechtersfunctie aan de methodologie. Een methodische reflectie kan duidelijk maken waar de reden ligt voor fundamentele verschillen van inzicht, en kan bijdragen aan de oplossing van eventuele conflicten. Een klassiek voorbeeld van deze ambitie is gelegen in de inspanningen van de theoloog Bernard Lonergan. Zijn studie *The Way to Nicea* stelt met kracht van argumenten vast dat het vooral verschillen van inzicht van metafysische aard zijn, die de verschillende posities ten aanzien van de triniteits-theologie, in de tijd voorafgaande aan de trinitaire dogma's van Nicea en Constantinopel in de 4<sup>e</sup> eeuw, verklaren én kunnen overwinnen.<sup>1</sup> Later heeft Lonergan zijn inzichten verder uitgewerkt in de klassieke studie *Method in Theology*.<sup>2</sup> We zullen hierop nog terugkomen.

Een van de meest sprekende voorbeelden van de samenhang tussen crisis en methodologie is wel de tijd na de Reformatie. Maarten Luther formuleerde immers als methodisch beginsel zijn *sola scriptura*: alleen de Schrift bepaalt wat in ons geloof als waar en onwaar mag gelden. Het beginsel is gericht tegen de wijze waarop de kerk in de loop der tijden de Schrift heeft uitgelegd en in de praktijk gebracht. In de katholieke reactie op de Reformatie speelt de Spaanse theoloog en dominicaan Melchior Cano (1509-1560) een belangrijke rol, door zijn theorie van de *loci theologici* te ontwikkelen. Deze theorie identificeert de plaatsen of bronnen van de theologie en classificeert en rangschikt ze: Schrift, Traditie, concilies, kerk, kerkvaders, de scholastieke theologen, de natuurlijke rede, filosofen, rechtsgeleerden en de geschiedenis.<sup>3</sup> In de praktijk van de theologiebeoefening tot op dat moment was het niet nodig geweest om hier scherpe distincties en rangordes aan te brengen, anders dan bijvoorbeeld tussen de *auctoritas* van de Schrift, de Traditie, de voorchristelijke filo-

---

<sup>1</sup> LONERGAN (1976). Het gaat hier om een Engelse vertaling van een eerder Latijns collegedictaat van Lonergan, voor colleges aan de Gregoriana te Rome.

<sup>2</sup> LONERGAN (1972).

<sup>3</sup> Het tractaat *de locis theologicis* is traditioneel een onderdeel van de fundamentele theologie, samen met traktaten over de ware godsdienst, over de inspiratie van de Schrift, over de Kerk, en over Christus als van God gezondene. Methodologie is daarmee en fundamenteel-theologisch onderwerp.

sofen en de meer recente theologen en rechtsgeleerden. De voorstellen van Cano gelden als richtinggevend voor de katholieke theologie van latere eeuwen. En dan vooral voor haar debat met het protestantisme over de vraag welk gezag aan de traditie (kerk, concilies, kerkvaders) moet worden toegekend. Al vóór de Reformatie discussieerden theologen over bijvoorbeeld plaats en functie van het kerkelijk leergezag, maar die discussies kregen pas hun scherpte en diepgang door de crisis die de Reformatie teweegbracht.<sup>4</sup>

Deze achtergrond van de meer moderne uiteenzettingen over de bronnen van de theologiebeoefening maakt eens te meer duidelijk dat methodologie geen neutrale wetenschap is. Integendeel, in de methodologie worden fundamentele keuzes gemaakt, die verstrekkende gevolgen hebben voor de inhoud van de systematische theologie, met name voor de dogmatische en de moraaltheologie. Ook daarom kunnen methodologische overwegingen een rol spelen wanneer de theologie van concrete theologen door de Congregatie van de Geloofsleer wordt onderzocht. Enkele jaren geleden gold dit voor het werk van de bevrijdingstheoloog Jon Sobrino (1938-). In de notificatie die de Congregatie naar aanleiding van twee van diens christologische studies uitbracht, en waarin de Congregatie wijst op “notable discrepancies with the faith of the Church”, wordt als eerste punt juist de methodologie van Sobrino genoemd.<sup>5</sup> Het zijn de methodologische vooronderstellingen die verklaren waarom Sobrino in de fout gaat bij de goddelijkheid van Christus, de menswording van de Zoon van God, het Koninkrijk van God, het zelfbewustzijn van Jezus en de heilswaarde van de dood van Jezus. Die vooronderstellingen betreffen de keuze voor de ‘kerk van de armen’ als primaire setting en context voor de christologie. De congregatie stelt hier tegenover, dat aan de ‘kerk van de armen’ de plaats wordt toegekend die toekomt aan het geloof van de kerk. Het spreken van de Schrift krijgt onvoldoende aandacht, en de geschiedenis van de eerste concilies van de kerk die richtinggevende en normatieve dogmatische uitspraken hebben gedaan, wordt als negatief en dubbelzinnig voorgesteld. Het is niet de verzameling armen van hier en nu, maar de gelovige kerk in haar transtemporele karakter die het subject van het geloof is. Er staat met deze tegenstelling

---

<sup>4</sup> Zie voor een hedendaagse variant op Cano WICKS (2009), een uitwerking van het eerdere Wicks (1994). Zoals de titel aangeeft beperk ik me in deze bijdrage tot de katholieke theologie, die ik in de hedendaagse vorm overigens opvat als wezenlijk oecumenisch van aard. Een recente studie van een protestantse theoloog is te vinden bij REELING BROUWER (2009).

<sup>5</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, “Notification on the works of Father Jon Sobrino s.j.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) and *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999)”, 26 November 2006. Zie: [www.doctrinafidei.va](http://www.doctrinafidei.va).

tussen fundamentele uitgangsposities veel op het spel. Is Jezus de Zoon van God? Worden wij gered in zijn lijden, sterven en verrijzen? De theoloog dient, aldus de Congregatie, zijn theologiebeoefening in gehoorzaamheid in te richten; gehoorzaamheid in de zin van gehoor geven aan de waarheid die door God zelf is geopenbaard in de Schrift en door de kerk wordt doorgegeven. “Only starting from ecclesial faith, in communion with the Magisterium, can the theologian acquire a deeper understanding of the Word of God contained in Scripture and transmitted by the living Tradition of the Church” (conclusion, point 11).

De notificatie is geen zelfstandige uiteenzetting van de opvattingen van het leergezag over de roeping van de theoloog en de methode die hij of zij moet hanteren, wil er sprake zijn van authentieke katholieke theologiebeoefening. Zo roept de afwijzing van de ‘kerk van de armen’ als normerende context voor theologiebeoefening de vraag op welke plaats men zou kunnen toekennen aan de zogenaamde *sensus fidelium* of *sensus fidei*, het geloofsgevoelen van de gelovigen.<sup>6</sup> Een recente en afgewogen voorstelling van deze en andere onderwerpen op het terrein van de theologische methodologie, kan men vinden in het document van de Internationale Theologische Commissie, getiteld “Theologie vandaag: Perspectieven, principes en criteria”.<sup>7</sup> Dit document probeert de vraag te beantwoorden “wat de kenmerken zijn van de katholieke theologie en wat haar, in al haar veelvormigheid, een klaar zelfbesef geeft in haar contacten met de wereld van tegenwoordig” (nr. 1). Het document is ingedeeld in drie paragrafen, die gaan over “Het Woord van God beluisteren”, over “In de gemeenschap van de kerk verblijven”, en ten slotte over “Rekening afleggen van Gods waarheid”. Aan Gods Woord, hier verstaan als de persoon van Christus, komt het primaat toe, en het geloof is het antwoord op dat Woord, dat de theologie in geloof probeert te begrijpen. Verblijvend in de gemeenschap van de kerk, kent de theologie de Schrift als haar ziel, wordt zij beoefend in trouw aan de apostolische traditie, met aandacht voor de *sensus fidelium* en in verantwoordelijkheid het kerkelijk leergezag volgend. De dialoog met de wereld en tussen de godsdiensten en de noodzaak om de tekenen van de tijd te onderkennen krijgen uitvoerig aandacht. Het derde en laatste hoofdstuk is misschien wel het meest interessante, omdat de Commissie hier ingaat op de ver-

---

<sup>6</sup> Zie voor dit onderwerp bijvoorbeeld: Beinert (1995) § 4.5 *Der Glaubenssinn der Gläubigen*; BURKHARD (2005); BURKHARD (2006).

<sup>7</sup> INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE (2012). In dit document kunnen de belangrijkste recente documenten van de Kerk over de theologische methodologie en de roeping van de theoloog gevonden worden, zoals de constituties *Dei Verbum* (Vaticanium II) en *Dei Filius* (Vaticanium I), de encycliek *Fides et Ratio* (1998), de Instructie over de kerkelijke roeping van de theoloog *Donum Veritatis* (1990) en de apostolische postsynodale exhortatie *Verbum Domini* (2010).

houding tussen Gods waarheid en de rationaliteit van de theologie, erkent dat er binnen de ene theologie sprake is van een veelvoud van methoden en disciplines en eindigt met een benadrukking van de theologie als zoektocht naar wijsheid, als heilig en heiligend (“theologiebeoefening reinigt dus geest en hart van de theoloog”, nr. 93) en gericht op God die het menselijk verstand overstijgt: “Bij al haar inspanningen (...) is zij wezenlijk doxologisch, gekenmerkt door lofprijzing en dankzegging” (nr. 100).<sup>8</sup>

Methodologie is dus een theologische discipline die te situeren is in het spreken van de tweede orde, het spreken óver de theologie.<sup>9</sup> Het kan voornamelijk gaan over de systematische theologie, maar ook over de theologie als zodanig. En theologische methodologie is bepaald geen neutrale tak van wetenschap, integendeel, in de methodologie worden fundamentele keuzen gemaakt die in belangrijke mate de inhoudelijkheid van theologische inzichten richt. Daarmee rond ik de inleidende bespreking af, en ga ik over naar twee theologen uit onderscheiden tijdperken die nadenken over de verrijzenis van Christus, Thomas van Aquino en Hans Küng, om aan de hand van de verschillen en overeenkomsten tussen hun inzichten methodologische gezichtspunten op het spoor te komen. Van elk van beide theologen bespreek ik met opzet twee soorten geschriften, namelijk een uitleg van de geloofsbelijdenis en een door-denking van de verrijzenis binnen een meer systematisch-theologische context, waardoor zowel hun onderscheiden inzichten als de ambachtelijkheid van hun theologiebeoefening in beeld komen.

---

<sup>8</sup> Er bestaat een direct verband tussen theologische methodologie en de inrichting van de theologische studie. De wijze waarop die studie wordt ingericht wordt in hoge mate bepaald door de fundamentele keuzes die de methodologie onderscheidt. Hebben we te maken met religiewetenschappen, met kerkelijke theologie of met theologie in dienst van een ambtsopleiding? Is het geloof van de kerk uitgangspunt van de studie of één van de mogelijke gezichtspunten? Welke vakken en welke onderwerpen mogen niet ontbreken? Wat is de relatie met andere wetenschappen, wat is de relatie met de kerk, hoe wordt academische vrijheid verstaan? Een goed voorbeeld van een concrete afweging van al deze en andere vragen biedt de – straks nog te bespreken – principiële verklaring van de eerste decaan van de Faculteit Katholieke Theologie, A.J. Denaux, in: DENAUX (2006). Zie ook: SAROT (2006) en de discussies in *Tijdschrift voor Theologie* (2005-2006).

<sup>9</sup> LONERGAN (1972) 133 spreekt van het onderscheid tussen *oratio obliqua* en *oratio recta* dat hierop lijkt, maar niet hetzelfde is. Indirecte rede is bijvoorbeeld het spreken over de gegevens, de interpretatie, de geschiedenis of de verschillen van inzicht van en in de Triniteitstheologie. Directe rede (fundamenteel, leerstellig, systematisch of catechetisch) theologisch spreken over de Drie-eenheid. Hier schijnt het oudere onderscheid tussen *theologia positiva*, gericht op de gegevens, en *theologia speculativa*, gericht op de doordenking en presentatie, doorheen. Wanneer Schillebeeckx en Küng het breed gerecipieerde onderscheid tussen traditie en situatie maken, bouwen ze hierop voort, zie beneden.



## 2.1. Thomas van Aquino preekt over de verrijzenis van Christus in de geloofsbelijdenis

In de vastentijd van 1273, ongeveer een jaar vóór zijn dood, houdt Thomas van Aquino in Napels een serie preken over de geloofsbelijdenis. Hij doet dat in het Napolitaans en voor studenten. Zijn secretaris heeft de preken genoteerd en zo voor de vergetelheid bewaard.<sup>10</sup> In deze preken komt Thomas dus ook te spreken over de verrijzenis van Christus.

Er zijn eigenlijk drie onderwerpen die Thomas bij dit geloofsartikel ter sprake brengt. Eerst geeft hij aan waarom het voor de mens nodig is om te geloven in de verrijzenis van Christus. Vervolgens noemt hij vier redenen waarom de verrijzenis van Christus anders is dan die van anderen over wier opstanding in de Schrift gesproken wordt. En ten slotte noemt Thomas vier dingen die wij mensen hieruit kunnen leren voor ons eigen leven.

Thomas plaatst zijn preek in het teken van het vermijden van de zonde. Om de zonde te vermijden, moet de mens de heerlijkheid van God kennen, maar ook de straf van de hel. Tegen die achtergrond moeten de menswording en de verrijzenis worden gezien. Want door de menswording daalt de Mensenzoon neer uit de hemel, en door de verrijzenis staat de Mensenzoon op uit het dodenrijk. En zo leert hij ons tegelijkertijd zowel over God als over de dood, de hemel en de hel.

Thomas bouwt hier voort op zijn uiteenzetting over de nederdaling ter helle, dat tot hetzelfde geloofsartikel behoort. Voor hem bestaat de dood uit de scheiding van lichaam en ziel, waarbij het lichaam in het graf terecht komt en de ziel in het dodenrijk. De straf die de ziel in het dodenrijk ondergaat, zo zegt Thomas, bestaat uit het ontbreken van de *visio Dei*, de aanschouwing van God. Maar nooit is iemand teruggekeerd uit de hel om te vertellen hoe het daar is, behalve Christus in zijn verrijzenis. Daarom moeten wij in zijn verrijzenis geloven.

Vervolgens geeft Thomas aan wat de eigenheid van de verrijzenis van Christus is, wanneer je die vergelijkt met het opnieuw tot leven komen van Lazarus (Joh 11:1-44) of het dochtertje van Jaïrus (Mc 5:21-43; Lc 8:40-55). De verrijzenis van Christus is anders, omdat Christus op eigen kracht opstaat en niet op de kracht of het gebed van een ander. Zijn ziel en lichaam waren in de dood van elkaar gescheiden, maar de goddelijkheid van het Woord raakte nooit gescheiden van ziel of lichaam. Het is uit eigen kracht dat Christus zijn leven gegeven heeft, niet gedwongen of uit zwakheid. En als er in de Schrift gezegd wordt dat God hem heeft opgewekt, bijvoorbeeld in Hand 2:32, dan is dat hiermee niet in tegen-

---

<sup>10</sup> AYO (1988) 88-93. Een Nederlandse vertaling door het Thomas Instituut te Utrecht en De Tiltenberg is in voorbereiding.

spraak, omdat de Vader en de Zoon die ene kracht met elkaar delen. Het tweede verschil is dat Lazarus en de anderen terugkeren naar hun aardse leven, terwijl Jezus opgewekt wordt tot een heerlijk en onvergankelijk leven. De oorzaak is dus anders, en het leven is anders, maar ook de kracht is anders. Immers, het is door de kracht van de verrijzenis van Christus dat allen opstaan, zoals in de Schrift wordt betuigd (Mt 27:52; 1 Kor 15:20-21). En het was doorheen het lijden dat Christus de heerlijkheid betrad, en dat leert ons hoe wij het Koninkrijk der hemelen kunnen binnengaan. Ten slotte is ook de tijd anders. De verrijzenis van alle anderen wordt uitgesteld tot aan het einde der tijden, terwijl Christus al na drie dagen opstond. Drie dagen, omdat een eerdere verrijzenis vragen had doen rijzen of hij wel echt gestorven was, terwijl daarentegen een langer uitstel ertoe geleid zou hebben dat de apostelen hun geloof verloren en dat zijn lijden zinloos was. De verrijzenis van Christus heeft ons heil ten doel, zegt Thomas, en in dat licht moeten die drie dagen worden gezien.

Zonder omhaal van woorden schetst Thomas hier zijn antwoord op een aantal nog steeds zeer fundamentele theologische vragen. Wat is de relatie tussen de Vader en de Zoon als het om de verrijzenis gaat? Heeft het zin om onderscheid te maken tussen opwekking en opstanding, bijvoorbeeld? Maar ook: wat is het verschil tussen de verrijzenis en het weer tot leven komen van een dood lichaam? Tot welk leven staat Jezus op? En vervolgens: wat heeft de verrijzenis van Jezus met ons van doen? Wat is de relatie tussen deze verrijzenis en ons perspectief? Waarom drie dagen?

Zou Thomas in onze tijd geleefd hebben, dan zou hij nu wellicht een andere terminologie gebezigd hebben. Hij zou wellicht gesproken hebben over het eschatologische karakter van de verrijzenis van Christus, en ook over de soteriologische relevantie ervan. Hij zou het heilshistorische karakter van de drie dagen onderstreept hebben, en de samenhang van kruis met verrijzenis.

Ook moet vastgesteld worden dat, typisch voor Thomas' methode, de begripsbepaling van 'verrijzenis' op een negatieve wijze plaats vindt, door te verwijderen wat het niet is, door aan te geven waarin deze verrijzenis anders is dan die van andere mensen. Wanneer de uitdrukking 'Verrijzenis' van Christus wordt gezegd, heeft zij dus een unieke begripsinhoud, zoals dat ook geldt voor woorden die analoog van God worden gezegd.

Wanneer Thomas dan bij de toepassing op ons eigen leven aankomt, blijkt dat hij het woord opstaan, of verrijzen (*resurgere*), inderdaad herkend heeft als een metafoor. Want de metafoor – dat is 'verrijzen' of 'opstaan' immers – die op Christus van toepassing is, wordt nu opgerekt om ook op ons leven van toepassing te kunnen zijn. Wij moeten ons er-

voor inzetten om op geestelijke wijze op te staan uit de dood van de ziel die we door de zonde ondergaan, naar het leven van de gerechtigheid. Thomas volgt in dit taalgebruik de apostel Paulus (Ef 5:14: “Ontwaak, slaper, sta op uit de dood, en Christus’ licht zal over u stralen”). Naar Apoc 20:6 noemt hij dit ook de ‘eerste verrijzenis’, voorafgaand aan de tweede verrijzenis aan het einde der tijden. In hun gedrag kunnen mensen dus vooruitlopen op wat er dan zal gebeuren. Het tweede wat we van de verrijzenis van Christus kunnen leren, is dat we die verrijzenis, bedoeld is dus de geestelijke verrijzenis en meer concreet doop en boetedoening, niet moeten uitstellen tot we op ons sterfbed liggen. Misschien ben je dan wel zo zwak dat het er niet meer van komt, en je mist bovendien al het goede van het kerkelijk leven. Het derde wat we kunnen leren is dat we opstaan tot een onvergankelijk leven, dat wil zeggen een leven waarin we niet meer zullen sterven, niet meer zullen zondigen. Christus sterft niet meer, en daarom moeten wij ons zelf ook beschouwen als dood voor de zonde maar levend voor God, zoals Paulus in Rom 6:11 zegt. En ten slotte, ten vierde, staan we op tot een nieuw en heerlijk leven, waarin we alles vermijden wat eerder aanleiding tot zonde en dood was. Deze beide laatste punten verschillen niet wezenlijk van elkaar, omdat het laatste punt als het ware de positieve keerzijde vormt van het derde punt: heerlijkheid vormt de keerzijde van onvergankelijkheid; maar in beide gevallen gaat het om een leven van rechtvaardigheid, dat de ziel vernieuwt en leidt tot eeuwig leven.

## **2.2. Hans Küng schrijft over de verrijzenis van Christus in de geloofsbelijdenis**

Kiest Thomas in zijn preken om aan te sluiten bij de zondige mens die geholpen moet worden om de zonde te weerstaan door hem op te roepen zich aan te sluiten bij de geestelijke verrijzenis, Hans Küng kiest het perspectief van de moderne mens die moeite heeft om te geloven in sommige onderdelen van de geloofsbelijdenis.<sup>11</sup> Küng begint elk van de geloofsartikelen met voorstellingen uit de kunstgeschiedenis en benadrukt bij dit onderdeel hoezeer eeuwenlang de verrijzenis van Christus alleen symbolisch werd voorgesteld, door de afbeelding van een vis of een zon. Pas in de tijd van de kruistochten, zo zegt Küng – enkele uitzonderingen, zoals het Utrechts psalter, daargelaten – worden er afbeeldingen van de verrijzenis zelf geschilderd. Hij vestigt daarbij de nadrukkelijke aandacht op het altaar van Isenheim van Matthias Grünewald, dat de vreemdheid van het ‘geestelijke lichaam’ (Paulus) van de verrezen Christus tot uitdrukking brengt. Hiermee wordt de toon gezet, omdat Küng vervolgens de onnavolgbaarheid van een letterlijk opgevatte afdaling naar de on-

---

<sup>11</sup> KÜNG (1994) 101-126.

derwereld, hemelvaart en leeg graf van Christus verwoordt.<sup>12</sup>

Ik beperk mij nu tot Küngs uitleg van de verrijzenis van Christus. Daarbij roert hij verschillende onderwerpen aan, waar hij uitgesproken stellingnames kiest. Geloven in de opwekking impliceert niet noodzakelijkerwijs geloven in een leeg graf. Een leeg graf bewijst de verrijzenis niet en andersom is het geloof in het nieuwe leven bij God niet afhankelijk van een leeg graf. De verhalen uit het evangelie hebben een tekenfunctie, ze kunnen de boodschap van de opwekking verduidelijken en bevestigen, maar moeten niet als historische weergave worden opgevat. Dat zou ook moeilijk zijn, gegeven de vele onderlinge verschillen tussen de verhalen. Vervolgens bespreekt Küng de achtergrond van de gedachte van de opwekking van de doden in het joodse geloofsleven. Hij verwerpt beargumenteerd de stelling dat een dergelijk geloof onjoods zou zijn. Küng geeft dan zijn interpretatie van de verhalen over de verschijningen van Jezus. Hij duidt de ervaringen van de leerlingen als geloofservaringen, vergelijkbaar met roepingervaringen van Israëls profeten, met een innerlijk karakter, die dus niet een algemene empirische toegankelijkheid veronderstellen, maar niettemin wel degelijk ‘objectief’ genoemd kunnen worden. Küng zegt: “‘subjectieve’ psychische activiteit van de leerlingen en ‘objectief’ handelen van God sluiten elkaar geenszins uit; God kan immers ook werken via de psyche van de mens.” (p. 113). De verschijningen zetten aan tot geloofshandelen. Dat is ook precies het verschil met verhalen over andere verschijningen. Küng noemt het verhaal van een verschijning van Apollonius van Tyana na diens dood, zoals bericht door Philostratos. Het bijzondere van het opwekkingsverhaal van Christus is dat het getuigt van een ervaring waardoor een overtuiging is opgedaan die heel het leven verandert en die onvoorwaardelijk overal verkondigd moet worden, namelijk “dat via deze ene mens God beslissend heeft gesproken en gehandeld” (p. 113). Küng geeft aan dat deze opwekking als het begin van de eschatologische verlossing moet worden gezien. Niet als een “wonder van een dodenopwekking tot dit leven”, maar “als een dodenopwekking tot het hemelse, definitief veranderde leven” (p. 114). Voor Küng is ‘opwekking’ een “symboolwoord”, dat niet betrekking heeft op een openbaar feit, maar een mysterie, een geheim aanduidt, namelijk: (het nieuwe leven bij) God zelf. De opwekking is dus naar zijn overtuiging geen historische gebeurtenis, in de zin dat het met historische middelen te vatten zou zijn, maar wel een echt gebeuren. De opgewekte is dezelfde als de gestorvene, maar dan anders. Zoals een

---

<sup>12</sup> Küngs pleidooi voor een symbolische opvatting van de nederdaling ter helle, namelijk als ‘symbool voor de heilsmogelijkheid ook van de vóórchristelijke en nietchristelijke mensheid’, komt overigens dicht in de buurt van de interpretatie van Thomas, die wijst op de vrienden van Christus die hij uit de hel bevrijdt; daartoe behoren allen die besneden zijn en geen doodzonde hebben begaan, volgens Thomas.

vlinder dezelfde is als de rups, maar dan anders. Voor dit nieuwe leven heeft God de lichamelijke resten van het aardse bestaan van Jezus niet meer nodig, zo zegt Küng.

Na een paragraaf waarin het thema van reïncarnatie wordt besproken, eindigt Küng met een uiteenzetting waarom de opwekking van Jezus een radicalisering van het Godsgeloof betekent. God is de God van het begin, maar ook de God van de voltooiing, de God die de dood overwint. Het betekent ook een omvorming van de inhoud van de titel messias, die niets heldhaftigs of koninklijks meer heeft, maar nu een ‘geweldloze, weerloze, miskende, vervolgte, verraden en tenslotte zelfs lijdende en stervende messias’ aanduidt. Deze overwegingen lopen uit op een reflectie over de verhouding tussen christenen en joden, juist ook gegeven deze veranderende inhoud van de messias-titel. Küng stelt dat joden en christenen samen wachten, waarbij Christus voor de christenen de beloofde messias is, maar voor beide de verlossing en voleinding nog moeten komen. Voor christenen in het besef dat de verlossing zich nu al aandient, maar zeker ook zonder enig triomfalisme en zonder de gedachte dat het een boodschap tegen de joden zou inhouden: “De opwekking van Jezus behoort stellig tot de nooit op te geven basissubstantie van het christelijk geloof. Ze mag echter niet anti-joods-fundamentalistisch misverstaan worden” ( p. 126).

### **2.3. Thomas van Aquino theologiseert over de verrijzenis van Christus in de *Summa Theologiae***

De weergegeven teksten van Thomas en Küng zijn teksten van theologen, dat is zeker, maar daarmee nog geen theologische teksten. De teksten zijn eerder te karakteriseren als catechetisch van aard. Ze zijn niet gericht op vakgenoten of in de theologie ontwikkelde hoorders of lezers, maar op een algemeen publiek. Maar natuurlijk kunnen ze wel geacht worden een samenvatting te geven van opvattingen die de auteurs elders met meer diepgang en finesse hebben onderzocht en uiteengezet.

In het geval van Thomas kan een frappante vergelijking gemaakt worden met de quaestiones 53 tot en met 56 van het derde deel van de *Summa Theologiae*. De onderwerpen van de vier kwesties zijn achtereenvolgens de verrijzenis, de hemelvaart, de zitting aan de rechterhand van de Vader en de rechterlijke macht van de verrezen Heer. De overeenkomst met de geloofsbelijdenis is frappant, reden waarom we kunnen stellen dat zelfs Thomas’ behandeling van de verrijzenis van Christus in de *Summa* een belijdeniskader kent, naast het meer algemene heilshistorische kader dat zich richt op “hetgeen de mensgeworden Zoon van God in de met hem verenigde menselijke natuur heeft gedaan of geleden” (STh III 27 prol). Dat laatstgenoemde meer historische kader kent voor Thomas vier onderdelen: de intocht in de wereld, de doortocht door de wereld, de uit-

tocht uit de wereld en de verhoging na dit leven. De verhoging, de *exaltatio*, vormt het woord waaronder het geheel van verrijzenis, hemelvaart en zitting aan de rechterhand van de Vader benaderd wordt.

Als we spreken over het derde deel van de *Summa Theologiae*, dan spreken we over de laatste tekst die Thomas gedichteerd heeft in zijn leven. Daar gaat echter een hele ontwikkeling aan vooraf, aan het begin waarvan Thomas' commentaar op de *Sententiën* van Petrus Lombardus staat. Ook dit commentaar is voor ons onderwerp frappant, en wel in historische zin. Thomas is namelijk één van de eersten, zo niet de eerste, die het nodig acht om in zijn commentaar ook kwesties over de verrijzenis van Christus op te nemen, waar Petrus Lombardus zelf dat niet had gedaan. Zijn geordende overzicht van de belangrijkste geloofsuitspraken en theologische inzichten uit het eerste millennium van de kerk bevat geen inzichten over de verrijzenis van Christus. Dat duidt er niet op dat voor de theologen uit die tijd de verrijzenis, zoals Paulus suggereert, niet het onderwerp zou zijn waardoor ons geloof staat of valt (1 Kor 15:14). Maar op wat dan wel? Men kan op twee omstandigheden wijzen. Op de eerste plaats wordt het doordenken van het geloof in Christus al snel een doordiening waarin de menswording centraal staat. Dit is het gevolg van de tegenstellingen omtrent de vraag of Christus wel een echt fysiek lichaam heeft (docetisme) en of het heil van de mensen een louter geestelijke aangelegenheid is (gnosis). De ware verrijzenis van Christus, naar ziel én lichaam, veronderstelt eerdere beslissingen omtrent de ware aard van de menswording. Wie geen echt lichaam heeft, kan hiermee ook niet opstaan. Hier staat dus de ware menselijkheid van Christus op het spel, en daarmee het heil waarop de mensen mogen hopen. Dat leidt tot de tweede omstandigheid. Thomas is niet alleen de eerste die in zijn commentaar over de verrijzenis theologiseert, hij is ook één van de eersten die een historisch kader adopteert voor zijn bespreking van het leven en sterven van Jezus. Zijn *sermo de Christo*, 'spreken over Christus', valt uiteen in twee delen, waarbij het eerste is gericht op de persoon van Christus (de hypostatische of persoonlijke vereniging van de goddelijke en de menselijke natuur en alles wat daarmee samenhangt), en het tweede de *mysteria vitae et passionis* behandelt, waaronder dus ook de verhoging van Christus valt. Alles staat in het teken van Christus als weg voor ons naar God, Christus die kwam om het volk van zijn zonden te redden en terug te voeren naar het vaderhuis.

Welke vragen en onderwerpen roert Thomas aan, wanneer hij theologiseert over de verrijzenis van Christus? Kwestie 53 gaat over de verrijzenis zelf en wil weten wat de betekenis van Christus' verrijzenis is, waarom dat op de derde dag gebeurde, of hij de eerste mens was die opgewekt werd, en wie die opwekking teweeg heeft gebracht. Of anders gezegd: Thomas stelt de soteriologische relevantie van de verrijzenis aan

de orde, zijn positie in de heilsgeschiedenis, zijn eschatologische karakter en zijn grondstructuur bezien vanuit de Triniteit en de tweenaaturrenleer. Vervolgens wordt er een kwestie gewijd aan de doordenking van de aard van het verrezen lichaam van Christus. Thomas loopt hier vooruit op opvattingen die hij uitvoeriger zou hebben verwoord bij het onderwerp van de algemene opstanding der doden, maar waar hij niet aan toe gekomen is in de *Summa*. Dan volgt de meest uitvoerige kwestie, die verschillende vragen stelt over de verschijningsverhalen (waarom niet aan allen verschenen, waarom zagen de leerlingen de verrijzenis zelf niet en de hemelvaart wel, waarom was Jezus maar zo af en toe bij de leerlingen, welke bewijzen gaf Jezus van zijn verrijzenis, etc.). De vierde en laatste vraag neemt een vraag die al in kwestie 53 aan de orde was gesteld, opnieuw op, en gaat nu uitvoeriger in op de wijze waarop de verrijzenis van Christus verbonden is met de algemene opstanding der doden.

De kwesties rond de verhoging van Christus ronden voor Thomas zijn *sermo de Christo* af. Hij vervolgt niet met een groter geheel van vragen over de kerk, maar met een, overigens onafgemaakt gebleven, ‘traktaat’ over de sacramenten. Daarna was zijn eschatologie gepland.

#### **2.4 Hans Küng theologiseert over de verrijzenis van Christus in *Ewiges Leben***

Ook voor Hans Küng geldt dat hij elders op een meer uitvoerige wijze echt theologiseert over de verrijzenis van Christus. Hij doet dat in een boek dat, zoals de titel al aangeeft, het eeuwig leven als onderwerp heeft. Het letterlijke kernhoofdstuk van dit boek, het vijfde van de negen, bevat een studie over de verrijzenis van Christus vanuit de veronderstelling dat als Christus de eerste is die ontslapen is uit de doden, dit direct relevant is voor de gedachte van een eeuwig leven en een algemene opstanding der doden.<sup>13</sup>

Het hoofdstuk heet “Moeilijkheden met de opwekking van Christus”, en die titel is in minstens twee opzichten veelzeggend. Allereerst benadrukt Küng opnieuw, wat hij ook in zijn boekje over het credo doet, hoezeer het verrijzenisgeloof alleen maar kan blijven bestaan wanneer gelovigen niet gevraagd wordt om hun verstand thuis te laten. De tijd is voorbij dat gelovigen zich louter moeten toevertrouwen aan wat hen met gezag te geloven wordt voorgehouden. De theologie zal zich in dit geval ervoor moeten inzetten een indirecte verificatie van het geloof in de verrijzenis tot stand te brengen. De theologie doet dat door de inhoud van het geloof in de verrijzenis van Christus te leggen naast menselijke ervaringen van dood ín het menselijk leven, namelijk ervaringen van uitbuiting en on-

---

<sup>13</sup> KÜNG (1982) 127-154.

derdrukking. Het verrijzenisgeloof is niet iets wat zomaar op grond van gezag of openbaring beweerd moet worden, maar iets wat door ervaringen plausibel gemaakt moet worden. Het moet communiceerbaar zijn, in staat tot dialoog, tot gesprek over dood en leven. Dit zegt Küng in zijn algemeenheid over het geloof in het eeuwig leven, en het verrijzenisgeloof is daarvan het fundament.

Het tweede punt waardoor de titel “Moeilijkheden met de opwekking van Christus” veelzeggend genoemd kan worden, is de keuze die Küng ook hier maakt om niet over verrijzenis maar over opwekking van Christus te spreken. Een bespreking van de desbetreffende Griekse termen uit het Nieuwe Testament leidt hem tot die voorkeur, waarin tot uiting komt dat het om goddelijk handelen gaat. De Vader doet de Zoon opstaan, het is niet de Zoon die zelf opstaat. Küng houdt zijn kennelijke opvatting over de persoon van Christus die hiermee gemoeid zijn – niet in staat tot goddelijk handelen? – echter impliciet.

De benadering die Küng kiest is overwegend historisch van aard. De vragen van zijn tijdgenoten die hij wil honoreren zijn enerzijds veelal historische vragen en anderzijds ook vragen die kennelijk met een overweging van historische omstandigheden beantwoord kunnen worden. Er zijn namelijk veel vragen van mensen van tegenwoordig die in beginsel geen vragen naar een historische samenhang zijn. Zo geldt dat bijvoorbeeld voor de vraag naar gerechtigheid en voor de vraag naar leven na de dood, ook in samenhang met elkaar. Maar Küng gaat er vanuit dat een historisch plausibele interpretatie van de dood en het mogelijke nieuwe leven van Jezus de kern van een antwoord op die existentiële vragen kan vormen. Zo zet hij dit hoofdstuk ook op. Hij wil naar de feiten kijken, zonder het vooroordeel van het geloof (of het ongeloof). Voor Küng betekent dat dat hij de echte, gruwelijke dood van Jezus als ontwijfelbaar uitgangspunt neemt, aansluiting zoekt bij de oervragen van het onderzoek naar de historische Jezus en alleen van opwekking en niet van een eigenmachtige verrijzenis van Jezus wil spreken. Niet alleen het persoonlijke geloof in Christus hangt af van een plausibele historische interpretatie van diens sterven, maar ook kan zo een antwoord gegeven worden op het historische raadsel van het ontstaan van het christendom.

Een belangrijke leidraad die Küng daarbij hanteert, is het zorgvuldig selecteren en waarderen van zijn bronnen. Hij benadrukt dat er latere niet-canonieke bronnen bestaan, die de opwekking zelf beschrijven. Maar behalve dat die beschrijvingen een hoog fantastisch gehalte hebben, gaan ze een grens over die de canonieke evangelies juist wel respecteren: niemand was bij de opwekking zelf aanwezig. Er zijn alleen maar getuigenissen en verhalen van er na, aan het lege graf, onder de leerlingen, en over verschijningen.

Het waarderen van de bronnen houdt ook in dat ze niet als historische,



neutrale berichten beschouwd worden, maar als getuigenissen, als verkondiging door hoogst geïnteresseerde en geëngageerde gelovigen. Het zijn dus geen historische, maar vooral theologische documenten. Methodisch is er geen andere weg dan door de paasboodschap heen proberen te belanden in de paasgeschiedenis. De weg die Küng kiest, leidt tot een concentratie op het meest wezenlijke van die geschiedenis. De details van de verschillende berichten lopen sterk uiteen; naarmate de berichten jonger worden, nemen de legendarische aspecten toe, en zien we ook steeds meer elementen uit de praxis van de jongste kerk op anachronistische wijze terug, zoals doop, eucharistie en vergeving van zonden. Die methode om zich te concentreren op het wezenlijke, voert Küng naar het oudste paasgetuigenis zoals dat aangetroffen wordt in 1 Kor 15. Een niet-verhalende, maar belijdende en catechismus-achtige tekst, die niet spreekt over een leeg graf en ook niet over engelen. Vooral het feit dat de tekst niet spreekt over een leeg graf, wordt door Küng aangegrepen om de strijd om dat lege graf, in onze moderne tijd, als een valse strijd aan te merken. Ons geloof hangt niet af van de vraag of het graf leeg was en een leeg graf is ook geen bewijs van ons geloof in de opwekking. Of het lichaam van Christus opnieuw tot leven is gekomen, hoort niet onlosmakelijk bij het opwekkingsgeloof. Hier komt Küng dan ook tot de belangrijke uitspraak dat naar zijn inzicht de opwekking geen historische gebeurtenis is. Hij voegt daar onmiddellijk aan toe: maar wel een werkelijke gebeurtenis. Het kán geen historische gebeurtenis zijn, omdat opwekking de ingang in Gods eeuwige leven betekent en Gods eeuwige leven niet gebonden is aan ruimte en tijd. En wat niet gebonden is aan ruimte en tijd, is empirisch noch historisch vaststelbaar. De opwekking is dan ook geen wonder, dat een natuurwet zou doorbreken en op de een of andere manier zelfs buiten het geloof om zou kunnen worden geconstateerd. Daar komt bij dat de geschiedeniswetenschap de enige werkelijkheid die voor een verklaring van de opwekking in aanmerking komt, precies uitsluit, namelijk God. Opwekken is een handelen Gods, en het handelen Gods is een transcendente aangelegenheid.

Zo tussen de regels door is te lezen hoe dit in het meer algemene streven van Küng past. Gelovigen hoeven niet meer in de opwekking als historische gebeurtenis te geloven. Het was niet het wonder der wonderen, zoals de 19<sup>e</sup>-eeuwse apologetiek het wilde hebben. De moderne gelovige is weer wat overbodige ballast kwijt.

Wie nu zou denken dat Küng zich laat meesleuren door modern subjectivisme, wordt onmiddellijk door hem bediend. Het is niet zo, zegt Küng, dat Jezus leeft, omdat zijn herinnering of zijn 'zaak' doorgaat. Het is juist andersom. Het gaat met Jezus anders dan met Eiffel of Goethe, die nog leven door wat ze nagelaten hebben. Omdat Jézus leeft, leeft zijn zaak ook nog. De opwekking is een geloofsgebeurtenis, maar niet van

het geloof van de leerlingen of van mijn geloof afhankelijk. Het is niet omdat men gelooft, dat Hij (nog) leeft, maar omdat Hij leeft, is er geloof in zijn opwekking. En zo belandt Küng dan bij het wezenlijke van de paasboodschap. Het wezenlijke is God zelf, van wie geloofd wordt dat hij in Jezus de dood heeft overwonnen. De gekruisigde leeft voor altijd bij God – als verplichting en hoop voor ons. Samen met de joden belijden de christenen dat God een trouwe God is, die het geschonken leven niet terugneemt, maar juist in de dood trouw is boven de dood uit. Voor christenen bevestigt de opstanding van Jezus de algemene opstanding, die met hem begint.

Nu hij de kern van de paasgeschiedenis en de paasboodschap heeft neergezet, wijdt Küng zich nog aan drie paragrafen, waarin hij de lichamelijke opwekking, het eeuwig leven en de betekenis van de opwekking hier en nu bespreekt.

Zijn bespreking van de lichamelijke opwekking richt Küng vooral op zijns inziens onjuiste (platoonse en cartesische) antropologische denkbeelden over de verhouding tussen lichaam en ziel. Voor een opwekking tot eeuwig leven is geen lichamelijke identiteit vóór en na de dood nodig, maar een persoonlijke identiteit. Die persoonlijke identiteit betreft de gehele mens naar zijn of haar levensgeschiedenis en naar alle betrekkingen die in die geschiedenis zijn ontstaan. Die persoon wordt voleindigd in het oneindige, het transpersonale, wanneer God alles in allen is. Küng benadrukt, wanneer hij over het eeuwig leven spreekt, dat het geen terugkeer naar het ons bekende ruimte-tijdelijke leven inhoudt. De opwekking van Lazarus is wezenlijk anders dan de opwekking van Jezus. Het is ook geen voortzetting van dit ruimte-tijdelijke leven, want het is eeuwig en kent dus geen voor en na. Het is opgenomen worden in het alles dat God is, die ruimte noch tijd kent en totaal anders is dan wat we nu kennen.

Kenmerkend voor zijn benadering, sluit Küng af met een drievoudige betekenis van het opwekkingsgeloof voor het hier en nu. Het betekent een radicalisering van ons geloof in God, die niet alleen Heer is van het leven, maar ook Heer over de dood, Heer van ons eeuwig leven. Het betekent een bevestiging van het geloof in Christus: zijn kruis, zijn levensinzet, zijn persoon wordt beaamd door God zelf. En ten derde betekent het dat wie in dat geloof staat, opgeroepen wordt om elke dag weer de dagelijkse dood in ons leven te bestrijden: de autoritaire machtsverhoudingen, de wereld waarin heren de knechten uitbuiten door zichzelf tot autoriteit, norm en waarheid te maken. Het Bijbelse opwekkingsgeloof biedt niet zozeer troost, maar heeft een kritisch-bevrijdende functie.

### **3. Analyse van de belangrijkste overeenkomsten en verschillen tussen Thomas en Küng**

In de loop van bovenstaande weergave zal het de lezer duidelijk zijn geworden dat er veel belangrijke verschillen bestaan tussen de opvattingen van beide theologen. Er zijn echter niet alleen verschillen, maar ook belangrijke overeenkomsten.

Een opmerkelijk verschil tussen Thomas en Küng is dat Thomas de kwestie van het *lege graf* in het geheel niet aanroert, terwijl hij dat vanuit de evangeliën zeker gedaan zou kunnen hebben, en dat anderzijds Küng nauwelijks aandacht besteedt aan de verhalen over de *verschijningen* van Jezus. De kwestie van het lege graf is eigenlijk pas een belangrijke kwestie geworden in de 19<sup>e</sup> eeuw. Het ontstaan van de moderne geschiedeniswetenschap en de toepassing daarvan op het leven van Jezus, brachten met zich mee dat de historische plausibiliteit van het geloof in Jezus ter discussie stond. En als ons geloof staat of valt met de verrijzenis van Christus, dan stelt zich al snel de vraag naar de historische waarheid van de verrijzenis. In de 19<sup>e</sup> eeuw, maar ook voor sommige theologen in de 20<sup>e</sup> eeuw, zoals Wolfhart Pannenberg, concentreert zich die vraag naar de historische waarheid op de vraag naar de historiciteit van het lege graf.<sup>14</sup> Het is een behoorlijk omstreden onderdeel van de theologie, zoals de bespreking van Küng al liet zien. Francis Schüssler Fiorenza geeft aan dat de verdedigers van een leeg graf eigenlijk de nogal positivistische geschiedenisopvatting van hun dialoogpartners, de geadresseerden van hun apologetiek, adopteren: historisch waar is alleen datgene wat empirisch waarneembaar en vaststelbaar is.<sup>15</sup> De verrijzenis wordt dan al snel beschouwd als een onderwerp dat niet zozeer voorwerp van geloof is, maar aan het geloof voorafgaat als een primair bewijs van het geopenbaarde karakter ervan. Thomas bespreekt de kwestie van het lege graf niet, omdat het een discussie is die pas ná zijn tijd is ontstaan, in een periode waarin de moderne geschiedeniswetenschap ontstond. Küng bespreekt die kwestie wel, maar dan om aan te geven hoezeer het een onbelangrijke kwestie is. Thomas bespreekt de verschijningen wel en Küng doet dat niet; niet omdat Küng de verschijningen onbelangrijk vindt, maar vermoedelijk omdat hij zich wil beperken tot de kern ervan, namelijk dat Christus zich als de levende heeft getoond aan de leerlingen, hoe dan ook. Misschien is dat wel een zwak punt in de verhandeling van Küng, want hij postuleert eigenlijk de kern van de verschijningsverhalen meer dan dat hij ze toegankelijk maakt voor de moderne gelovige. Maar aan de andere kant zou je ook kunnen zeggen dat hij ze toegankelijk houdt, juist omdat hij de verschillende details niet aan een historische analyse onderwerpt. Hij ontkent immers principieel de toepasbaarheid

---

<sup>14</sup> Een groot gedeelte van bijvoorbeeld PANNENBERG (1964) is aan de bespreking van het lege graf gewijd.

<sup>15</sup> FIORENZA (1984) 7.

van een dergelijke analyse op de verschijningsverhalen. Thomas lijkt zich daarentegen niet voldoende bewust van de andere werkelijkheid die de verschijningen veronderstellen. Wel stelt hij de belangrijke vraag waarom niemand de verrijzenis heeft aanschouwd, terwijl dat wel voor de hemelvaart geldt; dat verraadt dan weer wel een besef van het bijzondere karakter van het nieuwe leven van Jezus.

Dat besef komt juist ook tot uiting in een opmerkelijke overeenkomst tussen Thomas en Küng. Beiden putten zich namelijk uit in het benadrukken van het verschil tussen de opwekking van Jezus en de opwekking van het dochtertje van Jäirus of van Lazarus. Verrijzenis is *geen terugkeer naar het leven*, het lichaam van Jezus wordt niet tot leven gewekt in de zin van: gereanimeerd. Vooral Küng benadrukt dat de verrijzenis geen lichamelijke identiteit vóór en na de tijd hoeft te betekenen, terwijl Thomas zich daar niet expliciet over uitlaat. Er bestaat echter wel een uitgebreide middeleeuwse theologische speculatie over de aard van de lichamelijke verrijzenis, die door Paulus paradoxaal wordt aangeduid als een ‘geestelijk lichaam’. Met andere woorden: de afkeer van een lichamelijke reanimatie die moderne theologen, Küng daarbij inbegrepen, algemeen delen, is niet afhankelijk van, of ingegeven door, een eventuele moderne hermeneutische problematiek. Toch is met deze gedeelde opvatting wel een belangrijk onderscheid tussen Küng en Thomas verbonden. Thomas benadrukt immers hoezeer Christus degene is die opstaat uit eigen kracht, anders dan Lazarus bijvoorbeeld, terwijl Küng precies het tegendeel onderstreept. Voor Küng is het absoluut nodig om niet te spreken over opstanding of verrijzenis, maar om te spreken over opwekking, om zo het goddelijke karakter van het opwekkende handelen uit te laten komen. Kennelijk is het voor Küng uitgesloten om dat handelen aan de persoon van Christus toe te kennen, en betekent zijn inzet bij de vragen van het historisch Jezus-onderzoek dat hij zijn spreken over Christus wil laten regeren door – inderdaad – een radicaal niet-gelovig uitgangspunt te kiezen. Zijn benadering is daarmee een vorm die thuishoort in de zogenaamde ‘christologie van beneden’, die de aardse (vanuit het geloof bezien) of historische (vanuit de geschiedeniswetenschap bezien) Jezus als beginpunt van reflectie kiest. Thomas heeft een andere positie. Hij vernieuwt de ‘christologie’ door als een van de eersten de geschiedenis van het leven van Jezus nadrukkelijk in de belangstelling te plaatsen, maar neemt niettemin zijn uitgangspunt in de incarnatie, de menswording van het Woord van God. Daarmee beantwoordt hij aan het profiel van een ‘christologie van boven’, zoals dat in de moderne tijd geanalyseerd is. Voor die moderne tijd is het niet goed voorstelbaar dat je je uitgangspunt kiest in een geloofsovertuiging en je niet concentreert op de geloofwaardigheid van het geloof. Voor die moderne tijd is het aan de

andere kant moeilijk om te bedenken dat ook in een dergelijke christologie van boven de nadruk ligt op het menselijke karakter van Jezus. Immers, de meeste vragen richten zich in deze benadering op de echte lichamelijke van Jezus, versus het docetisme en de gnostiek. Hier ligt waarschijnlijk ook één van de belangrijkste redenen voor het ontbreken van discussie over de verrijzenis in het eerste millennium van de kerkgeschiedenis. Want logischerwijze gaat aan een discussie over de verrijzenis een discussie over de dood vooraf, en aan een discussie over de dood gaat een discussie over sterfelijkheid, en dus over lichamelijke, vooraf. En op die discussie concentreert zich de theologie van het eerste millennium.

Een laatste punt dat ik wil noemen, is dat beide auteurs zich goed bewust zijn van het *bijzondere hermeneutische karakter van het gelovig spreken over de verrijzenis*. Beide theologen maken namelijk overduidelijk hoezeer het gelof dat Jezus is verrezen uit de doden, verbonden is met het leven hier en nu. Küng gaat tamelijk ver in het ontkennen van het historische karakter van de verrijzenis, terwijl Thomas zich daar niet over uitspreekt; het zou van een anachronistische benadering getuigen als we dat van hem zouden verlangen. Maar beiden geven uitvoerig aan hoezeer de verrijzenis van Christus alles van doen heeft met wie we zijn en hoe we zullen handelen. Küng noemt vooral de twee punten van enerzijds het perspectief van het eeuwig leven en anderzijds de inzet tegen alles wat hier en nu dodelijk is, waarbij hij vooral focust op datgene wat de menselijke vrijheid en gerechtigheid doodt. Thomas laat blijken dat hij het woord ‘opstaan’ of ‘verrijzen’ (*resurgere*) in een verlengde betekenis wil gebruiken. Op verschillende wijzen verwoordt hij de ene gedachte dat opstaan uit de doden betekent dat mensen de zonde achter zich laten, naderen tot de sacramenten die hen met God verbinden, en alleszins een leven met God en niet een leven in zonde zonder God zullen leven. Küng zal er denkelijk geen bezwaar tegen hebben om wat hij ‘dodelijk’ noemt, te associëren met de dood van de zonde. Meer of anders dan het voorwaar houden van iets wat in het verleden is gebeurd, is het geloof in de verrijzenis beamen een daad die juist niet over het verleden gaat, maar over het hier en nu, en de gehele mens in de beschouwing betreft.

#### **4. Methodische verdieping van de analyse**

Ik zal nu de analyse van de verrijzenistheologie van Thomas en Küng verdiepen aan de hand van enkele hoofdonderwerpen uit de theologische methodologie. Eerst zal ik laten zien hoezeer de veranderingen van Küng ten opzichte van Thomas verklaard kunnen worden tegen de achtergrond van veranderende wetenschappelijke paradigma's. Vervolgens richt ik mijn blik op de hoofdstromingen van de katholieke theologiebeoefening

in de 20<sup>e</sup> eeuw en situeer ik daarin de verschillen tussen Thomas, het neothomisme en Küng. Daarna is het de beurt aan de plaats van de verrijzenistheologie binnen het geheel van de systematische theologie. Hoe gaan Thomas en Küng daarmee om en welke methodische opvattingen verraadt hun opstelling? Ten slotte zullen we hun opvattingen over de verrijzenis leggen langs de meetlat die Francis Fiorenza heeft ontworpen op basis van drie hoofdstromingen in de katholieke theologie. Daarmee ronden we dan onze methodische verdieping van de analyse van de verrijzenistheologie van Thomas en Küng af en hopen we goed zicht verkregen te hebben op hun onderscheiden benadering.<sup>16</sup>

#### **4.1. Veranderende wetenschappelijke paradigma's en hun invloed op de theologie**

Methodologie is crisiswetenschap, zei ik eerder al, en lichtte dat toe aan de hand van de Reformatie. Elke grote maatschappelijke, wetenschappelijke of culturele crisis heeft zijn eigen methodologische weerslag in de wetenschap van de theologiebeoefening teweeggebracht. Denk maar aan de introductie van de geschiedeniswetenschap of aan die van de menswetenschappen als psychologie en sociologie. Onder invloed van de natuurwetenschappen veranderden de opvattingen over wat wetenschap is op ingrijpende wijze. Maar ook historische gebeurtenissen als de Eerste Wereldoorlog (die de geboorte van de dialectische theologie van Karl Barth en anderen, en van de oecumenische theologie teweegbracht), de Tweede Wereldoorlog (christendom en jodendom) en de Parijse revolutie (existentialistische, personalistische en neomarxistische theologie) laten hun sporen na in de theologiebeoefening. Aan de katholieke faculteiten is de invloed van het Tweede Vaticaans Concilie groot, omdat in het decreet '*Optatam totius*', over de priesteropleiding, de heilshistorische benadering in de theologie op het schild wordt geheven, ten detrimente van de handboekentheologie uit de eerste helft van de 20<sup>e</sup> eeuw, waarin de Schrift alleen als bewijsplaats werd opgevoerd.

Reflectie op aanpak, op methode komt dus voort uit crisis. Crisis over het beeld van de mens, van de kerk, van de samenleving, om het maar even kort te zeggen. Hans Küng, David Tracy en anderen spreken in dit verband van een wisseling van paradigma. Paradigma staat dan, in navolging van wetenschapsfilosoof Thomas Kuhn, voor het patroon van normen en waarden zoals dat door een gemeenschap van wetenschappers in de praktijk van de wetenschapsbeoefening wordt gehanteerd. Grote verschuivingen in dit patroon leveren een paradigmawisseling op. Paradigmawisseling is een nuttig begrip om breuken in de wetenschapsbeoefening te duiden.

---

<sup>16</sup> Voor deze paragraaf maak ik soms gebruik van mijn eerder gepubliceerde SCHOOT (2009).

fening op het spoor te komen, maar staat juist in dienst van het zoeken naar mogelijkheden om die breuken te overstijgen, zoals uit de publicaties van Küng en Tracy blijkt.<sup>17</sup>

Eén van de belangrijkste paradigmawisselingen in de theologiebeoefeningen is veroorzaakt door het ontstaan van de geschiedeniswetenschap. In feite kun je de verandering van de theologieopvatting van de kerk ten tijde van het Tweede Vaticaans Concilie voor een belangrijk deel herleiden tot de veranderende opvattingen over de relatie van geloof en theologie met eerst de wijsbegeerte en later de geschiedeniswetenschap. Werd vroeger vooral de wijsbegeerte als de dienstmaagd van de theologie aangewezen, nu zijn theologen meer geneigd om zich te begeven op het erf van de literatuurwetenschap en vooral de geschiedeniswetenschap. Wie er oog voor heeft, kan het in de theologische methodenleer van Bernard Lonergan herkennen.

Bij Lonergan functioneert de wijsbegeerte vooral als het middel in handen van de methodoloog om de methodische stappen als zodanig te onderscheiden en verwoorden, maar geschiedenis is in de stappen zelf één van de belangrijkste ‘functionele specialismen’.<sup>18</sup> Zowel bij het bepalen van de betekenis van een oudere tekst als bij het bepalen van de geschiedenis van die tekst door de eeuwen heen als bij het bepalen van de ontwikkeling van de leer van de kerk door de eeuwen heen heeft de geschiedeniswetenschap een zeer dominante rol. Lonergan maakt duidelijk hoezeer theologie van een wijsgerige vooral een literair-historische onderneming is geworden.<sup>19</sup>

We kunnen nu een belangrijk verschil tussen de verrijzenistheologie van Thomas en die van Küng beter begrijpen en duiden. Er is sprake van een paradigmatisch verschil, tussen een theoloog die wel vraagt naar de fei-

---

<sup>17</sup> KÜNG / TRACY (1984); KÜNG / TRACY (1986).

<sup>18</sup> Lonergan stelt voor om in de theologiebeoefening acht functionele specialismen of ‘functional specialties’ te onderscheiden: Research, Interpretation, History, Dialectics, Foundations, Doctrines, Systematics en Communications (LONERGAN 1972). Hij denkt dat dit een beter perspectief biedt op taakverdeling en samenwerking tussen de verschillende theologische disciplines dan onderscheidingen op basis van verschillende soorten gegevens (bijvoorbeeld in het Oude Testament: Wet, Profeten en Geschriften) of verschillende wijzen om onderzoeksresultaten te presenteren in departementen en studierichtingen (op hetzelfde gebied bijvoorbeeld Semitische talen, Hebreeuwse geschiedenis, godsdiensten van het oude Nabije Oosten en christelijke theologie). De specialismen onderscheiden opeenvolgende stadia in het proces van gegevens naar resultaten.

<sup>19</sup> In zijn tijd zijn sociale wetenschappen in opkomst en daarom ontbreken ze grotendeels in zijn analyse, maar anders zouden er waarschijnlijk nog specialismen bij bedacht moeten worden, waarbij het onderzoek naar de gegevens van het geloofsverstaan van de gelovigen bijvoorbeeld verwerkt kan worden.

ten die zich hebben voorgedaan, en zich ook enigszins bewust is van een opeenvolging van verschillende tijdsgewrichten, en een theoloog die er aan gewend is geraakt dat niet langer continuïteit de boventoon voert in de beschouwing van gebeurtenissen uit het verleden, maar discontinuïteit, gebrokenheid en vreemdheid. Helen Waddell heeft het tijdsbesef van de middeleeuwer eens uitgelegd door te verwijzen naar een rivier: een middeleeuwer denkt te wonen aan dezelfde rivier die hem verbindt met bijvoorbeeld de tijd van Vergilius, waarbij Vergilius aan de bovenstroom woont en de middeleeuwer aan de benedenstroom. Verbondenheid en vertrouwdheid voeren de boventoon in dit tijdsbesef. Voor Küng is alles wat zich in het verleden heeft afgespeeld, iets wat aan wetenschappelijk onderzoek moet worden onderworpen en met wetenschappelijke argwaan moet worden bejegend. Zelfs een theoloog als Küng, voor wie de verrijzenis om bovenvermelde redenen geen historische gebeurtenis is, prefereert een historische benadering van die verrijzenis boven een andere. Hij neemt afstand van elk bijzonder belang van een interpretatie van het lege graf, anders dan de theologen uit de tijd van de 19<sup>e</sup> eeuw, toen de geschiedeniswetenschap ontstond en er van een soort historisch positivisme sprake was. Maar Thomas komt niet eens op de gedachte om een vraag over het lege graf te formuleren, terwijl het stellen van vragen toch zijn meest eigen theologische methodiek is.<sup>20</sup> Voor Küng daarentegen is het heel belangrijk om zijn bronnen goed van elkaar te onderscheiden en te waarderen, om in te schatten wat de aard van die teksten is (Beogen ze geschiedenis te schrijven of getuigenis af te leggen? Küng kiest het tweede.), en ook om te bepalen hoe de afstand die er tussen toen en nu bestaat, op een geloofwaardige en zinvolle wijze kan worden overbrugd. Daar waar Thomas de vraag stelt naar de betekenis van de verrijzenis voor het leven van de gelovige mens, stelt hij dezelfde kwestie aan de orde als Küng, maar dan nu op een niet-historische wijze. Het grotendeels ontbreken van een historische methodiek bij Thomas betekent evenwel niet dat hij als theoloog geen heilshistorische visie ontwikkelt; Thomas is juist de eerste theoloog in de geschiedenis die een heilsgeschiedenis van het leven en het lijden van Christus ontwerpt, waarin hij, zoals gezegd, ook als eerste, uitdrukkelijk de verrijzenis plaatst.

---

<sup>20</sup> Er is hier geen ruimte om deze opmerking verder uit te werken, dan alleen te vermelden dat voor de theoloog van de middeleeuwen de zogenaamde *Quaestio disputata* het belangrijkste onderdeel was van de zogenaamde Scholastieke Methode: de vorm van theologisch onderzoek en onderwijs waarbij een vraag wordt geformuleerd, argumenten voor en tegen worden opgesomd, een aantal argumenten worden ontleend aan de Schrift en soms de Traditie, en vervolgens de Magister zijn uiteindelijke antwoord geeft... gevolgd door weer een andere vraag.



## **4.2. Verschillende theologieopvattingen in de 20<sup>e</sup>-eeuwse katholieke theologie**

We verleggen nu onze aandacht naar een vergelijking van theologieopvattingen in de katholieke theologie van de 20<sup>e</sup> eeuw. Francis Fiorenza onderscheidt vijf katholieke theologische stromingen.<sup>21</sup> Het zijn niet zozeer scholen die identificeerbaar zijn, maar verzamelingen van kenmerkende posities en oriëntaties. Hij noemt de transcendentale theologie, de hermeneutische theologie, de analytische theologie, de correlatietheologie en de bevrijdingstheologie. In de transcendentale benadering, met name van Karl Rahner, staat de wending naar de mens als subject van geloof voorop. De transcendentale analyse, dat wil zeggen de analyse van de kennende en in vrijheid strevende mens, is de kenmerkende theologische methode, waarin bovendien een belangrijke plaats is ingeruimd voor het geheimeniskarakter van het geloof. De hermeneutische theologie wordt gericht door de grondovertuiging dat een theoloog de geloofsinhoud telkens opnieuw moet vertalen naar nieuwe omstandigheden, of andersom, dat, om het verleden te kunnen begrijpen, met name oude teksten, een specifieke set hermeneutische methoden nodig is. Bij dat laatste klinken namen als Paul Ricoeur en Hans-Georg Gadamer. Minder op het continent en meer in de Anglo-Amerikaanse wereld is de oriëntatie op begripsanalyse, gewone taal en het werken met begripsmatige modellen gangbaar. Denk aan Avery Dulles' modellen voor openbaring en voor kerk, maar ook aan de ambachtelijke theologiebeoefening zoals die door Bernard Lonergan wordt voorgestaan. Lonergan ontwerpt, zoals gezegd, een achttal functionele specialismen in de theologiebeoefening, in de hoop dat het onderscheid tot een grotere mate van samenwerking tussen theologische expertisegebieden zal kunnen bijdragen. Deze functionele specialismen zijn toch vooral de vruchten van Lonergan's zelfstandige analyse van het menselijk begrijpen en willen, zijn transcendentale analyse. Op grond hiervan zou hij dan ook eerder thuishoren in de stroming van Rahner, maar Fiorenza beslist anders. De correlatietheologie (Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich) probeert een correspondentie of correlatie te vinden tussen het geloof dat door de traditie wordt aangereikt, en de ervaring van de moderne mens; beide 'polen' worden vaak aangeduid met respectievelijk traditie en situatie. Theologen als Schillebeeckx, David Tracy, maar ook Hans Küng worden vaak tot deze stroming gerekend. De bevrijdingstheologie ligt in het verlengde van deze correlatiebenadering, maar hier wordt, zoals boven al bij Sobrino aangegeven, de verhouding tussen de polen vaak veranderd: het zwaartepunt van het 'gezag' komt te liggen bij de situatie, de kerk van de armen, het geloof van vrouwen, of andere contexten waar sprake is van het streven naar

---

<sup>21</sup> FIORENZA (2010) 26-50. Aldaar ook relevante literatuurverwijzingen.

bevrijding.<sup>22</sup>

We mogen ervan uitgaan dat Küng vooral verwant is aan de correlatiebenadering, ook al is het goed om te bedenken dat de genoemde theologische stromingen vloeiend in elkaar overgaan. Bij Küng kan men bijvoorbeeld zeker ook elementen uit de bevrijdingstheologie aantreffen. Küng kiest er echter voor om het woord correlatie te vervangen door confrontatie, en kiest als basisconcept in zijn methodologie voor de confrontatie tussen de levende Jezus en de huidige situatie. Typerend voor Küng daarbij is, dat hij, anders dan Schillebeeckx bijvoorbeeld, het primaat toekent aan de pool van de traditie: het is de huidige situatie die onder kritiek gesteld moet worden door een beroep te doen op de levende Jezus.

Voor zijn theologische benadering is de verrijzenis, de overtuiging dat Jezus niet dood is, maar leeft, buitengewoon fundamenteel. Net als voor Paulus staat of valt voor Küng het geloof met de verrijzenis van Christus. Tegelijk is er een afstand merkbaar tussen de levende Jezus en de Christus van het geloof. Want wie de levende Jezus is, wordt bij Küng bepaald door historisch-kritisch onderzoek. De Christus van het geloof wordt herleid op de Jezus zoals hij naar voren komt in het historisch-kritisch onderzoek. Voor Küng is dus niet alleen de verrijzenis cruciaal, maar ook het literair-historisch onderzoek. Bij hem ligt er een direct verband bovendien tussen de Jezus die de wettische benadering van de Joodse overheden van zijn tijd kritiseert, en de moderne theoloog die de confrontatie zoekt met de bureaucratische moderniteit. Daarin ligt ook zijn primaire interpretatie van de verrijzenis van Christus: het verzet tegen alles wat mensen doodt, en dan met name de bureaucratie.

Thomas van Aquino heeft alleen in indirecte zin een relatie met de katholieke theologiebeoefening in de 20<sup>e</sup> eeuw. Van de vijf stromingen die genoemd werden, heeft de transcendentale benadering het meest met Thomas van doen, omdat aan deze benadering een herinterpretatie van Thomas' kenleer vanuit de wijsbegeerte van met name Immanuel Kant ten grondslag ligt. Bij Rahner is de invloed van Thomas goed merkbaar in de wijze waarop het geheimeniskarakter van geloof en theologie door Rahner op de voorgrond wordt geplaatst. Maar omdat ook kenmerkende theologen die eerder bij andere benaderingen thuis horen, uitvoerige studie van Thomas hebben gemaakt, denk aan Lonergan, Tracy, Congar en

---

<sup>22</sup> De ontwikkeling in de theologische methodologie gaat natuurlijk door, ook na de bevrijdingstheologie. Als belangrijkste nieuwe benadering zou ik de theologie van de interreligieuze dialoog noemen, die natuurlijk al langer beoefend wordt, maar waarvan de recente zogenaamde comparatieve benadering die o.m. door Francis Clooney en Pim Valkenberg wordt ontwikkeld mij de belangrijkste lijkt. Voor de verrijzenistheologie is deze benadering echter niet relevant, en daarom laat ik deze hier verder buiten beschouwing.

Schillebeeckx, is de indirecte invloed van Thomas groot. En dan noem ik nog niet eens de namen van de theologen die als neothomist gezien mogen worden, zoals Réginald Garrigou-Lagrange.<sup>23</sup>

De vraag is echter of wij in het zicht van deze nieuwe stromingen iets aan de weet komen over het eigene van Thomas' verrijzenistheologie. Voor alle nieuwe stromingen geldt dat ze op de een of andere manier een nieuwe afstemming maken tussen het overgeleverde geloof en de maatschappij en cultuur van de moderne tijd. De ene stroming richt zich daarbij meer op de nieuwe, antropologisch of existentialistisch of personalistisch georiënteerde wijsbegeerte, de andere meer op de ontwikkeling van nieuwe manieren van lezen en verstaan, en weer een ander meer op de toepassing van de inzichten van de geschiedeniswetenschap, en weer een ander meer op het gebruik van nieuwe begripsanalytische inzichten en modellen, en ten slotte weer een ander op het bevrijdingspotentieel van het overgeleverde geloof binnen concrete contexten van lijden en onderdrukking. Voor al die nieuwe stromingen geldt dat het geloof als het ware opnieuw relevant gemaakt moet worden, zo nodig in een nieuwe taal moet worden verwoord, in het zicht van nieuwe ervaringen en ontwikkelingen. Thomas, heel in het algemeen gesproken, deelt die benadering, omdat hij de wijsbegeerte van Aristoteles in overeenstemming met de theologie wil brengen en wil gebruiken voor haar ontwikkeling. Maar wat toch het meest opvalt in relatie tot de moderne benaderingen, is dat het streven naar het opnieuw doordenken van de soteriologische relevantie van het geloof door Thomas expliciet aan de orde wordt gesteld in zijn uitleg van het verrijzenisgeloof. Met 'soteriologische relevantie' doel ik op wat de heilsbetekenis van het geloof voor de gelovigen zou kunnen zijn. Het is een pastorale oriëntatie, die behalve naar waarheid, óók vraagt naar zin en betekenis. Thomas zet zijn uitleg van de verrijzenis in het teken van het overwinnen van de zonde en het met Gods wil in overeenstemming brengen van je leven door te naderen tot de sacramenten en gerechtigheid te doen. De eerste verrijzenis, namelijk die uit de zonde, gaat vooraf aan de tweede verrijzenis, na de fysieke dood aan het einde der tijden.

Aan het slot van deze paragraaf keer ik nog even terug naar het onderscheid tussen de twee polen traditie en situatie, dat zo kenmerkend is voor veel katholieke theologen in de tweede helft van de 20<sup>e</sup> eeuw. Wanneer Edward Schillebeeckx in 1983 afscheid neemt als hoogleraar en met emeritaat gaat, geeft hij een college onder de titel *Theologisch ge-*

---

<sup>23</sup> Garrigou-Lagrange was een zeer uitgesproken criticus van de nieuwe theologie, zoals duidelijk tot uiting komt in zijn nog steeds leesbare en veelgelezen GARRIGOU-LAGRANGE (1946).

*loofsverstaan anno 1983.*<sup>24</sup> Schillebeeckx zegt er de ‘structuur’ van zijn theologiseren te willen ontleden. Schillebeeckx omschrijft zijn theologiseren als hermeneutisch, dat wil zeggen actualiserend. De trouw aan wat hij de ‘canonieke geloofssubstantie van het Evangelie van Jezus van Nazaret, beleden als de Christus en de Zoon Gods’ noemt, ontmoet ten minste drie probleemgebieden, waar Schillebeeckx een aantal facetten van bespreekt. De drie probleemgebieden zijn ten eerste de spanning tussen oud en nieuw, tussen traditie en situatie, ten tweede de opdracht voor de hermeneutische theologie om ook ideologiekritisch of ontideologiserend werkzaam te zijn, en ten derde de geloofspraxis waarin de theoretische actualisering moet uitmonden. De verhouding tussen traditie en situatie, de ideologiekritische opdracht, en de verhouding van theorie en praxis merkt Schillebeeckx dus aan als belangrijke probleemgebieden in zijn theologiebeoefening.

De meeste aandacht gaat uit naar het eerste probleemgebied, waarbij het Schillebeeckx’ inzet is om een midden te varen tussen openbaringspositivisme enerzijds en theologisch liberalisme anderzijds. Er is sprake van een gelijkblijvende geloofssubstantie, door de eeuwen heen, maar deze is altijd ‘verpakt’ in een contextueel bepaalde vorm. De theoloog zal zich erop moeten toelagen om een nieuwe ontmoeting vorm te geven van onze cultuur van christengelovigen met andere culturen uit het verleden, die op hun beurt trouw wilden zijn, maar in nieuwe omstandigheden. Het lijkt er daarbij op dat voor Schillebeeckx de ene pool, traditie, niet van meer gewicht is dan de andere pool, de situatie, zoals dat bijvoorbeeld voor Küng wel het geval is. Om deze en andere redenen spreekt Schillebeeckx dan ook liever niet van correlatie tussen openbaring en huidige situatie. Trouw kan ook bestaan uit discontinuïteit met een vorige vorm van (theoretisch en praktisch) geloofsverstaan. Aan de zin-ontsluiting zoals die in de traditie plaatsvindt, moet wel de kracht van bevrijding worden toegevoegd. Bevrijding is de spits van Schillebeeckx’ theologiseren.

Drieëntwintig jaar later zal Adelbert Denaux de opening van de Faculteit Katholieke Theologie inluiden met een lezing die de theologieopvatting van de nieuwe faculteit beoogt te schilderen: *Katholieke theologie in een context van (post)moderniteit.*<sup>25</sup> De overeenkomsten en verschillen met Schillebeeckx zijn instructief. Dezelfde Jon Sobrino, die boven werd genoemd, heeft in zijn eerste belangrijke boek, *Christology at the Crossroads*, aangegeven dat de Verlichting eigenlijk uit twee fasen bestaat. In de eerste fase gaat het vooral om de zuiverheid van kennis, maar in de tweede fase vooral om de zuiverheid van handelen.<sup>26</sup> Of om het anders te

---

<sup>24</sup> SCHILLEBEECKX (1983).

<sup>25</sup> DENAUX (2006).

<sup>26</sup> SOBRINO (1978).

zeggen: waarheid respectievelijk gerechtigheid. Staat Schillebeeckx vooral voor theologie en gerechtigheid, Denaux stelt vooral vragen centraal die te maken hebben met waarheid en wetenschappelijkheid. Denaux beschrijft de situatie van de moderne theologiebeoefening als een situatie van veelzijdigheid, pluraliteit, fragmentering en marginalisering. Hij gaat op zoek naar wat theologie maakt tot katholieke theologie. Hij doet dit vanuit het onderscheid van geloof en rede. Ook Denaux poogt een midden aan te houden, maar nu tussen enerzijds fideïsme, fundamentalisme of loutere apologetiek, met de nadruk op geloof, en anderzijds rationalisme, empiricisme of liberalisme, met de nadruk op de rede. Van de kant moet van het geloof duidelijk zijn dat in katholieke theologie de prioriteit toekomt aan God die zich in Jezus Christus openbaart, waarop vervolgens mensen in geloofsgehoorzaamheid antwoorden, in het besef van de mogelijkheid die zo bestaat om God te kennen. Subject van het geloof is de kerkelijke gemeenschap. Anderzijds ontvouwt Denaux vijf voorwaarden om van wetenschap te kunnen spreken, en bespreekt de wijze waarop die op de theologie toepasbaar zouden kunnen zijn. Denaux spreekt van spanningen tussen kerk en academie, maar volgt Joseph Ratzinger in diens binding van (academische) vrijheid aan waarheid.<sup>27</sup> Theologie kan getypeerd worden als wijsheid zoekend naar waarheid.

In de ene benadering staat de gerechtigheid centraal, in de andere benadering de waarheid en de wetenschappelijkheid. De een lijkt eerder een hermeneutische benadering toegegaan, de ander werkt veeleer vanuit de gedachte van een gezond pluralisme. Beide benaderingen hoeven elkaar natuurlijk niet uit te sluiten, maar ze zijn wel verschillend.

### **4.3. Systematische theologie als reflectie op de zogenaamde ‘nexus mysteriorum’**

Waarom heet deze theologie eigenlijk ‘systematische’ theologie? Op die vraag zijn misschien meerdere antwoorden mogelijk, maar voor één van de deeldisciplines van de systematische theologie, de dogmatische theologie, moet het antwoord liggen in een verwijzing naar de verwevenheid van de hoofdmomenten van het geloof. De dogmaticus bestudeert niet slechts afzonderlijke geloofsgeheimen, zoals de goddelijke Drie-eenheid of de gemeenschap van de heiligen, maar bestudeert deze geloofsgeheimen in samenhang met elkaar. De dogmaticus doet dat, omdat de geloofsgeheimen zozeer met elkaar verbonden zijn, dat je niet over het een kunt spreken zonder ook het ander ter sprake te brengen. De gemeenschap van de heiligen, de *communio sanctorum*, is verbonden met de persoon van Christus die er het hoofd van vormt en de bron van genade

---

<sup>27</sup> RATZINGER (1993).

er van is; God de Schepper is dezelfde als God de Verlosser, en dat heeft veel implicaties voor het begrip van God, van schepping en van verlossing.

Met Thomas van Aquino zou je dan ook kunnen zeggen dat er enerzijds weliswaar een veelheid aan geloofsgeheimen bestaat, maar anderzijds dat de gehele geloofsbelijdenis is terug te voeren op twee *mysteria*: dat van de goddelijke Drie-eenheid en dat van de menselijkheid van Christus.

We spreken hier van *mysteria* of geloofsgeheimen, omdat ze door God zijn geopenbaard en het menselijk verstand en de menselijke taal overstijgen. Een uitputtend begrip van de onderdelen van het geloof is in dit leven onmogelijk. Ook daarom is het nodig dat de samenhang tussen de geloofsgeheimen wordt bestudeerd, omdat het ene geheim het andere kan verhelderen. Om deze reden sprak het Eerste Vaticaans concilie in de constitutie *Dei Filius*, over de noodzaak de theologie te beoefenen door de *nexus mysteriorum*, de verbondenheid der geloofsgeheimen, centraal te stellen. Met een ander aanduiding wordt dit ook wel de *analogia fidei*, de analogie van het geloof, genoemd, wat tot uitdrukking brengt dat alle geloofsgeheimen een onherleidbaar samenstel van overeenkomst en verschil met elkaar kennen, dat met vrucht bestudeerd kan worden.

Met het woord ‘analogie’ komt een belangrijk bestanddeel van de katholieke theologische traditie mee, waarin Thomas een vooraanstaande plaats inneemt. Het gaat dan over de overeenkomst bij een veel groter verschil tussen God en de schepping, en vooral ook over de wijze waarop dit verwoord wordt in ons spreken over God, in de namen waarmee wij God benoemen. De zogenaamde analogieleer is een uitwerking van de metafysische en taalkundige analyse van de namen van God. Zonder aandacht te schenken aan een analyse van analoog taalgebruik, inclusief metaforisch taalgebruik, is theologiebeoefening onmogelijk.

Boven heb ik er al op gewezen dat zowel Thomas als Küng zich bewust zijn van de in dit opzicht bijzondere aspecten van de verrijzenistheologie. Zo besteden beiden uitdrukkelijk aandacht aan dat merkwaardige feit dat er nergens in het Nieuwe Testament wordt verhaald over de gebeurtenis van de verrijzenis zelf; van de verrijzenis zelf zijn er geen getuigen. Dit tekent het onbekende en onbenaderbare karakter van dit gebeuren. Het betekent ook dat we over de verrijzenis of de opstanding alleen met metaforen kunnen spreken; we doen alsof het lijkt op een liggende mens die overeind komt. En we moeten goed uitkijken dat we de metafoor ook als metafoor blijven beschouwen, en juist niet als iets wat het per definitie niet kan zijn, namelijk als een letterlijke beschrijving van een gebeurtenis.

Beiden zijn zich ook bewust van de verwevenheid van de geloofsgeheimen. De hele opzet van het boek *Ewiges Leben* van Küng getuigt hier-

van, omdat het boek het thema van het eeuwig leven, van de algemene opstanding der doden, behandelt op een manier die, letterlijk, draait om de opstanding van Christus. Küng volgt daarin natuurlijk de apostel Paulus, die in 1 Kor 15 precies hetzelfde verband formuleert, wat tot uiting komt in de term ‘eerstgeborene’ (Rom 8:29; Kor 1:18); Christus is de eerste die opstaat, en allen die hem navolgen, doen dat in de hoop dat zij kunnen deelhebben aan die opstanding. Om het anders te zeggen: Küng maakt in zijn boek *Ewiges Leben* gebruik van een intrinsiek verband tussen de christologie en de eschatologie.

Op een andere manier kan dit ook bij Thomas worden aangewezen. Er is al veel geschreven over de opzet van de grote werken van Thomas en over de gedachten en bedoelingen die achter de ontwikkeling hierin zouden kunnen zitten. De architectuur van met name de *Summa Theologiae* zegt heel veel over het auteurschap, de benadering van Thomas. Dat geldt natuurlijk niet alleen voor Thomas, maar voor alle grote dogmatieken of dogmatische monografieën. Er zou een theologische methodologie geschreven kunnen worden door uitsluitend de inhoudsopgaven van dogmatieken te bestuderen.

Het meest opvallende van de structuur waarin Thomas de verrijzenis van Christus plaatst, is tweeërlei. Ten opzichte van zijn voorgangers is het meest opvallende dát hij de verrijzenis van Christus als onderwerp opneemt, en wel in een nieuwe verhandeling over de geheimen van het leven en het sterven (*mysteria vitae et passionis*) van Christus. Beide aspecten zijn nieuw en verraden het belang dat Thomas aan de verrijzenis hecht, zijn systematische geest, als ook zijn uitdrukkelijke aandacht voor de aardse Jezus in heilshistorische context. Ten opzichte van sommige latere theologen, met name degenen die gerekend kunnen worden tot het apologetische neothomisme uit de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw, is opvallend dat Thomas de verrijzenis behandelt in zijn *sermo de Christo*, zijn christologie, en niet in een gedeelte dat als een soort fundamentele theologie voorafgaat aan de dogmatiek. De traditionele apologetiek plaatst de verrijzenis aan het begin van de dogmatiek uit apologetische motieven, omdat, wanneer de verrijzenis (historisch) bewezen kan worden geacht, de belangrijkste rechtvaardiging voor de openbaring in Christus gegeven is; dan is er een stevig fundament waarop het hele gebouw van het geloof kan rusten. Keerzijde van de medaille is dan echter wel, dat de verrijzenis niet langer als een geloofsgeheim kan worden beschouwd; het gaat er dan aan vooraf. Zo verkeert de benadering van Thomas ongeveer in zijn tegendeel.

#### **4.4. De drie hoofdvragen van elke verrijzenistheologie**

De analyse die ik zojuist gaf van de traditionele apologetiek, is te vinden in het openingshoofdstuk van het boek *Foundational Theology* van Fran-

cis Fiorenza.<sup>28</sup> Hij laat zien hoezeer de inhoudelijke visie op de verrijzenis van Christus bepaald wordt door de theologiebenadering die wordt gekozen. Fiorenza onderscheidt drie kwesties, te weten: de historische, de genetische en de functionele kwestie. Deze drie kwesties corresponderen met de drie fundamentele vragen die ten aanzien van de verrijzenis van Christus kunnen worden gesteld: wat is er gebeurd, hoe is het verrijzenisgeloof ontstaan, wat betekent het verrijzenisgeloof c.q. welke plaats heeft de verrijzenis in de theologie? Fiorenza laat zien hoezeer verschillende theologische stromingen de verrijzenis van Christus reduceerden tot één van deze kwesties. De traditionele apologetische richting concentreerde zich op de verrijzenis als het bewijs van het christelijk geloof en vroeg daarom vooral naar wat er is gebeurd, zich vooral baserend op de plausibiliteit van het lege graf; de transcendentale richting was niet zo zeer geïnteresseerd in wat er was gebeurd, maar meer in de betekenis ervan voor ons. De historiciteit van het gebeuren interesseerde deze richting niet zo veel. En de meer recente historisch-kritische benadering concentreerde zich vooral op de vraag op grond waarvan de leerlingen zijn gaan belijden dat de Heer Jezus die gekruisigd was, niet dood was, maar levend, en verrezen was. Welke elementen in het leven en de prediking van Jezus wijzen vooruit naar die verrijzenis, maken die verrijzenis plausibel? Fiorenza laat zien hoezeer met deze verschillende benaderingen ook de feitelijke plaats van de bespreking van de verrijzenis in de orde van de theologiebeoefening veranderde. Bij de traditionele apologetiek hoorde de verrijzenis thuis in de fundamentele theologie, zeg maar in het voorportaal van de dogmatiek, omdat de verrijzenis geacht werd het fundament onder het Christusgeloof te leggen. In de beide andere benaderingen wordt de verrijzenis voluit onderdeel van de dogmatiek zelf, omdat men zich realiseert dat de verrijzenis minstens zoveel voorwerp van als voorwaarde voor geloof is. Ook is het zo dat men drie ‘momenten’ in het verrijzenisverhaal kan onderscheiden, die zich laten verdelen over de drie benaderingen: de traditionele apologetiek ziet vooral op de verhalen over het lege graf, de transcendentale benadering vooral op de verschijningsverhalen, terwijl de historisch-kritische benadering zich concentreert op wat het leven en optreden van Jezus aan schaduw vooruitwerpt over de verrijzenis.

Deze fascinerende studie van Fiorenza maakt goed duidelijk hoezeer een methodologische analyse verschillende inhoudelijke posities van theologen kan blootleggen. In dit geval maakt de analyse ook duidelijk dat iedere theologie van de verrijzenis in feite drie grondkwesties gelijkelijk aan bod zou moeten laten komen, wil ze met recht een aanspraak maken op de benaming verrijzenistheologie. Bovendien laat de historische op-

---

<sup>28</sup> FIORENZA (1984).



eenvolging van de drie benaderingen zien, hoezeer de verrijzenis van Christus in verschillende tijden aanleiding geeft tot verschillende beschouwingen.<sup>29</sup>

Wanneer we de benadering van Fiorenza vergelijken met het gedeelte uit de christologie van Gerald O'Collins, dat gewijd is aan de verrijzenis van Christus, dan is het opmerkelijk om te zien hoezeer de hoofdvragen die O'Collins stelt, te herleiden zijn tot de drie fundamentele vragen, zoals Fiorenza die voorschrijft.<sup>30</sup> Het bewijst de stelling dat een goede verrijzenistheologie ten minste drie vragen moet behandelen. Er volgen bovendien na een bespreking van de historische, de genetische en de functionele kwesties, nóg drie verhandelingen, waarvan er één ingaat op wat de verrijzenis openbaart over Christus en terug te voeren is op O'Collins' afkeer van het herleiden van de verrijzenis tot een bewijsplaats voor Christus' goddelijke natuur; de volgende verhandeling gaat over de heilswaarde van de verrijzenis en is terug te voeren op O'Collins' afkeer van een theologiebeoefening die deze heilswaarde verdonkeremaant, en de derde en laatste verhandeling is te verklaren als O'Collins' zorg dat als ons geschiedenisbegrip te immanent wordt, er geen ruimte overblijft voor een opwekking van Christus door God. Voor dat laatste gebruikt hij dan een wijsgerige analyse, en dat kunnen we nu verklaren als een correctie op de heersende historische trend in de theologiebeoefening.

Hoe komen Thomas en Küng tevoorschijn uit een vergelijking met de drie kwesties van Fiorenza? Het zal niet verbazen dat Thomas tekortschiet, aangezien ten minste twee van de drie vragen, zo niet alle drie, historisch bepaald zijn. Voor Thomas is de vraag hoe het verrijzenisgeloof van de leerlingen is ontstaan, de genetische kwestie, geen omstreden kwestie. Jezus heeft op een dubbele wijze getuigenis afgelegd van zijn verrijzenis. Niet in de zin van een bewijs dat voor iedereen overtuigend zou zijn, want dan zou het niet tot een geloofsovertuiging voeren die de menselijke rede overstijgt, maar in die zin dat hij het gezag van de heilige Schrift gebruikt: de Schrift moet vervuld worden (Lc 24:44), en ook door het getuigenis van de engelen. Daarnaast toont Christus zijn verrijzenis aan de hand van tekens die duiden op een waar lichaam (tastbaar,

---

<sup>29</sup> Aan het slot van zijn studie mag Fiorenza een conclusie trekken die voor Schillebeeckx, een van de representanten van de historisch-kritische richting die hij opvoert, van bijzonder belang is. Fiorenza geeft namelijk aan dat Schillebeeckx ten onrechte de functionele kwestie reduceert tot de genetische kwestie. Dat wil zeggen: zelfs al zou je met succes achterhalen waaróm de leerlingen zijn gaan geloven in de verrijzenis, dan nog heb je niet verklaard wat de inhoudelijke betekenis van de verrijzenis is. Het reconstrueren van historische omstandigheden alleen is niet genoeg om het verhaal levend te maken, en aanleiding te geven om er fiducia in te hebben.

<sup>30</sup> Gerald O'Collins, *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford: OUP, 1995. O'Collins is de hedendaagse katholieke systematisch theoloog die – op afstand – het meest de Verrijzenis van Christus heeft bestudeerd.

zichtbaar, door de wonden identiek), en op een hernieuwde eniging van zijn ziel met het lichaam (hij eet en drinkt; hij vraagt, hoort en ziet; hij praat met hen en spreekt over de Schrift).<sup>31</sup> Kennelijk is de vraag naar de continuïteit tussen het lijden en het sterven van Christus, en de geboorte van de kerk, en de bijbehorende achterdocht, een moderne vraag en een moderne intuïtie. Thomas stelt wel allerlei vragen die thuishoren onder de historische kwestie en zich concentreren op wat er is gebeurd. Hij doet dat in zijn algemeenheid ten aanzien van het leven en sterven van Christus en hij doet dat ook ten aanzien van de verrijzenis: is hij uit eigen kracht verrezen, had hij een waar lichaam na de verrijzenis, was het een verheerlijkt lichaam, was het een heel lichaam, horen daar ook de wondetekenen bij, wat waren de omstandigheden bij de verschijningen, et cetera? Veel van deze vragen worden niet op een historische wijze behandeld. Er wordt eerder gevraagd naar waarom het gebeurd is zoals de Schrift het vertelt; Thomas vraagt dan naar de gepastheid, de *convenientia* van wat gebeurd is; hoe past dit in wat God voor heeft met het verhaal van Jezus van Nazaret? Naast de genetische en de historische is er ook nog de functionele kwestie: de vraag naar de betekenis. Thomas stelt deze vraag op een dubbele wijze. Enerzijds in de vorm van wat de verrijzenis teweeg heeft gebracht, voor de lichamen en ook voor de zielen van de gelovigen. Anderzijds in de vorm van wat de verrijzenis nu al betekent voor de gelovigen, aan geloofskennis over het eindoordeel en het eeuwig leven, aan zin voor het (sacramentele) kerkelijke leven, en afkeer van zonde en ongerechtigheid. Gemeten naar de drievoudige vraag van Fiorenza, is het dus vooral de genetische kwestie die bij Thomas ontbreekt, terwijl de historische kwestie alleen in een tamelijk primaire zin aan bod komt.

Het zal ook niet verbazen dat Küng op alle drie de vragen ingaat. Zowel de historische, als de genetische, als de functionele kwestie komen bij hem uitvoerig aan bod, waarbij de nadruk ook op enerzijds de historische en anderzijds de functionele kwestie ligt. Het antwoord op de genetische kwestie volgt onmiddellijk uit de geloofwaardigheid van het getuigenis over de verrijzenis (omdat hij niet dood is, maar leeft, verklaart juist de verrijzenis het ontstaan van het onstuimige christendom). De historische kwestie ziet vooral op de aard van wat er over Jezus geschreven is, namelijk: getuigenissen in plaats van verslagen. En de functionele kwestie beantwoordt Küng vooral met zijn oproep om, niet buitengewoon anders dan Thomas, alles wat het leven doodt, achter zich te laten en te bestrijden, ten bate van een leven dat in overeenstemming is met Gods bedoelingen.

Bij Thomas zijn het vooral de verschijningen die worden bevraagd, wat

---

<sup>31</sup> *Summa Theologiae* III 55, 5 en 6.

zou kunnen duiden op een sterk accent op de functionele kwestie, terwijl bij Küng het leven en optreden van Jezus de meeste aandacht krijgt, wat duidt op een accent op de historische kwestie.

## 5. Ten slotte

Een opmerkelijk verschilpunt tussen Thomas van Aquino en Hans Küng heb ik voor het laatst bewaard. Voor Thomas is het een vaste overtuiging dat de theologie zijn uitgangspunt vindt in het door de kerk overgeleverde geloof. De theologie is naast de wijsbegeerte een noodzakelijke wetenschap, die inderdaad een wetenschap is en een eenheid kent, die een praktische gestalte kan hebben, maar daartoe niet beperkt is, een grotere waardigheid heeft dan andere wetenschappen en ook de gestalte van wijsheid heeft; God is haar primaire onderwerp, en haar primaire methode is argumentatief. Het wetenschappelijk karakter van de theologie ontleent zij aan het feit dat zij het geloof tot uitgangspunt neemt, omdat het geloof door God geopenbaard is, God die de waarheid zelf is (*Summa Theologiae* I, q. 1).

Küng stelt zich echter ten doel om met de mondige mens, de gelovige van vandaag, in gesprek te gaan, en met hem en haar te spreken over de plausibiliteit, de redelijkheid en de aannemelijkheid van een verrijzenis tot het eeuwig leven. Het geloof dient hem daarbij niet tot uitgangspunt, zo zegt hij. Vermoedelijk zegt hij dat, omdat hij van mening is dat, wanneer je dat doet, er al gauw een beroep wordt gedaan op het gezag dat daarmee verbonden is, terwijl hij juist op zoek is niet naar een gezagsargumentatie (die heeft het gezegd en daarom is het zo), maar naar een redelijke overtuigingskracht. De geschiedeniswetenschap kan hem voorzien van een dergelijke plausibiliteit (bijvoorbeeld: het is aannemelijk dat Christus is verrezen, omdat anders het ontstaan van het christendom niet verklaard kan worden), en ook de universele boodschap van bevrijding uit de knechting van de bureaucratie en alles wat het leven doodt doet dat.

Kenmerkend voor zowel Thomas als Küng is echter, dat zij niet consequent zijn in hun stellingnames. Als Küng het geloof niet tot uitgangspunt wil nemen, waarom kent hij dan een gezag toe aan de Schrift (de 'traditie') dat van een hogere en andere orde is dan het gewicht van de menselijke ervaring (de 'situatie')?<sup>32</sup> Als Thomas het geloof tot uitgangspunt neemt, waarom put hij zich dan uit in het vinden van een gezamenlijke grond ('*common ground*') met niet-gelovige, wijsgerige posities, bijvoorbeeld ten aanzien van het bestaan van God en diens funda-

---

<sup>32</sup> Ook het verweer van Schillebeeckx in zijn *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken* (Bloemendaal, 1978), dat hij de voorkeur geeft aan een theologiedefinitie die hij op eigen wijze verwoordt als 'fides quaerens intellectum historicum', geloof op zoek naar historisch inzicht, laat een duidelijk dilemma zien, zo niet een contradictie.

mentele eigenschappen?

In onze tijd weerspiegelt zich dit verschilpunt in de tegenstelling tussen confessionele theologiebeoefening, dat wil zeggen theologiebeoefening op basis van een geloofsbelijdenis, en een religiewetenschappelijke benadering van godsdienst, waarbij geen beroep op een openbaring wordt verondersteld. Zal ook de theologie van de toekomst uit de voeten kunnen met Anselmus' beroemde definitie: *fides quaerens intellectum*, het geloof dat zoekt naar inzicht? Deze bijdrage heeft in ieder geval willen aangeven hoe breed geschakeerd én identiteitssterk de confessionele, katholieke theologiebeoefening is, en hoe wezenlijk het voor haar is dat zij leeft van de gehoorzaamheid aan het geloof dat van God ontvangen is en beoefend wordt in het besef dat elke tijd om zijn eigen benadering vraagt.

### **Summary**

This contribution puts forward the theological views of Thomas Aquinas and Hans Küng on the resurrection of Christ, in order to explain major elements of Catholic theological methodology.

The *first* paragraph focuses on the character of methodology as second order language, relates systematic theology to theology in general, and shows why methodology bespeaks crisis and is by no means a neutral affair; on the contrary, methodology, being a part of fundamental theology, concerns the basic and fundamental choices that theologians make concerning their sources, their calling, their relationship to Church, society and culture, and to relevant sciences. The case of Jon Sobrino illustrates this point.

The *second* paragraph studies Aquinas and Küng on the resurrection, both in a catechetical word and a work in systematic theology. The *third* paragraph gives a first analysis of agreement and disagreement between these two theologians from different eras, focusing on the discussion on the empty grave and the influence of history on the theology of the resurrection, on the emphasis on the unique character of the resurrection of Christ, the type of Christology that is involved, and the special hermeneutic character of the language of faith in the resurrection.

The *fourth* and largest part of this study attempts to deepen this analysis with the help of different methodological tools: the changing of scientific paradigms, the changing of basic approaches in 20<sup>th</sup> century Catholic theology, the theology of the *nexus mysteriorum*, and the basic questions that any theology of Christ's resurrection should attempt to answer. The application of these tools to Aquinas and Küng provides one with a better understanding of the differences and the possible convergence of their views on the resurrection of Christ. Both for instance emphasize the soteriological relevance of Christ's resurrection.

The study ends with one more major difference between these two theologians, that seems quite relevant to contemporary discussions on theology and religious studies: should faith be the starting point of theology?

### Literatuur

- N. AYO (ed.), *The Sermon-conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, translated from the Leonine Edition, Notre Dame (University of Notre Dame Press) 1988.
- W. BEINERT, *Glaubenszugänge: Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, 3 Vols., Paderborn etc. (Schöningh) 1995.
- J.J. BURKHARD, *Sensus Fidei: Recent Theological Reflection (1990-2001): Part I*, *HeyJ* 46 (2005) 450-475.
- , *Sensus Fidei: Recent Theological Reflection (1990-2001): Part II*, *HeyJ* 47 (2006) 38-54.
- Y. CONGAR, *Théologie*, *DThC* 15/1 (1946) 341-502.
- A.J. DENAUX, *Katholieke theologie in een context van (post)moderniteit*, lezing tijdens de faculteitsdag van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg, Utrecht (s.n.) 2006.
- A. DULLES, *The Craft of Theology: From symbol to system*, New York (Crossroad) 1992.
- F. S. FIORENZA, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, New York (Crossroad) 1984.
- , *Systematic Theology: Task and Methods*, in: F. FIORENZA / J.P. GALVIN (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Vol. 1, Minneapolis (Fortress Press) 2010<sup>2</sup> (1991<sup>1</sup>), 1-78.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, *Ang.* 23 (1946) 126-145.
- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Theologie vandaag: Perspectieven, principes en criteria*, *Collationes: Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* 42 (2012) 177-222.
- W. KASPER, "Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: W. KERN / H.J. POTTMEYER / M. SECKLEER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Vol. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre: Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg etc. (Herder) 1988, 242-277.
- , *Die Methoden der Dogmatik: Einheit und Vielfalt* (Kleine Schriften zur Theologie), München (Kösel-Verlag) 1967.
- H. KÜNG, *Credo: de Apostolische Geloofsbelijdenis toegelicht voor tijdgenoten*, Kampen (Kok) / Averbode (Altiora) 1994<sup>2</sup> (= 1995) (1993<sup>1</sup>) [oorspronkelijke titel: *Credo: das Apostolische Glaubensbekenntnis: Zeitgenossen erklärt*, München (Piper) 1992].
- H. KÜNG / D. TRACY (eds.), *Theologie, wohin?: Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma* (ÖTh 11), Zürich (Benziger Verlag) / Gütersloh (Gerd Mohn) s.a. [= 1984].
- , *Das neue Paradigma von Theologie: Strukturen und Dimensionen* (ÖTh 13), Zürich (Benziger Verlag) / Gütersloh (Gerd Mohn) 1986.
- , *Ewiges Leben?*, München etc. (Piper), 1982 (2002<sup>8</sup>).
- N. LASH, *Change in focus: A study of doctrinal change and continuity* (LCT), London (Sheed & Ward) 1973.
- G.A. LINDBECK, *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*, Philadelphia (Westminster Press) 1984.
- B.J.F. LONERGAN, *Method in Theology*, London (Darton, Longman & Todd) 1972<sup>2</sup>

- (1971<sup>1</sup>).
- , *The Way to Nicea: The dialectical development of Trinitarian theology*, London (Darton, Longman & Todd) 1976 [oorspronkelijke titel: *Pars dogmatica of 'De Deo trino'*, Rome (Gregorian University Press) 1964].
- A. LOUTH, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford (Clarendon Press) 1983.
- A. NICHOLS, *The Shape of Catholic Theology: An introduction to its sources, principles, and history*, Edinburgh (Clark) 1991.
- G. O'COLLINS, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford (Oxford University Press) 1995.
- J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie: Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln etc. (Johannes Verlag) 1993.
- K.J.E. RAHNER, Überlegungen zur Methode der Theologie, in: *Schriften zur Theologie*, Vol. 9: Konfrontationen, Einsiedeln etc. (Benziger Verlag) 1970, 79-126.
- R.H. REELING BROUWER, *Grondvormen van Theologische Systematiek*, Vught (Skandalon), 2009.
- M. SAROT, *De goddeloosheid van de wetenschap: Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal* (Utrechtse Studies 10), Zoetermeer (Meinema) 2006.
- E.C.F.A. SCHILLEBEECKX, *Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek* (Theologische peilingen 5), Bloemendaal (Nelissen) 1972.
- , *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken*, Bloemendaal (Nelissen) 1978.
- , *Theologisch geloofsverstaan anno 1983: Afscheidscollege gegeven op vrijdag 11 februari 1983*, Baarn (Nelissen) 1983.
- H.J.M. SCHOOT, Ruggengraat in de theologiebeoefening, in: H. VAN GROL / P. VAN MIDDEN (eds.), *Een roos in de lente: Theologisch palet van de FKT* (FS P. BEENTJES) (Theologische Perspectieven 1), Utrecht (Faculteit Katholieke Theologie) 2009, 239-248.
- , *Heilig, heilig, heilig: Een pleidooi voor de heiligheid van de theologie*, rede uitgesproken bij de openbare aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de Theologie van Thomas van Aquino aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg te Utrecht op 26 januari 2007, Tilburg (Universiteit van Tilburg) 2007.
- J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads: A Latin-American approach*, Maryknoll (Orbis Books) 1978<sup>2</sup> (1976<sup>1</sup>) (1984<sup>6</sup>) [oorspronkelijke titel: *Cristología desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México (Centro de Reflexión Teológica) 1976].
- D. TRACY, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York (Crossroad) 1981.
- , Theological Method, in: P.C. Hodgson / R.H. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to its traditions and tasks*, Philadelphia (Fortress Press) 1985<sup>2</sup> (London [SPCK] 1983), 35-60.
- W.G.B.M. VALKENBERG, *Sharing lights on the way to God: Muslim-christian dialogue and theology in the context of Abrahamic partnership* (Currents of encounter 26), Amsterdam (Rodopi) 2006.
- J. WICKS, *Doing Theology*, New York / Mahwah (Paulist Press International) 2009.
- , *Introduction to Theological Method*, Casale Monferrato (Edizioni Piemme) 1994.