

## De uniciteit van God en de relationaliteit van de mens De relevantie van Augustinus voor de hedendaagse theologie

### THE UNIQUENESS OF GOD AND THE RATIONALITY OF MAN: THE RELEVANCE OF AUGUSTINE FOR CONTEMPORARY THEOLOGY

This article aims to reassess the relevance of Augustine's theology for contemporary theological discussion. The author argues for an 'Augustinian paradigm' that provides a helpful alternative to popular ways of doing theology. First, the theological paradigms of contemporary trinitarian and negative theology are introduced in terms of the role that Augustine plays in these theologies, a negative and a positive role, respectively. Second, building upon Augustine's theology mainly as found in *De Trinitate*, the Augustinian alternative is presented and defended over its rivals. It is argued that in Augustine's theology, God's unique identity guarantees the fundamental difference between Creator and creature, while at the same time as Creator, God provides creatures with a trinitarian identity that makes them dependent on God and fellow creatures.

### 1. Inleiding

Er is waarschijnlijk geen periode in de geschiedenis van het christendom waarin de studie van Augustinus niet op één of andere manier bloeide – na diens leven uiteraard. Men hoeft slechts te denken aan de Middeleeuwen en de Reformatie, maar onderzoek toont ook aan dat de filosofie van de Verlichting en de postmoderne tijd in aanzienlijke mate tribuut betaalt aan deze denker.<sup>1</sup>

Desondanks is er tenminste één terrein binnen de theologie waarop Augustinus het de laatste decennia 'niet zo goed doet' en wel dat van de systematische theologie en meer in het bijzonder de triniteitstheologie. Op het eerste gezicht lijkt dat verwonderlijk, want als de systematische theologie van de laatste decennia te kenschetsen valt als een herontdekking van de triniteitsleer als hermeneutische sleutel<sup>2</sup> tot en 'Rahmentheorie'<sup>3</sup> voor de systematische theologie, dan lijkt men toch bij Augustinus geheel aan het juiste adres? Is niet de geschiedenis van de traditionele westerse theologie te

---

1 Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998. Daartegenover: Michael Hanby, *Augustine and Modernity* (New York 2003). Voor een kritische bespreking van Hanby: Maarten Wisse, 'Was Augustine a Barthian? Radical Orthodoxy's Reading of *De Trinitate*', *Ars Disputandi* 6 (2006).

2 Gijsbert van den Brink, 'De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer: een oriënterend overzicht', *Theologia Reformata* 46, 2003, 218v.

3 Christoph Schwöbel, *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 25-51.

beschrijven als een ‘serie voetnoten bij Augustinus’ *De Trinitate*?<sup>4</sup> Toch ontwikkelt de hedendaagse triniteitsleer zich in aanzienlijke mate als alternatief tegenover de traditionele westerse triniteitsleer, met name die van Augustinus. In het kielzog van deze negatieve evaluatie van Augustinus’ triniteitsleer vindt men ook een kritische evaluatie van zijn antropologie, wat niet hoeft te verbazen als men zich realiseert dat theologie en antropologie bij Augustinus in het onderzoek altijd zijn gezien als elkaars spiegelbeeld.<sup>5</sup> Niet alleen in de triniteitsleer wordt Augustinus’ denken als problematisch gezien. Al gedurende de middeleeuwen waren Augustinus’ ‘uitvindingen’ van erfzonde en predestinatie het onderwerp van debat, een debat dat uiteindelijk grotendeels geleid heeft tot een scherp afwijzende houding in de hedendaagse theologie.<sup>6</sup> Een theorie van de erfzonde en een predestinatieleer gelden thans welhaast algemeen als immoreel.<sup>7</sup>

In dit artikel wil ik een lans breken voor de relevantie van Augustinus voor het hedendaagse theologische debat. Ik doe dat door in paragraaf 2 de interpretatie van Augustinus in de triniteitstheologie en in paragraaf 3 de Augustinus-interpretatie in de negatieve theologie nader onder de loep te nemen. In de hedendaagse triniteitstheologie en theologische antropologie speelt Augustinus met name een negatieve rol. In de hedendaagse revival van de zogenaamde ‘negatieve theologie’ en een daarmee verwante opkomende stroming die zich ‘Radical Orthodoxy’ noemt, speelt Augustinus een overwegend positieve rol. Vervolgens ontwikkel ik in paragraaf 4 op basis van Augustinus’ theologie in met name *De Trinitate* een alternatief en geef in paragraaf 5 aan waarom Augustinus’ trinitarische theologie mijns inziens een heilzame correctie biedt op de twee eerdergenoemde vormen van systematische theologie.

Deze bijdrage heeft dus zowel een historische als een systematische component. Aan de ene kant biedt ze een stuk receptiegeschiedenis, gekoppeld aan een kritische herlezing van de theologie van Augustinus in het licht van zijn receptie in de hedendaagse theologie. Tegelijkertijd probeer ik in

---

4 Christoph Schwöbel, ‘The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks’, in idem (red.), *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh 1995, 4-5.

5 Zie bijvoorbeeld de recente maar inhoudelijk zeer verouderde inleiding tot de Duitse vertaling van gedeelten van *De Trinitate*: Johann Kreuzer, ‘Einleitung’, in Aurelius Augustinus, *De Trinitate: Lateinisch Deutsch: Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang: Buch V*, Hamburg 2003, ix, xi-xiv.

6 Zie bijvoorbeeld F. LeRon Shults, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality* (Grand Rapids 2003), 191-201.

7 Vgl. bijvoorbeeld de triomfantelijke manier waarop Bruce McCormack Barths kritiek op de traditionele predestinatieleer presenteert: Bruce McCormack, ‘Grace and Being: The Role of God’s Gracious Election in Karl Barth’s Theological Ontology’, in J. Webster (red.), *The Cambridge companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 97-98.

systematisch opzicht Augustinus vruchtbaar te maken voor een kritiek op twee in de hedendaagse theologie dominante paradigma's. De kwestie die daarbij centraal staat is eigenlijk de aloude vraag: hoe laat zich God denken en wel zo, dat er ook echt iets van de andere kant komt en de gelovige niet alleen zichzelf hoort buikspreken? De vraag die daarbij voortdurend weer opduikt is in hoeverre God rationeel gedacht kan worden en in hoeverre dat wat wij voor 'God' houden, consequenties heeft voor onze visie op mens en wereld. In confrontatie met de hedendaagse triniteitstheologie en negatieve theologie laat ik zien dat Augustinus' theologie bij de beantwoording van deze vraag iets specifiek te bieden heeft, namelijk de verbinding van de realiteit van God (Gods zijn) met de irrationaliteit van de triniteitsleer, gekoppeld aan een heel specifieke wijze waarop de realiteit van God in de geschapen werkelijkheid zichtbaar wordt.

## 2. De hedendaagse triniteitstheologie

De hedendaagse renaissance van de triniteitstheologie is op het Nederlandse taalgebied recent van een uitstekend overzicht voorzien door Gijsbert van den Brink.<sup>8</sup> Ook Engelstalige overzichten zijn in de laatste decennia verschenen.<sup>9</sup> Ik kan dan ook volstaan met naar deze inleidingen te verwijzen en mij op het debat rond Augustinus te concentreren. Dat daarmee de kern van de voornoemde renaissance toch weer ter sprake komt, geeft slechts aan dat in het debat rond Augustinus de kern van de moderne triniteitstheologie in het geding is.

Zo kort mogelijk geformuleerd luidt het bezwaar van de moderne triniteitstheologie tegen Augustinus als volgt: bij Augustinus is God niet primair Vader, Zoon en Heilige Geest, maar God is primair in het algemeen God en slechts secundair ook Vader, Zoon en Heilige Geest.<sup>10</sup> Bij Augustinus zijn de drieheid (de personen) en de eenheid (het wezen) van God dan ook werkelijk met elkaar in strijd. Daardoor is het niet meer duidelijk hoe de drie personen zich tot het ene wezen van God verhouden en kiest men in de praktijk voor de eenheid van God. Dat heeft geleid tot de 'Trinitätsvergeessenheit' die de westerse theologische traditie heeft gekenmerkt. Augustinus wordt in de nieuwere triniteitstheologie altijd geportretteerd tegenover dat wat de 'Cappadocische' theologie wordt genoemd. Men is van mening dat de drie Cappadociërs

8 Van den Brink, 210-240.

9 Schwöbel, 'Renaissance of Trinitarian Theology', 1-30; Gerald O'Collins SJ, 'The Holy Trinity: The State of the Questions', in S. Davis, D. Kendall & G. O'Collins (red.), *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 1-25.

10 Colin E. Gunton, 'The History: Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West', in Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh<sup>2</sup>1997, 40-42; Van den Brink, 225-228.

Basilius de Grote, Gregorius van Nyssa en Gregorius van Nazianze een triniteitstheologie hebben ontwikkeld waarin de drieheid van de personen primair was en de eenheid van God werd gedacht vanuit de volkomenheid van de relaties tussen de goddelijke personen.<sup>11</sup> Christoph Schwöbel bijvoorbeeld geeft deze tegenstelling als volgt weer:

Während die Kappadozier in der trinitarischen Reflexion vom Begriff der Person ausgingen und so die personale Besonderheit und relationale Einheit der trinitarischen Personen betonten, konzentriert sich Augustins Ansatz auf die nicht-relationale Einheit des göttlichen Wesens, was den Begriff der Person zu einem unaufklärbaren Geheimnis macht. Der Versuch, ihm durch die analogische Aneignung der immanenten Beziehungen zwischen den geistigen Akten eines selbstbewußten Subjekts Sinn zu geben, führt dazu, daß die Beziehungen der trinitarischen Personen in die relationale Verfassung des göttlichen Selbstbewußtseins aufgehoben werden.<sup>12</sup>

Zolang men dus, zo stellen de nieuwere triniteitstheologen, in een ontologie in termen van substanties blijft steken,<sup>13</sup> kan men de eenheid van God niet samen denken met de drieheid. Denkt men over de drie relata in God vanuit een relationele ontologie,<sup>14</sup> dan kan dat wel. De eenheid van het goddelijke wezen wordt dan gegarandeerd door de ene volmaakte relatie die de drie Goddelijke personen met elkaar hebben.<sup>15</sup>

Zoals ik in de volgende paragraaf nog verder zal toelichten, heeft de haalbaarheid van deze ‘oplossing’ van het triniteitsprobleem vergaande consequenties voor de mogelijkheid van een zogenaamde ‘trinitarische theologie’. Als we niet weten hoe de eenheid en drieheid in God zich tot elkaar verhouden, er met andere woorden in God als drie-eenheid geen rationele structuur gevonden kan worden, dan is het slechts beperkt mogelijk om alle onderdelen van de dogmatiek trinitarisch te structureren. In dat geval kunnen we namelijk heel moeilijk aan de drie afzonderlijke goddelijke personen een ‘functie’ in de

11 Voor dit debat zie Van den Brink, 221-225. Naar mijn mening verwerkt Van den Brink de kritiek op deze visie onvoldoende. Voor deze kritiek, zie Michel René Barnes, ‘De Regnon Reconsidered’, *Augustinian Studies* 26 (1995), 51-79, Sarah Coakley, ‘“Persons” In the “Social” Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion’, in Davis ea., *The Trinity*, 123-144, Richard Cross, ‘Two Models of the Trinity?’, *Heythrop Journal* 43 (2002), 275-294. Zie ook *Modern Theology* 18 (2002), nr. 4.

12 Schwöbel, *Gott in Beziehung*, 280.

13 Dat wil zeggen: een vorm van denken waarbij de identiteit van een object wordt gedefinieerd door zijn individuele kenmerken.

14 Dat wil zeggen: een vorm van denken waarbij de identiteit van een object (mede) bepaald wordt door de relaties met andere objecten.

15 In dit verband wordt vaak teruggegrepen op het begrip ‘perichorese’. Zie M. Mühling & M. Wendte (red.), *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, Utrecht 2005, URL: <http://adss.library.uu.nl>, 46-50, 86-92, 187vv.

heilsgeschiedenis toeschrijven. Nog weer anders gezegd: is de triniteitsleer niet rationeel, dan is ze ook niet *functionaliseerbaar*. We zien dan ook dat één van de belangrijkste motivaties om het triniteitsbegrip ‘op te lossen’ is geweest, het geheel van de christelijke theologie werkelijk trinitarisch te denken. Vanuit de relationele ontologie die aan de basis ligt van de nieuwere triniteitstheologie wordt het mogelijk de scheppingsleer, de antropologie, de christologie en de ekklesiologie trinitarisch te denken. In de antropologie bijvoorbeeld, kan de moderne trinitarische theologie als volgt argumenteren: mensen zijn niet geschapen als rationele individuen die hun ‘beeld van God zijn’ ontlene aan het gebruik van hun individuele rede, maar het beeld van God in de mens bestaat in haar relationaliteit, haar relaties met God, medemens en medeschepsel.<sup>16</sup> In een dergelijke trinitarische antropologie is dus de relationele structuur in God als triniteit de basis waarop de structuur van het mens-zijn kan worden uitgewerkt.

Belangrijk voor het vervolg is te zien dat de moderne triniteitstheologen de triniteitsleer ‘promoten’ door de eenheid en drieheid in God in een rationele verhouding met elkaar te brengen. Zonder dat daarmee gezegd is dat we God helemaal zouden kunnen begrijpen, begrijpen we toch in ieder geval wat we bedoelen als we over God als Drie-eenheid spreken.

De hierboven beschreven ontwikkeling van een relationele ontologie en daarmee verbonden triniteitsleer kunnen we als ik mij niet vergis vooral als een Angelsaksische lijn bestempelen, met een aantal continentale vertakkingen, zoals bijvoorbeeld Schwöbel en Pannenberg. Meestal wordt ze direct in samenhang met het nu volgende beschreven,<sup>17</sup> maar naar mijn mening gaat het hier toch om een aparte ontwikkeling in de trinitarische theologie.<sup>18</sup>

De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer bekommert zich niet alleen om de relationele structuur van het godsbegrip, maar heeft ook diepgaande gevolgen voor de verhouding tussen God en de geschiedenis. Traditioneel werd in de triniteitsleer de verhouding van God en de geschiedenis beschreven met de termen ‘immanente’ en ‘economische’ triniteit. De revolutie die zich in de hedendaagse trinitarische theologie voltrokken heeft is kernachtig te verwoorden met de bekende uitspraak van Karl Rahner: ‘de immanente triniteit is de economische triniteit en omgekeerd.’<sup>19</sup> Daarmee is aangegeven

16 Zie bijvoorbeeld: Schwöbel, *Gott in Beziehung*, 193-226.

17 Van den Brink, 219vv; Schwöbel, ‘Renaissance of Trinitarian Theology’, 3-8.

18 Deze onderscheiding van beide ontwikkelingen is ingegeven door de gedachte dat een relationeel gods-begrip mogelijk zou zijn zonder de voor de hedendaagse trinitarische theologie kenmerkende reconstructie van theologie en geschiedenis.

19 Karl Rahner, ‘Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte’, in J. Feiner & M. Löhrer (red.), *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln 1965-1981), 328.

dat voor de hedendaagse triniteitstheologen de triniteitsleer niet zomaar het decor is van Gods heilshandelen in deze wereld (hier speelt het veranderde relatiebegrip een rol), maar dat God daadwerkelijk in zichzelf degene is die zich in Jezus Christus in de geschiedenis openbaart. Achter de God die zich in de geschiedenis openbaart gaat niet nog eens een goddelijk wezen schuil dat anders is dan de zich in de geschiedenis openbarende God.<sup>20</sup> Met de woorden van de andere grote theoloog achter deze theologische ontwikkeling, Karl Barth, gezegd, ‘Gottes Sein ist in der Tat’;<sup>21</sup> Gods ‘zijn’ is niet van Gods handelen los te maken. Heel radicaal heeft Karl Barth deze gedachte uitgewerkt in zijn predestinatieleer, waarin hij verdedigt dat de verkiezende God – traditioneel een gebeuren dat zich buiten de tijd in de immanente Triniteit afspeelt – de God-mens Jezus Christus is, die niemand anders is dan de verkoren mens. Hier worden eeuwigheid en tijd op een geheel nieuwe manier met elkaar verbonden.<sup>22</sup>

In de moderne trinitarische theologie is deze enge verbinding van God en geschiedenis vooral uitgewerkt op het terrein van de scheppingsleer en de christologie. Bij Colin Gunton neemt ze daarbij de vorm aan van een radicale kritiek op Augustinus.<sup>23</sup> Ik geef twee voorbeelden die Guntons kritiek in dit verband treffend illustreren. In de eerste plaats stoort Gunton zich zeer aan Augustinus’ visie op de theofanieën in het Oude Testament. Volgens Augustinus verschijnt in deze theofanieën niet God zelf, maar een engel. Gunton repliceert:

The first suspicion of anti-incarnational platonism is to be found in Augustine’s treatment of the Old Testament theophanies. The use of these, it seems to me, is one indication of whether a theology is genuinely incarnational. If it is, it should be able to look back at the Old Testament with eyes given by the person of Christ and see there further evidences of that interrelationship of God with his creation which comes to its perfection in Jesus.<sup>24</sup>

Gunton grijpt hier terug op een in de Vroege Kerk klassiek motief, namelijk de gedachte dat Gods relatie met de wereld in schepping en openbaring *altijd*

20 Dit betekent overigens niet dat zowel Barth als Rahner geen oog zouden hebben voor een element van transcendentie of verborgenheid in God. God gaat niet in de geschiedenis op. Integendeel: juist ‘in zijn openbaring is God een verborgen God’ (Barth).

21 *KD I/1*, het hoofdstuk over de Triniteit, en *II/1*, § 28.1. De bekendste uitwerking van dit inzicht is gegeven door Eberhard Jüngel in idem, *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth: Eine Paraphrase*, Tübingen<sup>3</sup>1976.

22 *KD II/2*, 101-157. Goede inleidingen in deze materie zijn McCormack, 92-110 en nog steeds G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, Kampen 1954, 83-115.

23 Gunton, ‘History’, 31-57.

24 Gunton, ‘History’, 34.

een incarnationele relatie is: God voor ons is per definitie God door het Woord, God in Christus. De veranderde houding ten opzichte van de verhouding tussen God en de geschiedenis komt heel duidelijk naar voren in Guntons kritiek op Augustinus' weergave van het trinitarische gebeuren bij de doop van Jezus:

The least that we must take from the New Testament here is that at his baptism Jesus entered a new form of relationship with the Spirit, a relationship which then took shape in his enduring and conquest of temptation. (...) Augustine appears to treat the Spirit, in anticipation of a long tradition of Western thought, substantially rather than personally and relationally: as if the Spirit was a substantial presence, given in the womb and, so to speak, preprogramming Jesus' life, rather than the means by which his humanity was realised in relationship to the Father.<sup>25</sup>

Zoals uit dit tweede voorbeeld al enigszins blijkt, leidt de veranderde houding ten opzichte van God en geschiedenis tot een nieuwe kijk op het christologisch dogma. In het christologische dogma zou het er niet om moeten gaan, vast te stellen wat of hoeveel in Jezus God is en wat of hoeveel mens. Het antwoord op vraag naar de verhoudingen tussen God en mens in Jezus zullen moeten worden gezocht in de *relatie* tussen Jezus als de tweede persoon en de andere personen in de Triniteit.<sup>26</sup>

### 3. De hedendaagse negatieve theologie

Zoals we boven gezien hebben, is één van de bezwaren van de hedendaagse triniteitstheologie tegen Augustinus het feit dat God als triniteit te weinig op de geschiedenis van God met mensen wordt betrokken. God is teveel een onbegrijpelijk wezen boven tijd en wereld verheven. Het is juist de nadruk op het verschil tussen God en het schepsel, op de *incomprehensibilitas* van God, die de hedendaagse negatieve theologie in Augustinus aanspreekt.

De filosofie van de twintigste eeuw zou wel eens de geschiedenis in kunnen gaan als de eeuw van de taal. De twintigste eeuwse filosofiegeschiedenis is er bij uitstek één van een lappendeken waarin men ternauwernood nog enige eenheid en coherentie kan ontdekken, maar die eenheid vindt men in de concentratie op de taal. Of men nu Alfred J. Ayer leest of Martin Heidegger, John R. Searle of Jacques Derrida, bij allen speelt de taal een centrale rol. Een stap verdergaand zou men kunnen zeggen dat het grote debat in de twintigste-eeuwse filosofie draait om de vraag of de taal primair een onthullende

<sup>25</sup> Gunton, 'History', 37.

<sup>26</sup> Schwöbel, *Gott in Beziehung*, 257-320.

(realisme) dan wel een verhullende (anti-realisme) rol speelt in ons denken over mens, wereld en God.

Bij de nadruk op de verhullende rol van de taal sluit de hedendaagse opleving van de negatieve theologie aan.<sup>27</sup> Onze communicatie met elkaar en met en over de ons omringende werkelijkheid verloopt via de taal. De wijsbegeerte van de Verlichting was erop gericht deze communicatie dusdanig te organiseren dat ze zonder storing zou verlopen. De ontdekking van de postmoderne filosofie is dat met de gegevenheid van de taal als zodanig, de mogelijkheid tot het 'uitfilteren' van de 'fouten' onmogelijk is. We kunnen in onze communicatie met de wereld onszelf niet uitschakelen en onze rol in de communicatie op methodische wijze overbodig maken. De taligheid van onze communicatie, ons denken en ons handelen betekent dat er een oneindig kwalitatief 'verschil', differentie, is tussen onze talige conceptualisaties van de werkelijkheid, en die werkelijkheid zelf. Tegelijkertijd is het *door middel van* die talige representatie van de werkelijkheid, dat de werkelijkheid aan ons verschijnt.<sup>28</sup>

Als kritiek op het modernisme, de zogenaamde 'onto-theologie', behelst de postmoderne aandacht voor de taal ook een radicale kritiek op al die vormen van theologie waarin wordt geclaimd daadwerkelijk toegang te hebben tot de werkelijkheid van God, hetzij God in zichzelf, hetzij in Gods openbaring.<sup>29</sup> In die radicale kritiek op de onto-theologie kan de hedendaagse negatieve theologie een beroep doen op Augustinus, omdat Augustinus heel sterk de nadruk legt op het onvermogen van mensen om God te begrijpen zoals

27 Een goede inleiding tot de hedendaagse negatieve theologie bieden: I.N. Bulhof & L. ten Kate (red.), *Ons ontbreken heilige namen: negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie* (Kampen 1992), en het recentere Peter Jonkers & Ruud Welten, *God in Frankrijk: zes hedendaagse Franse filosofen over God* (Budel 2003). Zie voor een wijsgerig-theologische verwerking van de negatieve theologie ook Arjan Markus, *Beyond Finitude: God's Transcendence and the Meaning of Life* (Frankfurt am Main 2004), 116-127, 330-354. Voor interessante verbanden tussen triniteitstheologie en negatieve theologie, zie Vasile Hristea, 'Rettende Intersubjectivität. Das Intersubjectivitätskonzept Lévinas' aus orthodoxer Sicht', in Mühling & Wendte, *Entzogenheit in Gott*, 77-96 en Malte D. Krüger, 'Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling', in Mühling & Wendte, *Entzogenheit in Gott*, 125-159.

28 Anders dan Wissink (Jozef Wissink, 'Enkele theologische reflecties over de negatieve theologie, toegelicht aan de hand van Thomas van Aquino', in Bulhof & Ten Kate, *Ons ontbreken heilige namen*, 46-52, 60-61) en Markus (Markus, 125v) zie ik wel mogelijkheden de zogenaamde premoderne en postmoderne negatieve theologie met elkaar te verbinden. De postmoderne negatieve theologie zie ik als een kennis-theoretische radicalisering van de klassieke negatieve theologie (zie mijn kritiek op de postmoderne negatieve theologie in paragraaf 5). Constitutief voor een negatieve theologie acht ik: (1) de ontkenning van de directe discursieve kennis van het object en (2) de gedachte van de indirecte kennis van of participatie in het object van de kant van het kennende subject.

29 Wayne John Hankey, 'Stephen Menn's Cartesian Augustine: Metaphysical and Ahistorically Modern', *Animus* 3 (1998), URL: <http://www.swgc.mun.ca/animus>, bezocht op 2004-09-30, 6.



God in zichzelf is.<sup>30</sup> Tegelijkertijd en dat maakt Augustinus voor de hedendaagse negatieve theologie zo fascinerend, staat Augustinus' identificatie van God met het hoogste zijn – het citaat uit Exodus, zie onder – aan de basis van de westerse metafysica van de presentie: God als zijnde onder de zijnden, gespiegeld in de stabiele kenvermogens van de menselijke geest.

Sommige postmoderne denkers, zoals Lyotard<sup>31</sup> en Derrida,<sup>32</sup> beroepen zich op Augustinus om de westerse metafysica open te breken en het ontologische verschil tussen het zijn en de zijnden te benadrukken. Enigszins gechargeerd zou men kunnen zeggen dat ze daarmee Augustinus als Plotinus lezen. Anderen, met name Marion en in zijn kielzog de aanhangers van de zogenaamde 'Radical Orthodoxy',<sup>33</sup> nemen het zijn van God in relatie tot de zijnden meer serieus – als zogenaamde 'theo-onto-theologie' – en ontwikkelen met teruggrijpen op de premoderne theologie een nieuwe fenomenologie van de presentie.<sup>34</sup> Terwijl deze fenomenologie van de presentie bij Marion nog een tamelijk abstract karakter heeft, wordt ze in de Radical Orthodoxy verbonden met de concrete presentie van God – theologisch en soteriologisch – in liturgie en sacrament en wordt de sacrale presentie van de kerk in de maatschappij de basis van een politiek-theologische kritiek op het neoliberalisme.<sup>35</sup>

#### 4. *God als God van aangezicht tot aangezicht*

Het is niet mijn bedoeling in deze bijdrage de kritiek op of het gebruik van Augustinus in de hedendaagse theologie te weerleggen.<sup>36</sup> Mijn bedoeling is

30 Beneden probeer ik te laten zien dat naar mijn overtuiging de negatief-theologische elementen bij Augustinus heel anders geïnterpreteerd moeten worden dan door hedendaagse negatieve theologen wordt gedaan.

31 Jean-François Lyotard, *Augustinus' belijdenis*, Baarn 1999; vgl. de bespreking van Lyotard in Sander van Maas, *Doorbraak en idolatrie: Olivier Messiaen en het geloof in muziek*, Delft 2003, 184-197.

32 Jacques Derrida, 'Circumfession', in Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago 1993.

33 Deze nieuwe theologische beweging is geïnitieerd door de Engelse theologen John Milbank, Catherine Pickstock, en Graham Ward. De contouren van deze theologie worden geschetst in John Milbank, Catherine Pickstock & Graham Ward, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Radical Orthodoxy Series, London 1999.

34 Zie voor het verschil tussen Marion en Heidegger, Derrida en Levinas: Victor Kal, 'Onzegbaarheid als periode: differentie en afstand bij Jean-Luc Marion', in Bulhof & Ten Kate, *Ons ontbreken heilige namen*, 66-90. Voor de fenomenologie van de gave, zie Stijn Van den Bossche, 'A Possible Present for Theology: Theological Implications of Jean-Luc Marion's Phenomenology of Givenness', *Bijdragen* 65:2 (2004), 55-78.

35 Voor een kritische bespreking van de politieke aspecten van Radical Orthodoxy, zie: Christopher J. Insole, 'Against Radical Orthodoxy: The Dangers of Political Liberalism', *Modern Theology* 20:2 (2004), 213-241.

36 Voor de kritiek op de Augustinus-interpretatie van de nieuwere triniteitstheologie, zie vooral Rowan Williams, 'Sapientia and the Trinity: Reflections on the *De Trinitate*', in B. Bruning, M. Lamberigts & J.

om in deze bijdrage een ‘augustijns alternatief’ te ontwikkelen. Ware het niet dat de term ‘middenweg’ de suggestie zou wekken een compromis te zijn, dan zou men het een ‘gulden middenweg’ kunnen noemen. Het is een alternatief waarin God werkelijk Triniteit is zonder voor ons rationeel reconstrueerbaar te worden, waarin de Triniteit werkelijk constituerend is voor de christelijke theologie zonder God tot ‘onzer één’ te maken, waarin God ‘anders’ is zonder op te houden ‘Iemand’ voor ons te zijn. Het is een theologie waarin God in Jezus Christus onze enige toegang tot God is zonder God op te laten gaan in onze geschiedenis.

Zoals dat altijd het geval is in de systematische theologie, heeft elk alternatief zijn prijs; daarop is mijn augustijns alternatief geen uitzondering. Theologische ‘prijzen’ worden meestal door verschillende theologen op een verschillende manier berekend. Voor de hedendaagse triniteitstheologie zal het opgeven van de logische transparantie van God een hoge prijs zijn, terwijl dat voor negatieve theologen iets is waar ze überhaupt al nooit waarde aan hebben gehecht. Omgekeerd is voor negatieve theologen het erkennen van het ‘Zijn’ van God een hoge prijs, weliswaar een uniek zijn, maar dan toch een zijn, terwijl dat – mits relationeel geduid – voor een aantal triniteitstheologen weer minder een probleem is. Zo zou er veel meer te noemen zijn.

Naar mijn mening biedt Augustinus’ theologie een echt alternatief ten opzichte van zowel triniteitstheologie als negatieve theologie, omdat er in die beide een logische verhouding is tussen God en wereld, in het eerste geval een positieve, en in het tweede geval een negatieve verhouding. Plat gezegd: volgens triniteitstheologie en negatieve theologie weet je als je de wereld ziet, hoe je bij God moet uitkomen. Volgens de triniteitstheologie is er iets in de werkelijkheid dat God met ons gemeenschappelijk heeft, namelijk een ontologische structuur, de structuur van relationaliteit.<sup>37</sup> Uiteraard zijn triniteitstheologen van mening dat deze structuur door God in de schepping is gelegd, zodat er geen sprake is van een autonome structuur die van God los gedacht kan worden. Dankzij haar algemeen inzichtelijke karakter als ontologie is ze echter wel zonder ‘beroep op God zelf’ voor het kennende subject toegankelijk. Hiermee bedoel ik overigens niet de triniteitstheologie tot een vorm van natuurlijke theologie te verklaren. Het openbaringskarakter van het

---

van Houtem (red.), *Collectanea Augustiniana: mélanges T. J. van Bavel*, Leuven 1990, 317-332; Barnes, ‘De Regnon Reconsidered’, 51-79; Michel René Barnes, ‘Rereading Augustine’s Theology of the Trinity’, in Davis ea., *The Trinity*, 145-176 en Lewis Ayres, ‘The Fundamental Grammar of Augustine’s Trinitarian Theology’, in R. Dodaro & G. Lawless (red.), *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, London 2000, 51-76.

37 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, deel I, Göttingen 1988, 188-205; over Pannenberg: Shults, 121-123, 132-139. Zie ook: Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, xi.

geloof heeft in de triniteitstheologie altijd het volle pond gekregen. Waar het mij om gaat is niet de vraag naar de *bron* van dat wat wij over God denken. Die is in de triniteitstheologie meestal een vorm van openbaring. Het gaat mij om het *karakter*, de structuur van rationaliteit, van dat wat wij over God denken. Dat is in de triniteitstheologie iets dat theo-logisch inzichtelijk is, omdat het teruggaat op een ontologische structuur die God en mens gemeen hebben.<sup>38</sup> In de negatieve theologie is dat eigenlijk net zo, zij het dat de weg van het geschapene naar God hier via de weg van de ontkenning verloopt. Daarmee is God schijnbaar volledig transcendent en ontoegankelijk voor ons kennen. Dat is echter in zoverre schijn dat God via de ontkenning toch via al het geschapene als dat verschijnt dat ertegenover ligt en dat autonoom voor het kennende subject toegankelijk is.

In Augustinus' theologie wordt de logische verhouding van God en wereld verstoord. Deze 'verstoring' komt het duidelijkst tot uitdrukking in Augustinus' voortdurend terugkerende gebruik van Exodus 3:14: 'Ik ben die ik ben'.<sup>39</sup> Voor Augustinus betekent deze uitspraak dat God 'een eigen soort is'. Bij het denken over God kunnen we niet terugvallen op de categorieën van het geschapene. We weten daarom niet *quid sit Deus*.<sup>40</sup> Nu kan deze stelling gemakkelijk negatief-theologisch geïnterpreteerd worden: God *is* dus niet, God is gans anders. Daarmee heeft men de pointe ervan echter niet verstaan. men heeft Gods *uniek zijn* niet verstaan omdat men met de ontkenning van de wereld niet het eigene van Gods werkelijkheid, maar slechts de ontkenning van de eigen werkelijkheid heeft begrepen.<sup>41</sup> Daarmee is precies de kern van Augustinus' theologie weergegeven: de mens kent God alleen dan wanneer God in diens uniek zijn gekend wordt. Dat kennen van God voltrekt zich dan en slechts dan wanneer de mens zijn autonomie opgeeft (*humilitas*) en zich in relatie met God begeeft, zich voor Gods aangezicht stelt.<sup>42</sup>

Nu ligt hier de vraag naar een antropologisch aanknopingspunt natuurlijk heel dichtbij. Als God alleen in Gods uniekzijn gekend kan worden, hoe kan God dan nog *gekend* worden, anders dan in geschapen categorieën? Boven-

38 Het zal duidelijk zijn dat deze kritiek niet opgaat wat Barth betreft. Ook bij hem kan men argumenteren dat God in zijn openbaring geheel voor ons inzichtelijk wordt, hoewel Barth in staat is dit ook weer te ont-kennen. Maar bij Barth zou deze argumentatie niet op het niveau van een gemeenschappelijke ontologische structuur, maar op het niveau van de identificatie van God met zijn openbaring moeten verlopen.

39 Sleutel passages zijn *Conf.* VII.10.16, *DT* V.3 en *De civitate Dei* XII.2. Zie verder Basil Studer, 'Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo', in Basil Studer, *Mysterium Caritatis: Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 266 en A.D.R. Polman, *De leer van God bij Augustinus*, Kampen 1965, 248-252.

40 *DT* V.1-2.

41 Cf. *Conf.* VII.10.16.

42 *DT* I.1vv.

dien zullen er lezers zijn die zich allerlei passages uit Augustinus – *Confessiones* boek VII bijvoorbeeld – herinneren waarbij hij wel degelijk sporen van God in het geschapene vindt en van daaruit naar God ‘opklimt’.<sup>43</sup> Dit heeft alles te maken met het ambigue karakter van Augustinus’ antropologie. Enerzijds is de mens volgens Augustinus van nature helemaal aangelegd op de relatie met God en vindt daarin zijn bestemming. De mens als ideaaltipe vindt dan ook in de schepping overal God terug, kent God ‘aan de wind des daags’, om een citaat uit Augustinus’ lievelingsboek Genesis te gebruiken. Anderzijds wordt de mens *post lapsum* radicaal door zonde gekenmerkt. Zonde betekent het zich tegen de eigen natuur in van God los denken en daarmee, in Augustinus’ voorkeurstterminologie, het geschapene de plaats geven die alleen God toekomt. Daarmee houdt de mens niet op het hoogste geluk te zoeken en zelfs in *optima forma* een natuurlijke aanleg te hebben om het goddelijke te zoeken als het andere van het geschapene,<sup>44</sup> maar deze zoektocht blijft, zolang het subject ervan niet radicaal in relatie tot God gezet wordt, tot mislukken gedoemd, omdat men in het proberen weg te komen van de zonde, de eigen zondigheid blijft bevestigen. Dat is enigszins cryptisch geformuleerd, maar het betekent dat als je eenmaal jezelf hebt los gedacht van God, je niet meer zelf tot God kunt terugkeren, want de ‘God’ tot wie je terugkeert, is, zolang God niet *zelf* tot jou terugkeert, per definitie een product van je eigen maaksel.<sup>45</sup> In het *zelf* terugkeren tot God blijft het menselijke subject een poging doen tot onafhankelijkheid, tot het denken van God zonder afhankelijk te zijn van God zelf. Er moet dus iemand van buiten komen *en* die iemand moet in jouw situatie, de situatie van het los-zijn van God, jou als mens terug in relatie brengen met God – Jezus Christus.<sup>46</sup> Daarmee is de incarnatie dus niet de introductie van een vreemd gegeven, maar de restauratie van de oorspronkelijke vriendschapsband tussen God en mens.<sup>47</sup>

Er is dus een antropologisch aanknopingspunt in de zin dat de mens een natuurlijke aanleg heeft tot het hoogste geluk. Dit aanknopingspunt wordt ook vanuit het geloof voortdurend benut om de ongelovige te overtuigen van de

---

43 Dit zijn vooral de zogenaamde ‘neoplatoonse’ passages, naast *Conf.* VII.10.16 bijv. *De vera religione* I-VI en *De civitate Dei* XI.2. Ik noem dit ‘zogenaamde’ neoplatoonse passages omdat Augustinus de neoplatoonse opgang van de ziel voortdurend voorziet van een ‘breuk’ die niet dan door het geloof in Christus kan worden geheeld. Voor een zeer neoplatoonse interpretatie van Augustinus, zie Menn, *Descartes and Augustine*; Hankey. Als expliciet anti-neoplatoons is aangekondigd: Carl G. Vaught, *Encounters with God in Augustine’s Confessions*, New York 2004; ouder maar genuanceerd is: Polman, *De leer van God bij Augustinus*.

44 *DT* XIII.6-12; *De civitate Dei* VIII.8.

45 *DT* XIV.21.

46 *DT* IV.2-4.

47 *De vera religione* VIII.13.

noodzaak van terugkeer tot God, maar het is geen weg tot God op zich. De weg terug kan alleen worden gevonden als de mens zich verlaat op de autoriteit van God, bemiddeld door de kerk.<sup>48</sup> De *humilitas* die impliciet is in het zich verlaten op de autoriteit van God is tegelijk het vinden van heil en genezing voor de menselijke autonomie, omdat het subject zichzelf als schepsel van God ziet, en het vinden van vriendschap en gemeenschap met medemensen, omdat het subject in [L]iefde met de medemens is verbonden.

Intussen stelt de voorgaande beschrijving van het augustijns alternatief triniteitstheologen nog steeds diep teleur. Het mag dan zo zijn dat God voor Augustinus uniek is, maar God is blijkbaar zo uniek dat daarmee het Vader-Zoon- en Heilige Geest-zijn van God nauwelijks meer een rol van betekenis kan spelen. Als God geen begripsmatige relatie met de wereld heeft, is God uiteindelijk niet meer cognitief representeerbaar. Als God zo volstrekt uniek is als boven omschreven, is het ook niet mogelijk om de hele theologie trinitarisch te denken, omdat niet duidelijk is hoe de drie goddelijke Personen in het Wezen van God zich tot elkaar verhouden. Vanuit dat perspectief gezien is de *Trinitätsvergessenheit* waartoe de augustijnse traditie aanleiding gegeven heeft, eens te meer begrijpelijk.

Dit triniteitstheologisch protest is in zoverre juist dat de triniteitsleer bij Augustinus niet logisch transparant is. Omdat we niet weten *quid sit Deus*, weten we ook niet hoe Gods eenheid zich precies tot Gods drieheid als Vader, Zoon en Heilige Geest verhoudt.<sup>49</sup> Eenheid en drieheid in God zijn de Scylla en Charybdis waartussen de christelijke theologie laveert.<sup>50</sup> Als het mogelijk was Gods één-zijn als Vader, Zoon, en Geest logisch te denken, ware het ook mogelijk te weten in welke zin God één is en in welke zin drie, dus tot welke categorieën Gods wijzen van zijn moet worden gerekend. Aangezien 'God' een eigen categorie is, kunnen we dat niet weten en weten we dus niet hoe de eenheid en drieheid van God zich logisch gezien tot elkaar verhouden. Deze verstoring van de logische structuur van de triniteitsleer heeft te maken met een consequente kritiek op vormen van subordinatianisme in de triniteits-

---

48 DT I.1-4.

49 DT VII.11-12. Voor een uitvoeriger uitwerking van de logische status van Augustinus' triniteitsleer, zie Maarten Wisse, 'Ego sum qui sum.' Die trinitarische Essenz Gottes nach Augustins *De Trinitate*, in Mühlhng & Wendte, *Entzogenheit in Gott*, 63-76.

50 Voor dit beeld, zie *Sermo* 229G, in Aurelius Augustinus, *Als lopend vuur: preken van Augustinus voor het liturgisch jaar (2)* (Baarn 2001), 129-134. In deze preek vindt men overigens ook de fraaiste verwoording van de Triniteit in relationele termen: 'Waarom één God? Omdat daar zoveel liefde is, zoveel vrede, zoveel eendracht en geen enkele onenigheid.'

leer.<sup>51</sup> De Zoon is niet de schepselmatige openbaring van de verborgenheid van de Vader, waardoor de Vader als onbewogen beweger kenbaar wordt in de openbaring van de Zoon. Evenmin is de Geest de gemeenschappelijke derde die de pool en antipool van Vader en Zoon eschatologisch met elkaar verbindt.<sup>52</sup> God is God en in God zijn drie ‘personen’ te onderscheiden,<sup>53</sup> namelijk Vader, Zoon, en Geest, die alle drie waarlijk God zijn. Meer valt er eigenlijk niet te zeggen. De drie personen in het goddelijke wezen zijn geen principes die in hun afzonderlijke functie in de wereld transparant kunnen worden gemaakt, noch zijn het quasi-menselijke personen die met elkaar een quasi-menselijke gemeenschap vormen, meer of minder paradigmatisch voor het menselijke gemeenschap-zijn. Het Vader, Zoon, en Geest zijn van God is Gods identiteit, de uniciteit van God die irreducibel is tot een wijze van zijn.

Toch is Augustinus’ theologie, met name in de antropologie die hij ontwikkelt in de tweede helft van *De Trinitate*, door en door trinitarisch gestructureerd. Echter, niet zo dat het Vader, Zoon, en Heilige Geest zijn van God ergens zonder kwalificatie in de schepping of de menselijke geest wordt gerepresenteerd.<sup>54</sup> Augustinus’ antropologie is trinitarisch gestructureerd in de zin dat, als de mens in relatie met God is, dat wil zeggen, God als God kent en zichzelf en anderen als medeschepselen, er een trinitarische structuur in de mens te zien is. In zoverre mensen zondigen, lijden zij aan een trinitarische structuur die in disharmonie is.<sup>55</sup> De trinitarische structuur van de mens *volgt* dus niet logisch uit de structuur van God, maar representeert de mens in relatie met God.

In *De Trinitate* boek VIII tot XV schetst Augustinus deze trinitarische structuur op verschillende niveaus. In boek VIII allereerst op het niveau van de liefde tot de medemens als liefde tot God en uiteindelijk, omdat God liefde is, ook als ‘weg’ naar God.<sup>56</sup> Als de trinitarische structuur van de liefde volmaakt is, is er een volmaakte eenheid tussen de liefhebber, de liefde, en de geliefde. De geliefde wordt niet behandeld als iets anders dan ze is en de liefhebber ziet ook zichzelf zoals hij is. Daarmee veronderstelt de liefde tot de

51 Edmund Hill O.P., ‘Introduction’, in Augustine, *The Trinity*, vert. vanuit het Latijn door Edmund Hill O.P., The Works of Saint Augustine: A New Translation for the 21st Century I/5 (Hyde Park NY 1991), 37-49.

52 Dit is grofweg Pannenberg’s visie. Voor een recente introductie en kritiek, zie: Anselm K. Min, ‘The Dialectic of Divine Love: Pannenberg’s Hegelian Trinitarianism’, *International Journal of Systematic Theology* 6 (2004), 252-269.

53 Voor Augustinus’ kritiek op het persoonsbegrip, zie *DT* VII.11.

54 Hier wijk ik sterk af van de gangbare Augustinus-interpretatie, die over het algemeen stelde dat Augustinus de Triniteit gerepresenteerd zag in de structuur van het menselijke zelfbewustzijn.

55 *DT* IX.13.

56 *DT* VIII.10-12.

ander de liefde tot zichzelf en veronderstellen beide de waarneming van zichzelf en de ander zoals zij is, namelijk als scheepsel van God. Dat wil zeggen, niet als meer dan scheepsel, als ware het God zelf, maar ook niet als minder dan een scheepsel, als ware het niet door God geliefd en daarmee onze liefde waard. Als deze trinitarische structuur van de liefde intact is, betekent zij de vervulling van de wet die in nieuwtestamentische zin wordt samengevat als een dubbel liefdegebod. Ze impliceert en veronderstelt ook het kennen van God in Gods uniek-zijn, omdat ze de naaste en zichzelf waarneemt in haar ware natuur, als scheepsel van God. Tenslotte verbindt deze trinitarische structuur van de liefde het kennen van God onlosmakelijk met het doen van gerechtigheid, met het zien van God in het aangezicht van de ander.<sup>57</sup>

In boek IX en X werkt Augustinus deze trinitarische structuur uit in een analyse van de zelfliefde en vraagt daarmee naar de mogelijksvoorwaarden van de in boek VIII gegeven analyse van de naastenliefde. Als de mens als individueel scheepsel van God intact is, heeft de mens zichzelf lief en kent zichzelf zoals hij is. Daarmee is er een drie-eenheid te zien in het verstand, de kennis van zichzelf, en de liefde die die beide met elkaar verbindt. Laat de mens het perspectief op zichzelf in relatie met God los, dan raakt de mens in disharmonie. De waarneming van zichzelf gaat verloren – een kritiek op het Griekse ‘Ken uzelf!’<sup>58</sup> – en de waarneming van anderen gaat lijden aan ‘verdubbeling’.<sup>59</sup> Dat wil zeggen: in een wanhopige poging zich in deze wereld staande te houden, construeert het verstand beelden van zichzelf en haar omgeving, in plaats van de dingen te zien zoals ze zijn. Boek X en XI van *De Trinitate* zijn daarmee de theoretische uitwerking van de befaamde uitspraak uit de *Confessiones*: ‘Gij hebt ons naar U toe geschapen, en rusteloos is ons hart tot het rust vindt in U’.<sup>60</sup>

De analyse van de trinitarische structuur van het menszijn is maar op één ding gericht, namelijk de ‘post-lapsus’-mens ervan te overtuigen dat het geloof in Jezus Christus de enige manier is om God te leren kennen.<sup>61</sup> Om dat te bereiken reconstrueert Augustinus de trinitarische structuur van het mens-zijn vanuit het heden, de toestand van haar gebrek, de onrust en de verkleefdheid aan het materiële en eindige, om vervolgens in boek XIII en XIV te laten zien hoe in het gat dat door het zich van God losdenken is ontstaan, alleen het

57 *DT* VIII.10-13 en XIII.17-24; *De vera religione* VIII.13.

58 *DT* X.7-11. Augustinus ziet zelfbewustzijn dus onmiskenbaar als een pre-lapsarisch of soteriologisch gegeven en niet als een stabiel gegeven van de menselijke geest – contra Menn, Hankey e.a. Zie ook *De civitate Dei* XI.28, einde.

59 Het onderwerp van boek XI.

60 *Conf.* I.1.1.

61 *DT* IV.4-24, VIII.7-8, en XIV.17-23.

christelijk geloof past, dat wil zeggen het geloof in Jezus Christus als God en mens en de kerk als rijk van God in de gemeenschap van de liefde.<sup>62</sup> God wordt mens en tekent daarmee de natuur van God uit in de harde werkelijkheid van de materie. Allen die in Christus geloven keren daarmee terug tot hun oorspronkelijke bestemming, hun relatie met de ene God in de liefdesgemeenschap met de medemens (de werking van de Heilige Geest).

Augustinus' theologie is nog in een ander opzicht door en door trinitarisch, namelijk in de zin dat ze door en door historisch is. Dat zou kunnen verbazen. Als God zo uniek is, zo conceptueel problematisch, hoe kan zo'n theologie nog historisch zijn? Hoe kan zo'n God iets met de geschiedenis hebben? Binnen het denken van Augustinus moet men deze vraag echter eerder omdraaien. Juist als God op geen enkele wijze transparant wordt in de wereld, juist als God niet het principe van de wereld is, of haar ontkenning, en het kennen van God het radicaal *in relatie zijn* met God is, kan de theologie alleen maar historisch zijn. Zolang de geschiedenis de openbaring van God is, zogezegd de geschiedenis van God is, of God bereikt kan worden via de ontkenning van het geschapene, is het kennen van God – meer augustijns gezegd het liefhebben of ontmoeten van God, 'face to face' – geen historisch gebeuren. Het voltrekt zich autonoom en de positie of houding van de waarnemer doet uiteindelijk niet ter zake. Als echter de ontmoeting met God een zaak van de concrete relatie tussen God en mensen is, een relatie die niet vanuit de mens tot stand gebracht kan worden, kan deze relatie en vooral *het herstel ervan*, niet anders dan een historisch fenomeen zijn, dat een strikt hier-en-nu karakter heeft.

Het niet te veralgemeniseren karakter van de relatie tussen God en mens heeft ook gevolgen voor de christologie en het denken over de incarnatie. Als het *quid sit Deus* onbekend is, is ook de relatie tussen God en de mens Jezus van Nazareth niet rationeel reconstrueerbaar. In de incarnatie wordt niet aan een stuk geschapen werkelijkheid – de mens Jezus – een rol in het wezen van God toegeschreven, zodat God en de geschiedenis in elkaar worden geschoven. In de incarnatie wordt God op een niet te reconstrueren manier zo met de mensheid van Jezus Christus verbonden, dat die er niet meer van losgedacht kan worden, maar er wel van onderscheiden blijft. Dat laatste is noodzakelijk om te voorkomen dat God toch weer in de orde van de geschapen werkelijkheid wordt ingepast. In dit licht gezien, is de problematische formulering van de christologie zoals die in Chalcedon in het verlengde van Augustinus'

---

62 DT XIII.17-24. In termen van de *Confessiones* is het hier genoemde de ratio achter het enorme aantal *mensen* en vooral *heiligen* in boek VIII!



theologie is ontwikkeld, geen product van het Griekse wijsgerige denken, waarin het christendom zou zijn verstrikt geraakt. Integendeel, de poging om de incarnatie te denken als een werkelijk concrete en reële verbinding van God en mens betekent een radicale ontkenning van de emanatieaanse en pantheïstische structuur van het toenmalige Griekse denken. God wordt niet slechts mens in Jezus doordat de mens Jezus participeert in het goddelijke, zoals in het neoplatonisme al het samengestelde (materiële) participeert in het Ene, maar God verbindt zich zo met de geschapen, materiële natuur van Jezus dat ze er niet meer van kan worden onderscheiden, maar er tegelijkertijd ook niet in opgaat. Het Chalcedonense, dat in Augustinus' consequente afwijzing van een subordinatianistische triniteitsleer is voorbereid, onderstreept het historische – en daarmee het contingente<sup>63</sup> – karakter van de incarnatie.

Augustinus' theologie is dus niet zozeer trinitarisch en historisch omdat ze het geheel van de theologie aan de hand van trinitarische principes structureert, maar omdat ze in de uitwerking van de theologie het spoor volgt van Gods concrete openbaring in de geschiedenis – *De civitate Dei* staat daarvoor als boek model – en het kennen van God door het individu ziet als een fundamenteel historisch gebeuren – *Confessiones*. In *De Trinitate*, in de hierboven beschreven antropologische structuur van de liefde, werkt Augustinus de heilsgeschiedenis uit op theoretisch niveau, van oorspronkelijke gemeenschap met God, afval van God, wet van God in het dubbele liefdegebod, tot herstel in Jezus Christus in de gemeenschap van de kerk.

### 5. Resumé

In deze bijdrage heb ik twee hedendaagse stromingen in de systematische theologie geschetst aan de hand van hun omgang met Augustinus: trinitarische theologie en negatieve theologie. In de trinitarische theologie leven voornamelijk bezwaren tegen Augustinus' theologie. Enerzijds heeft men bezwaar tegen de manier waarop Augustinus de verhouding tussen de eenheid en de drieheid in God construeert. De eenheid van God wordt zozeer met het wezen van God verbonden dat de drie personen niet meer zijn dan accidenten, waarmee Augustinus in modalisme zou vervallen. Anderzijds hebben trinitarische theologen moeite met Augustinus' loskoppeling van Gods wezen en Gods handelen in de geschiedenis. Het is juist eigen aan de hedendaagse trinitarische theologie om Gods wezen heel nauw op Gods handelen te betrekken. Gods handelen als Vader, Zoon en Heilige Geest is Gods identiteit.

---

63 *DT* XIII.13

In de hedendaagse negatieve theologie waagt men zich niet aan zulke vergaande uitspraken over Gods wijze van zijn. Daarin ligt juist alle nadruk op de andersheid van God, op het oneindige verschil tussen onze menselijke woorden tegenover God zelf. Negatieve theologen en filosofen vinden voor hun opvattingen aanknopingspunten in Augustinus' theologie, waarin ook voortdurend de afstand tussen God en het kennende subject wordt geïmagineerd.

Ondanks de verschillen tussen deze beide trends in de hedendaagse theologie meen ik een duidelijke overeenkomst aan de kunnen wijzen tussen beide. In beide staan God en wereld in een logische verhouding tot elkaar. In de trinitarische theologie is dat een positieve verhouding. De drie personen in het wezen van God verhouden zich qua rationaliteit tot elkaar zoals in de wereld drie personen zich tot elkaar verhouden. Nogmaals zij benadrukt dat daarmee niet gezegd is dat we alles over God weten. Vaak is het zo dat aan één van de drie personen expliciet 'verborgenheid' of 'onkenbaarheid' wordt toegeschreven – meestal de Vader, soms ook de Geest. In de negatieve theologie is er een negatieve verhouding tussen God en de wereld. God is de negatie – of zelfs dubbele negatie – van de wereld.

Tegenover de trinitarische en negatieve theologie heb ik een augustijns alternatief geschetst waarin de logische verhouding tussen God en wereld wordt verstoord. Dat heeft tot gevolg dat de verhouding tussen de eenheid en drieheid in God niet logisch kan worden opgehelderd. God is uniek en deze uniciteit van God kan alleen gewaarborgd blijven als bij het denken over God van geschapen categorieën wordt afgezien. Anders zullen we namelijk of de structuur van onze geschapen werkelijkheid in God 'kopiëren', of we zullen die structuur weliswaar 'ontkennen', maar omdat er niets positiefs voor in de plaats komt, toch in die structuur blijven hangen.

Het onopgehelderd blijven van het wezen van God in een augustijns alternatief betekent niet dat er geen sprake kan zijn van trinitarische theologie. Aan de hand van boek VIII<sup>vv</sup> van *De Trinitate* heb ik geschetst hoe volgens Augustinus de verhouding tussen God, mens en medemens trinitarisch gestructureerd is, een trinitarische structuur die voortvloeit uit de niet-reduceerbaarheid van God tot categorieën van het geschapene. Tegenover de hedendaagse triniteitstheologie heb ik verdedigd dat een augustijns alternatief wel degelijk in staat is de geschiedenis en de incarnatie als historisch

gebeuren serieus te nemen, naar mijn mening zelfs beter dan in gangbare trinitarische theologieën het geval is.<sup>64</sup>

*(Dr. Maarten Wisse is als post-doctoraal onderzoeker verbonden aan de onderzoeksgroep 'Theologie in een Postmoderne Context', departement Systematische Theologie, van de Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven, België. Adres: Herman de Manstraat 12, 4132 XS Vianen UT.)*

---

64 Ik dank Arjan Markus en Willem J. van Asselt en twee referenten voor hun opmerkingen bij een eerdere versie van dit artikel. Het onderzoek dat aan dit artikel ten grondslag ligt is financieel mogelijk gemaakt door de toekenning van een stipendium van de Alexander von Humboldtstiftung.