

PAUL VAN GEEST

## Waarover men niet spreken kan, daarover moet men vooral niet zwijgen. Over het nut van negatieve theologie in tijden van secularisering

### 1. *Negatieve theologie in vogelvlucht*

In 1968 schreef een relatief jong hoogleraar in een werk dat in 23 talen zou worden vertaald: “If the painful history of the human and Christian striving for God proves *anything*, it surely proves this: that any attempt to reduce God to the scope of our own comprehension leads to the absurd. We can only speak rightly about him if we renounce the attempt to comprehend and leave him as the uncomprehended”<sup>1</sup>. Ook als paus bleef professor Ratzinger deze overtuiging trouw. In *Deus caritas est* (2005) resoneert immers de gedachte die hij in zijn *Einführung in das Christentum* bijna veertig jaar hiervóór had verwoord. Paus Benedictus citeerde in zijn encycliek een gevleugeld woord uit Augustinus’ *sermo* 117: *Si comprehendis, non est Deus* – “Als je het begrijpt, dan valt het begrepen niet samen met God” om de gedachte te onderbouwen dat Gods zwijgen in deze wereld ook voor christenen onbegrijpelijk kan zijn. Zijn leven lang ondermijnde Joseph Ratzinger dus de gedachte dat een al te doortimmerd godsbeeld beter is dan de vraag wie en hoe God eigenlijk is. Diezelfde vraag gaf kardinaal Nicolaus Cusanus (+1464) de gedachte in dat God juist *in* de ontkenning dat al het gedachte en geschrevene over God adequaat is, in de *docta ignorantia*, nog het meest adequaat gekend, benaderd of genaderd kan worden<sup>2</sup>.

De beide geleerde geestelijken staan in een lange traditie. Paulus omschreef in zijn brief aan Timotheus God bijvoorbeeld al als ontoegankelijk en in zijn brief aan de Korintiërs vergelijkt hij de Schrift met melk voor kleine kinderen om duidelijk te maken dat mensen vast voedsel, voor volwassenen bestemd, niet kunnen verdragen (1Kor. 3,2). Vaste kost staat hier voor volledige godskennis. Ook op de Aeropaaag benadrukt hij dat de God die hij verkondigde, een Onbekende is (Hand 17,23). De concrete godsvoorstellingen die hij aantrof in de tempels vallen voor hem

1 J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, San Francisco CA 2004, 121-122.

2 Cf. Nicolaus Cusanus, *Opera omnia*. vol. 2 (Leipzig 1932), 13.

niet samen met God zelf. God woont niet in ‘door handen gemaakte tempels’. Het lukte Paulus overigens niet een dergelijke beeldvorming volledig uit te roeien. Origenes’ kritiek tegen de materialistische en antropomorfe beleving van God in de derde eeuw getuigt ervan dat het geloof in een lichamelijke God in zijn tijd nog steeds hecht verankerd was in de christelijke vroomheid. Maar de behoefte aan een concrete God en een gedetailleerde en realistische beschrijving van wat de mensheid in de hemel te wachten stond, bleef groot. Origenes pleitte er evenwel voor, de beelden voor God, die letterlijk genomen aanstootgevend waren, allegorisch te duiden<sup>3</sup>.

Nu had Plato in zijn *Parmenides* te berde gebracht dat er ‘iets’ moest zijn dat onveranderlijk en eeuwig is: het meest volmaakte wezen: het Ene; het Goede. Het was voor de mensheid onkenbaar, want mensen kunnen in tijd en ruimte alleen maar waarnemen wat veranderlijk en vergankelijk is. Neoplatonist Plotinus stelde in deze geest dat God als de oorzaak van alles zelfs voor de *nous* onkenbaar is. De Ene moet dus juist worden begrepen als een niet-zijn.<sup>4</sup> De invloed van het neo-platonisme op de interpretatie van de Schrift maakte dat christenen steeds ontvankelijker werden voor het bewustzijn dat God transcendent is<sup>5</sup>.

Door de invloed van Plotinus en Proclus kwam de zogenaamde *apophasis* ook in het christendom in zwang. De apofase impliceerde dat juist door te ontkennen wat het Ene zou kunnen zijn, het mogelijk is om recht te doen aan het Ene. Niet alleen Gregorius van Nyssa in het Oosten, maar ook Augustinus in het Westen verankerden het ontkennende, negatieve spreken over God in hun theologische methode<sup>6</sup>. Augustinus’ boven aangehaalde uitspraak getuigt hiervan. Naast het bevestigende spreken over God op de *via affirmativa* (‘God is barmhartig’), werd ook de *via negativa* bewandeld in het christendom (‘Gods barmhartigheid is in niets te vergelijken met de menselijke, omdat God groter dan de mens en dus onbegrijpelijk is’). In de spanning tussen beide, zo werd verondersteld, kwam men Gods wezen en werkzaamheid nog het meest op het spoor. De vaders van het Vierde Lateraanse Concilie zouden in 1215 dan ook

3 P. van Geest, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*. Leuven-Dudley: Peeters, 2010 (*Late Antique History and Religion* 4).

4 Cf. D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain 1995), 119- 153 (*Louvain Theological and Pastoral Monographs* 19).

5 cf. *Timaeus* 37a-b.

6 Cf. Augustine, *Ad Simplicianum* 2. 2.3.

vaststellen dat tussen schepper en schepsel de ongelijkheid groter is dan de gelijkheid<sup>7</sup>.

Aan West Europese Universiteiten is er recent relatief veel aandacht ontwikkeld voor het ontkenkende spreken over God<sup>8</sup>. Daarom organiseerde de Pontificia Academia Theologica in 2021 een internationale conferentie hierover en onderzocht of negatieve theologie een benadering zou kunnen zijn die het discours over God relevant zou kunnen maken voor mensen die leven in een gesecculariseerde maatschappij. Geloof in God wordt vaak gelijk gesteld met de aanname van proposities over het wezen en de activiteit van God. Maar juist de traditie van de negatieve theologie leert dat elke uitspraak over God eerder een uitnodiging is om te ontkennen dat de uitspraak adequaat is; deze stroming behelst dus bij uitstek een uitnodiging tot zoeken en vragen stellen vanuit de veronderstelling dat hierin het Mysterie het meest adequaat wordt benaderd. Tijdens deze conferentie werden de werken van Plato, Plotinus, Philo onderzocht (Chiaradonna) evenals enige cruciale passages in het Oude en Nieuwe Testament (Koet) om aan te tonen dat Gods onkenbaarheid een constante was in de bronnen van het christendom. In het werk van kerkvaders blijkt Gods onkenbaarheid eveneens benadrukt, maar blijkt dit bewustzijn gepaard te gaan met het streven naar een relatie met God, omdat de relatie een kenweg behelst (Maspero). Ook de verschillende wijzen waarop middeleeuwse theologen als Anselmus, Bonaventura, Thomas van Aquino, de *via negativa* hanteerden kwamen aan de orde (Wozniak, Ferri), zoals ook de esthetische apofase in moderne poëzie (Milbank)<sup>9</sup>. Zelf trachtte ik aan te tonen dat het ontkenkende spreken over God inherent is aan orthodoxie<sup>10</sup>. Heeft het substantivum ‘Woord’ betrekking op God dan wordt in de orthodoxie het spreken in woorden niet zelden voorzien van een ‘apofatische disclaimer’, die in geschriften uit heterodoxe kringen ontbreekt. Op grond hiervan betoogde ik dat dit apofatische voorbehoud noodzakelijk is en de *via negativa* bij uitstek

7 H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. (=Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*). Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann (Freiburg 1991<sup>37</sup>), 806.

8 Cf. P. van Geest, G. Maspero, ‘The usefulness and necessity of the (re)discovery of negative theology. An introduction’, in: *PATH. Rivista semestrale della Pontificia Accademia di Teologia (PATH)* 20(2021), 265-271.

9 De bijdragen van de desbetreffende auteurs zijn gepubliceerd in: *Si comprehendis non est Deus*. Themanummer *PATH. Rivista semestrale della Pontificia Accademia di Teologia (PATH)* 20(2021).

10 P. van Geest, ‘The orthodox, apophatic *proviso* as a way to ensure the credibility of speech about God in a secularised society’, in: *PATH. Rivista semestrale della Pontificia Accademia di Teologia (PATH)* 20(2021), 389-408.

de weg is om in een gesecculariseerde samenleving het spreken over God niet alleen uitdagend maar ook relevant te houden en daarmee de continuïteit de theologie als wetenschapsdiscipline te borgen. Ik geef hier mijn relaas beknopt en verdiep enige inzichten hierin.

## *2. Reflecties op de ontoereikendheid van woorden om het Woord adequaat te kunnen omschrijven*

In het vroege christendom werd met ‘woord’ zowel het woord van God als het menselijke woord aangeduid, waarbij het ‘Woord van God’ zowel de Zoon van God (Joh 1,1; Joh 1,14) als de heilige Schrift behelsde. Al in het vroegste christendom werd duidelijk, bijvoorbeeld in de exegese van Johannes 1,1 en 14 dat het Woord, zelfs als het mens geworden is, onkenbaar en onbevattelijk moet worden geacht. Ignatius van Antiochië stelde op basis van deze perikopen vast dat dat er één God is, die zich geopenbaard heeft in Jezus Christus, zijn Zoon. Maar hij voegt hier onmiddellijk aan toe dat dit Woord uit de stilte was voortgekomen<sup>11</sup>. Door het zichtbare en kenbare woord tegenover de stilte te plaatsen waaruit het ontsproten is, maakt Ignatius even subtiel als stellig duidelijk dat het menselijk verstand te ontoereikend is om te kunnen vatten hoe het Woord, de Zoon, is voortgekomen uit de Vader en er toch sprake blijft van één God. De stilte is in de eerste eeuw al de metafoor waarmee mensen bewust gemaakt worden van Gods onkenbaarheid en onbevattelijkheid. Het Woord is kenbaar maar de oorsprong van het Woord niet. Een fundamenteel aspect van de oer-orthodoxie is direct al verwoord: namelijk dat de ene God in zichzelf onbegrijpelijk is omdat Gods wezen en werkzaamheid de wetten van de menselijke logica en natuurlijke processen tart.

Niet lang daarna verwoordt Irenaeus van Lyon in zijn strijd tegen de gnostische, valentiniaanse leer eenzelfde apofatisch voorbehoud. De volgelingen van Valentinus beleden dat een allesoverheersende, transcendente God (*Býthos*) samen met zijn tegenhanger Stilte (*Sigē*), het Intellect (*Noûs*) van God voor God zélf had voortgebracht. De *Noûs* had zich weer uitgedrukt in het Woord (*Logos*) ten behoeve van de schepping<sup>12</sup>. Irenaeus bestreed deze gedachte door erop te wijzen dat het inwendige Woord (*Noûs*) en het uitgesproken Woord (*Logos*) niet gescheiden zijn en

<sup>11</sup> Ignatius, *Ad Magnesios* 8.3.

<sup>12</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses* 1.1.1.

beide één en eeuwig zijn. Hij voegt hieraan toe dat het inwendig woord, de *Logos*, als geheel onmogelijk gekend kan worden.

In de ontluikende tweede-eeuwse heterodoxie werd de *Logos* dus als kenbaar gezien omdat het gescheiden werd van de onkenbare *Nous*. Maar omdat in de orthodoxie beleden werd dat er één *Logos* was, werd hierin dus óók aangenomen dat God niet in het geheel niet maar: niet geheel gekend kon worden. Er blééf dus sprake van een apofatisch voorbehoud.

Origenes legt in zijn verklaring van de eenheid van de *Logos* als inwendige Rede en als uitgesproken, subsistente Woord van God, de Zoon, vooral nadruk op de eeuwigheid van het Woord en dus op diens onbegrijpelijkheid.<sup>13</sup> Er is voor hem geen woord dat de oorsprong van de Zoon van God kan omschrijven. De tragiek van het menselijk woord is erin gelegen dat zij noodzakelijk is om de eigenlijke aard van God op het spoor te komen maar tegelijk ontoereikend is om deze adequaat uit te drukken. Weliswaar wordt het Woord van God bekleed met het vlees van Maria en raakt het dus kenbaar. Maar, analoog hieraan, is het Woord van God in de Schrift bedekt met het voorhangsel van de letter.<sup>14</sup> Ook Origenes articuleert dus een apofatisch voorbehoud.

In zijn reeds genoemde *sermo* 117 intensiveert Augustinus het meest uitdrukkelijk van allen het bewustzijn van de onkenbaar van het Woord van God, de Zoon. Hij schrijft:

‘Er staat: “Het Woord was God”. Over God spreken we. Vindt u het vreemd als u het niet begrijpt? Als u het begrijpt, dan is het niet God. Liever eerbiedig getuigen van ons onvermogen dan onbezonnen op geleerdheid bogen. God ook maar enigszins nabij te komen met ons verstand is al een groot geluk. God echt bevatten is in het geheel niet mogelijk’<sup>15</sup>.

Ver vóór Augustinus veronderstelde Clemens van Alexandrië dat God zonder vorm en naam was, en alle spreken, concipiëren, elke vorm van denken te boven ging<sup>16</sup>. In diens geest stelt Augustinus in deze preek verder dat het Woord vorm (*forma*) geeft aan alles dat binnen welomschreven

13 Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 1; *De principiis* 1.2.2.

14 Origenes, *Homiliae in Leviticus* 1.1. Zie voor een soortgelijk argument in het werk van Augustinus: P. van Geest, ‘St. Augustine on God’s Incomprehensibility, Incarnation and the Authority of St. John’, in: M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Vol. 70 (Leuven-Paris-Walpole 2013), 117-132, inzonderheid 128-131.

15 Augustinus, *sermo* 117.3.4-5; 10.15.

16 Clemens van Alexandrie, *Stromateis* 5.81.6; cf. *ibid.* 5.65.2.

grenzen is gemaakt op aarde. Maar in een fundamentele tegenstelling tot al het geschapene is het niet gevormd in ruimte en tijd (*forma infabricsata*): ‘Onveranderlijk, onbegrensd en zonder gebreken omvat het Woord alles in tijd en ruimte’. Ook langs deze weg intensiveert Augustinus in zijn reflectie op het Woord van God het bewustzijn van de ontoereikendheid van het menselijk verstand en de onkenbaarheid van God tegelijk<sup>17</sup>.

Als kerkvaders spreken over het Woord van God, de *Logos*, blijkt dus dat zij – niet zelden ook met behulp van het stoicijnse concept van het innerlijk en het uitgesproken woord (*logos endiátethos* en *logos prophorikós*) – juist in de opheffing van de tegenstelling tussen beide woordvormen Gods onkenbaarheid benadrukken. Het bewustzijn van Gods onkenbaarheid wordt vergroot omdat zij ontkennen dat in het gearticuleerde Woord God volledig wordt gekend. Dit besef vormt de opmaat tot het bewustzijn dat het Woord eerst en vooral voor mensen onbegrijpelijk, want ongevormd, is. De stilte is de metafoor waarin deze onkenbaarheid van de *Logos* is uitgedrukt en voorstelbaar blijft.

Het woord ‘Woord’ is in de orthodoxie dus ontoereikend om het wezen van Christus te omschrijven. Maar dat ook woorden als zodanig volstrekt inadequaar worden geacht om Gods wezen en werkzaamheid tot uitdrukking te brengen is een overtuiging die eveneens inherent is aan de orthodoxie. Zo koestert de voornoemde Origenes grote bedenkingen tegen het woord ‘voortkomst’ om de voortkomst van de Zoon uit de Vader te omschrijven. Dit woord roept volgens hem teveel associaties op met hartsucht en met zaken die gerelateerd zijn aan de menselijke lichamelijkeheid. Met klem benadrukt hij dat alleen al daarom dit woord niet alleen inadequaar maar ook ongepast is<sup>18</sup>. Gods wezen mag op geen enkele wijze met menselijke processen in verband worden gezien, omdat elke associatie van Gods zijn met die van de mens in tijd en ruimte uit den boze is. Zo loochende Origenes het ‘bestaan’ van God niet, maar ontkende hij de voorstelbaarheid ervan door elke vergelijking van Gods ‘werkelijkheid’ en die van de mens als ongepast te duiden. God is eerst en vooral mysterie.

Zonder dat hij het ontkennend spreken over God tot expliciet thema maakt – hij spreekt immers over taal als instrument voor de leraar – verwoordt Augustinus in zijn vroege *De magistro* al het theoretisch fundament voor zijn latere apofatisch spreken in om het even welk genre. Hij wijst hierin namelijk al op de ontoereikendheid van het menselijk woord

17 Augustinus, *sermo* 117. 1 en passim.

18 Origenes, *De principiis* 1.2.4.

als zodanig. Voor zijn zoon Adeodatus maakt hij eerst duidelijk dat met behulp van de *ratio* mogelijke verbanden tussen feiten en gegevens worden onderzocht in de queeste naar relaties, patronen en logische verbanden<sup>19</sup>. Als zodanig maakt de rede deel uit van de *illuminatio*, een vorm van kennen die raakt aan het Goddelijke. Vervolgens stelt Augustinus dat woorden mensen eigenlijk niets leren. Mensen leren pas iets over zaak, die in een woord omschreven is, door deze zaak waar te nemen met hun zintuigen en dan een verband tussen *res* en *signum* te leggen<sup>20</sup>. Woorden herinneren ons aan iets dat we al hebben ervaren en helpen ons deze ervaring verder te doordenken. In *De Magistro* stelt Augustinus dus uitdrukkelijk dat er een wisselwerking bestaat tussen de betekenis van woorden en de ervaring. Zo doende, onderbouwt Augustinus, mogelijk eerder onbewust dan bewust, de stelling dat in menselijke woorden, zelfs in de Schrift, Gods wezen en werkzaamheid uitsluitend volstrekt inadequaat uitgedrukt zijn. Nog voor zijn priesterwijding in 391 legt Augustinus dus de basis voor de orthodoxe overtuiging dat als men zich een 'beeld' heeft gevormd van God op basis van woorden men direct en tegelijk moet ontkennen dat dit beeld recht doet aan Gods wezen en werkzaamheid.

Het mag dus geen verwondering wekken dat Augustinus in de vernoemde *sermo* 117 uit 418 benadrukt dat orthodoxie en apofase inherent zijn. Sterker nog: hij verwijt heterodoxe auteurs al te menselijk en concreet over God te spreken. Ik volsta met één voorbeeld. De arianen stelden dat God de Vader aan de Zoon in tijd vooraf is gegaan. De Zoon kon dus onmogelijk gelijk en mede-eeuwig aan de Vader zijn. Nu was in de tijd dat Augustinus *sermo* 117 schreef het arianisme veel minder een bedreiging voor de eenheid van de kerk als voorheen. Daarom is zijn toon rustig. Maar hij verwijt de arianen wel dat zij God te zeer in termen van de natuurlijke verhoudingen op aarde duiden. Teveel uitgaande van deze verhoudingen, vervallen zij in een té menselijke voorstelling van God en doen zij op een zelfde wijze onrecht aan de onbegrijpelijkheid en onuitsprekelijkheid van God, als de simplen van geest die, primitief, aan God lichamelijke kenmerken en menselijke eigenschappen toekennen. Dat zij niet zien dat de Zoon als deel even groot is als het geheel – de Drie-ene God – herleidt hij dan ook tot hun te concrete voorstelling van God: een voorstelling waarin de grootheid van Gods mysterie niet gewaarborgd is gebleven<sup>21</sup>.

19 Augustinus, *De magistro* 12.40.

20 Augustinus, *De magistro* 10.33.

21 Augustinus, *sermo* 117. 4.6. Deze visie was o.m. gebaseerd op Joh. 14: 28.

Een dergelijke benadering doet volgens hem onrecht aan de onbegrijpelijkheid en onuitsprekelijkheid van het mysterie van God. Orthodoxie veronderstelt dus ondubbelzinnig het bewustzijn dat God onvoorstelbaar en ondoorgroendelijk is, want God-als-relatie is in niets te vergelijken met de natuurlijke gang van zaken of met processen die zich tussen mensen afspelen.

Kortom, als kerkvaders spreken over het woord ‘Woord’ om te verwijzen naar de Zoon, of de ontoereikendheid van woorden als zodanig benadrukken, wordt zonneklaar dat orthodoxie zich kenmerkt door het streven in ieder spreken over God te verdisconteren dat er achter, onder en boven dit spreken iets eigenlijkers van God schuilgaat: Gods onkenbaarheid<sup>22</sup>. Johannes Calvijn beaamde dit veel later overigens ook. En het dient opgemerkt: de later voor monarchianisme en sabellianisme veroordeelde Marcellus van Ancyra verwees, orthodox, zoals Ignatius, eveneens naar de stilte – de onbegrijpelijkheid van God dus – toen hij sprak over de ongeschapen *Logos* in God<sup>23</sup>. Grenzen tussen orthodoxie en heterodoxie zijn niet altijd even makkelijk te trekken.

Maar in orthodoxe werken, hoe verschillend ook van aard, wordt er wel van uitgegaan dat als er in de beschrijving van Gods wezen en werkzaamheid teveel menselijke logica, natuurlijke verhoudingen doorklinkt en er sprake is van een té menselijke voorstelling van God, heterodoxie niet ver weg is.

*Excursus: de implicaties van de ontoereikendheid van het menselijk woord*

Zoals Clemens van Alexandrië ver vóór Augustinus veronderstelde dat God zonder vorm en naam was, zo deed Johannes Scotus Eriugena dit ver na Augustinus evenzeer. Om de implicaties te verduidelijken van de vroegchristelijke overtuiging dat woorden ontoereikend zijn om God te benaderen, volgt hier een summiere vergelijking van Augustinus’ en Eriugena’s spreken over God.

Waar beiden ten diepste in overeenstemmen is dat beiden liever zouden willen zwijgen over God dan spreken over God omdat God op het oppervlaktenniveau van het spreken al onrecht wordt aangedaan. Maar beiden zien hier een bezwaar. Wie zwijgt over een Persoon omdat deze Persoon een mysterie is, bewerkstelligt in het zwijgen dat kettters vrij spel

22 K. van der Kooi, *Als een spiegel* 000.

23 Marcellus van Ancyra, *Fragments* 76, geciteerd in: M. Vinzent, *Markell von Ankyra: Die Fragmente: Der Brief an Julius von Rom* (Leiden: Brill, 1997), 68.



hebben<sup>24</sup>. Daarom moet er worden nagedacht; moet er worden gesproken over God.

Maar het spreken mag niet het bewustzijn wegnemen dat God paradoxaal-erwijs beter wordt gekend in de mate waarin men Gods onkenbaarheid verdisconteert in het denken over God. Voor beide zijn de aristotelische categorieën ongepast om God te conceptualiseren. In de jaren die volgden op het Concilie van Nicea (325) bleef er een theologische taal ontbreken die zowel de eenheid als het onderscheid tussen God en zijn eeuwige Woord kon uitdrukken. Het Eerste Concilie van Constantinopel (381) legde pas de formule vast dat God als 'één 'substantie' (*ousia*) kon worden beleden en drie 'subsistenties' (*hypostasis*) kende. Deze formule was bedoeld om de eenheid uit te drukken tussen God de Vader en zijn enige Woord, evenals het onderscheid tussen de twee. Door nu *ousia* als 'essentia' en *hypostasis* als 'persona' vertaald te willen zien, stelt Augustinus een tegenstelling scherp tussen Gods onbegrijpelijkheid enerzijds en Gods nabijheid anderzijds. Meer dan 'essentia' intensiveert het substantivum 'persona' namelijk het besef dat met God hoe ondoorgrondelijk ook – een relatie kan worden aangegaan; een relatie die concreet kan worden in de *persona* die mensgeworden is om zich *medicus humilis* te betonen voor een verziekte mensheid: Christus. In Christus wordt duidelijk, aldus Augustinus, dat God zelf zich het lot van de mensheid heeft aangetrokken en haar met zijn nederigheid *medicamenta* wil verschaffen om haar te genezen van hoogmoed.

Eriugena geeft eveneens zijn voorkeur voor het apofatisch spreken weer door de bruikbaarheid van de aristotelische categorieën te loochenen. Maar meer dan Augustinus verliest hij zich in een stroom van superlatieven die een aan elkaar tegengestelde inhoud hebben ('allerhoogste'; 'alldiepste', '*hyperousios*'). Met zijn spreken in superlatieven enerzijds en in ontkenningen anderzijds – twee taaluitingen die hij veel systematischer dan Augustinus als complementair uitwerkt – tracht Eriugena het bewustzijn te intensiveren dat Gods' wezen op ontologische, epistemologische en conceptuele gronden onkenbaar is. Het besef van Gods onkenbaarheid, Gods niet- zijn zoals al het geschapene wordt zo des te schrijnender.

Zowel Augustinus als Eriugena maken overigens ook duidelijk dat in een theofanie of zelfs in Gods menswording, God zich weliswaar kenbaar en zelfs benaderbaar maakt, maar juist daarin ook weer onkenbaar blijft. Beiden zien de menswording ook als een *kenosis*. Maar door

24 Augustinus, *De Trinitate* 5.9.10; 7.6.11.

‘hypostasis’ als ‘persona’ vertaald te willen zien en ‘ousia’ als ‘essentia’ brengt Augustinus, meer dan Eriugena, een spanning op noemer tussen het mysterie dat God is en dat hij met ‘essentia’ uitdrukt enerzijds en anderzijds de nabijheid van God die als *persona* in Christus ontmoet kan worden. Eriugena is minder mystagogisch. Maar Augustinus reflecteert weer veel minder op de essentie van God als niet-zijnde. Hoe dit ook zij: beiden blijken wegbereders voor de negatieve theologie.

Het is mogelijk te wijten aan zijn polemieken in de genadestrijd dat Augustinus tot *doctor gratiae* werd verklaard en in de eeuwen na hem door orthodoxe theologen vooral als een bevestigend spreker *par excellence* werd opgevat. Daarom vormde zijn werk bijvoorbeeld in de veertiende eeuw, toen de ‘metaphysical turn’ in scholastieke theologie plaatsvond en bevestigende spreken het ontkennende moest overvleugelen in de theologie en de geloofsverkondiging, een van de belangrijkste bronnen waaruit werd geput om antwoorden te vinden op vragen die niet de zijne waren geweest. De spanning, die Augustinus op noemer heeft gebracht tussen God als mysterie en relatie werd, helaas, weggenomen door het al te bevestigend spreken<sup>25</sup>.

### 3. Apofase en secularisatie

Dat de *via negativa* bij uitstek de weg is om in een gesecculariseerde samenleving het spreken over God uitdagend en relevant te houden, wordt vooral duidelijk in de weergave van de varianten die in het negatief spreken over God te onderscheiden zijn. Pseudo-Dionysius de Aeropagiet legt bijvoorbeeld andere accenten dan Thomas van Aquino. We bespreken hun ontwerp van de *via negativa* kort met het oog op de relevantie van de negatieve theologie in het heden.

In zijn boek over de mystieke theologie, *Perì mustikès theologías* maakte pseudo-Dionysius de Aeropagiet een onderscheid tussen een benadering van God ‘naar de taal toe’ (*kataphatikè*) en een benadering ‘van de taal weg’ (*apophatikè*). De benadering, of beter gezegd ‘nadering’ van God vindt in eerste instantie plaats in de theologie: middels woorden dus. Maar woorden verliezen aan zeggingskracht in de fase waarin theologie tot mystagogie wordt. Als de lezer stapsgewijs langs de hiërarchie in de

25 Zie voor verdere verwijzingen: P. van Geest, ‘Augustine and Eriugena on God’s Being. Differences in their Apophatic Approach to God’, in: I. Ramelli (ed.), *Eriugena’s Christian Neoplatonism and its Sources in Patristic and Ancient Philosophy*. In: M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019* (Leuven – Paris- Walpole, MA: Peeters Publishers, 2021), 51-62.

schepping – van veelheid tot eenheid – opklimt tot het Geheim dat, zoals Dionysius schrijft, aan ‘gene zijde van alle wezens is’: ‘boven alle wezens bovenwezenlijk verheven’<sup>26</sup>. De beginneling in de geestelijke vorming klimt op tot het duister van het niet-weten om daar, zoals Mozes op Berg Sinai, vast te stellen dat hij de ontmoete ‘Realiteit’ het best in zwijgen kan naderen omdat er geen woorden zijn om deze te beschrijven<sup>27</sup>. Neoplatoons spreekt Dionysius over de *henosis*: eenwording met God. God, het Goede laat de veelheid in de schepping uit zich voortkomen zonder dat dit uit-zich-treden (*probodos*) God als één (*monè*) opheft<sup>28</sup>. In de *epistrophe*, de terugkeer van alles en allen naar de oorsprong, God, ervaart de menselijke ziel God als bovenwezenlijk, als men tenminste van ervaring kan spreken, omdat dit woord associaties met zintuiglijkheid heeft<sup>29</sup>.

Bij Thomas van Aquino is de apofase van een andere aard. Zeer verworpen met diens denken – hij schreef een commentaar op *De divinis nominibus* – leerde hij van Dionysius dat ultieme godskennis een verbondenheid behelst met God ‘quasi ignoto’: in de vorm van een niet-weten<sup>30</sup>. Maar uit de wijze waarop Thomas uit *Peri mystikes theologias* citeert, valt af te leiden dat voor hem de apofase geen gevolg is van een mystagogisch traject waarin God steeds meer als voorbij alle zijn – haast als niet-zijn dus – wordt ervaren<sup>31</sup>. Bij Thomas is de apofase het gevolg van een rationeel verworven inzicht dat alles wat mensen analyserend en argumenterend over God zeggen, te kort schiet<sup>32</sup>. Dit betekent dat voor hem het zwijgen geen existentiële, permanente zijnsstaat is, maar vooral een herinnering aan de inadequaatheid van het menselijk spreken over God. Maar dit mag niet, zoals bij Dionysius wel het geval is, leiden tot een einde van het spreken over God: integendeel. Thomas streeft er niet naar God als ‘voorbij het zijn’ weer te geven en ontwikkelt evenmin een mystagogie waardoor mensen deze henologische transcendentie gewaarworden<sup>33</sup>. Hij wil vooral

26 Dionysius de Aeropagiet, *Peri mystikes theologias* I, 3 1000C.

27 Dionysius de Aeropagiet, *Peri mystikes theologias* I, 3 1001A (De beschrijving is gebaseerd op Ex. 19: 9-24; 20: 18: 21; 24: 9-18).

28 Dionysius de Aeropagiet, *De divinis nominibus* IV, 1, 693B.

29 Dionysius de Aeropagiet, *Peri mystikes theologias* I, 3 1000C.

30 Thomas van Aquino, *Summa contra Gentiles* III, c. 49; zie Dionysius de Aeropagiet, *Peri mystikes theologias* I, 3, 1001A.

31 Zie R.H.A. te Velde, *Aquinas on God* (Aldershot: Ashgate, 2006), 72-76.

32 Thomas verwijst naar de slotwoorden in Dionysius’ *De Coelesti Hierachia*, XV, 9, 340B) ‘Super nos secretum silentio honorificantes. (Lat. certaling), De tekst wordt geciteerd door Thomas in het commentaar op Boethius’ *De Trinitate* q.2., a.1., obj. 6.

33 Cf. J.P. Kenney, ‘Apophasis and Interiority in Augustine’s Early Writings’, in: M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Vol. 70 (Leuven-Paris-Walpole 2013), 147-158.

benadrukken dat de menselijke manier van kennen te kort schiet om volledig gewaar te kunnen worden hoe 'leven of zijn' in God aanwezig zijn<sup>34</sup>. Daarom en in dit verband maakt het ontkennend spreken deel uit van de bemiddelingsstructuur. Het geheim van God mag niet zo geheim blijven dat niemand meer weet dat er sprake is van een geheim. En, zoals Augustinus in *sermo* 117 ook liet doorschemeren, moet het tot misverstanden leidende al te concrete heterodoxe spreken over God worden tegengegaan.

Nu heeft Thomas' ontkennende spreken over God betrekking op keninhoud. In verband hiermee brengt hij soms heel pregnant de beperktheid van het menselijk verstand onder de aandacht. Daarom lijkt de negatief theologisch benadering die Thomas voorstaat, vruchtbaarder voor een interdisciplinaire samenwerking tussen theologie en andere wetenschappen dan de mystagogische benadering van Dionysius. Diens weg naar God als 'voorbij het zijn', vergt veel uitleg. Bovendien kan Thomas' benadering bij uitstek behulpzaam zijn bij de doordenking en verdieping van een notie die in de economie als wetenschapsdiscipline opgang heeft gemaakt en doordenking verdient: de *bounded rationality*.

Zeker, in de orthodoxie wordt stellig beleden dat het Woord van God, de Zoon, kenbaar is omdat hij onder ons heeft geleefd. Maar orthodoxie kenmerkt zich ook door het streven in ieder spreken over God te verdisconteren dat er achter, onder en boven dit spreken iets eigenlijkers van God schuilt: Gods onkenbaarheid. Deze vorm van spreken kan een verdieping van de notie van de *bounded rationality* behelzen: de notie in de economie dat de cognitieve vermogens van de mens te beperkt zijn om tot een volledig verantwoorde beslissing te kunnen komen of om de gevolgen hiervan te kunnen overzien. De continuïteit van de theologie als wetenschapsdiscipline is gewaarborgd als theologen zich als interpreteren van een *objectum materiale* manifesteren, dat van belang is om scherpe vragen te kunnen blijven stellen bij het mensbeeld dat impliciet aanwezig is in een onderzoekshypothese of model. Hoe vreemd het ook klinkt: theologie is onontbeerlijk voor de ontwikkeling van een meer economische taal, waarin de complexiteit van de mens beter tot haar recht komt. De theologie en haar orthodoxe bronnen helpen bijvoorbeeld de economen: niet om een optimale oplossing te vinden voor een wereld die theoretisch vereenvoudigd is, maar om scherper oog te krijgen voor

---

<sup>34</sup> Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 13, 1, ad. 1. Cf. Thomas van Aquino, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summae Theologiae*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. H.W.M. Rikhof (Zoetermeer, 1988), 29-33.

de onverklaarbaarheid van ontwikkelingen en hier meer aandacht aan te besteden.

#### 4. Ter uitleiding

De betekenis van het substantivum ‘Woord’ in het vroege christendom en de vroegchristelijke visie op de betrekkelijkheid van woorden überhaupt, leert ons dat het formuleren van een apofatisch voorbehoud essentieel is voor en inherent is aan de orthodoxie. Ook al zijn de grenzen niet altijd even scherp, toch wordt heterodoxie, meer dan orthodoxie, gekenmerkt door de neiging de natuurlijke verhoudingen op aarde te verdisconteren in het spreken over God. De té menselijke voorstelling doet onrecht aan de onbegrijpelijkheid en onuitsprekelijkheid van Gods mysterie.

Voorals Augustinus en Thomas van Aquino ontwikkelen een negatieve theologie waarin heel pregnant de beperktheid van het menselijk verstand onder de aandacht komt. Juist hun benadering kan behulpzaam zijn bij de doordenking en verdieping van een notie die in de economie als wetenschapsdiscipline opgang heeft gemaakt en doordenking verdient: de *bounded rationality*. Voor wie zich geconfronteerd wil zien met de diepte en reikwijdte van dit ontoereikendheidsbewustzijn – het ermee gepaard gaande gevoel van onmacht, radeloosheid, maar ook van berusting en bevrijding – zijn negatieve theologische passages in het werk van kerkvaders een steun en hulp.

*Prof. dr. P. (Paul) J.J. van Geest* (\*1964) is ordinarius Kerkgeschiedenis en Geschiedenis van de Theologie aan Tilburg University. Sinds 2019 is hij tevens full professor Theologie en Economie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Van 2019-2022 was hij bijzonder gasthoogleraar aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Religiewetenschappen van de Katholieke Universiteit Leuven. Hij is onder meer lid van de Pauselijke Academie van Theologie, lid van de wetenschappelijke adviesraad van Chiesa e Storia (Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa), de European Academy of Sciences and Arts en lid van het gebiedsbestuur Geesteswetenschappen van de KNAW.