

## Thomas van Aquino over de mens als beeld van God

### INLEIDING

Kunst kan soms beschouwd worden als de spiegel van een tijdperk. Zo werd dat onlangs gedaan op een fascinerende tentoonstelling getiteld *Zie de mens*, waar schilderijen en foto's werden getoond uit de laatste honderd jaar, te beginnen bij het zelfportret van Oskar Kokoschka (1886-1980) uit 1916.<sup>1</sup> Elk jaar een beeld van de mens. Het kantelpunt met de tijd daarvoor werd gesitueerd in een abstracte, eivormige sculptuur van een liggend hoofd (Constantin Brancusi, 1876-1957). De honderd mensbeelden hadden op mij als bezoeker een verontrustend effect, en ik begon te twijfelen aan de juistheid van de titel van de tentoonstelling. Nee, hier werd niet 'de mens' afgebeeld. Hier werden honderd mensen afgebeeld, zonder enige merkbare constante. Die absolute diversiteit, zou dat misschien een treffend beeld zijn van 'de' moderne visie op de mens. Het absolute individu dat ontstaat in een wereld die afscheid neemt van de duistere kant van het collectivisme?

Want kenmerkend voor de benadering van de samensteller van de tentoonstelling is dat hij elk beeld koppelt aan het jaar waarin het is vervaardigd, en daarmee ook aan maatschappelijke en culturele ontwikkelingen die worden weerspiegeld in het beeld. Het beeld van de mens is daarmee tevens en misschien hier op de eerste plaats een beeld van de tijd en de cultuur waarin zij leeft. Voor mij kwam dit op de meest sprekende wijze tot uiting in een foto van Ger van Elk (1941-2014) uit 1976, getiteld 'The missing person' (zie na p. 160). In een traditioneel interieur zijn

vier oudere heren gezeten aan een eettafel. De vier genieten van een broodmaaltijd, en kijken allen naar een persoon die niet wordt afgebeeld. Aan het hoofd van de ovale tafel staat een lege stoel, waarop die persoon gezeten zou moeten zijn. De foto is onder andere naar kleur en naar schaduwen geretoucheerd, en wordt daarom gezien als een verwijzing naar geretoucheerde foto's vervaardigd onder dictatoriale regimes. Maar minstens zo belangrijk lijkt me de uitleg dat het beeld van de ontbrekende persoon getekend wordt door de wel aanwezigen. Van de ontbrekende persoon weten we niets dan wat we kunnen ontleen aan zijn tafelgenoten. Wie een mens is, wordt bepaald door haar naasten. Er is geen identiteit, behalve die welke we ontleen aan de naasten of die door de naasten wordt verleend. Een hachelijke zaak natuurlijk, want je bent bijvoorbeeld geneigd om aan te nemen dat de ontbrekende persoon ook een formeel geklede man op leeftijd moet zijn; maar het *kán* ook een uitbundig uitgedoste jonge vrouw zijn. Als we ervan uit mogen gaan dat de ontbrekende persoon ook degene is die de tafel voorziet, en de anderen heeft uitgenodigd voor de maaltijd, dan ligt het echter meer voor de hand om te kijken naar datgene wat de vier mannen met elkaar gemeen hebben. In wat zij met elkaar gemeen hebben zouden we dan het beeld moeten zoeken van de ontbrekende persoon. De uitleg bij deze foto bevat een verrassende slotzin: 'Van Elk benadrukt zo op een slimme manier dat iemand zeer aanwezig kan zijn, juist door nadrukkelijk buiten beeld te blijven – een mechanisme waar God ook een mooie carrière mee heeft opgebouwd.'<sup>2</sup>

In het boek *Genesis* wordt in het scheppingsverhaal inderdaad over de mens gesproken als beeld van God. Weinig bijbelteksten hebben zoveel reflectie opgeroepen als deze: 'En God zei: "Nu gaan Wij de mens maken, als beeld van ons, op Ons gelijkend; hij zal heersen over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht, over de tamme dieren, over alle wilde beesten en over al het gedierte dat over de grond kruipt." En God schiep de mens als zijn beeld; als

het beeld van God schiep Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen' (Gen. 1, 27). De mens is beeld van God, *imago Dei*, en daarin anders dan alle andere levende wezens. Al die andere levende wezens zijn onder haar heerschappij geplaatst, omdat alleen de mens beeld van God is. Veel uitleggers leggen dit vers op de eerste plaats uit als een verklaring voor of legitimatie van de heerschappij van de mens over de wereld. 'Beeld van God' kijkt als het ware naar beneden, naar de rest van de schepping. Zoals God heerst over mens en wereld, zo heerst de mens over de wereld. Een dergelijke interpretatie is direct verbonden aan de kritiek dat de mens zich juist niet schuldig moet maken aan be-heerszucht, maar zich allereerst moet beschouwen als onderdeel van het (geschapen) geheel; de voorstelling dat de mens beeld van God is zou horen bij een verouderde visie die ervoor heeft gezorgd dat door haar alleen ten eigen bate te gebruiken de mens de wereld uitbuit en beschadigt.

Thomas van Aquino is niet geneigd om bij de uitleg van 'beeld van God' vooral naar beneden te kijken, en de mens op grond hiervan te beschouwen als heerser. Geheel overeenkomstig zijn gebruikelijke benadering, en in het voetspoor van Augustinus (354-430), zijn belangrijkste inspiratiebron als het om dit onderwerp gaat, kijkt Thomas niet naar beneden, maar naar boven. De mens is niet geschapen om te be-heersen, maar om op God te lijken, meer en meer beeld van God te worden. Dat heeft te maken met schepping, maar ook met zonde (hoe goed is dat beeld nog?), en ook met Christus, die als Zoon van God diens beeld bij uitstek is. En natuurlijk is deze lezing van Genesis 1 ook fors onder kritiek gesteld, door Ludwig Feuerbach (1804-1872) en andere godsdienstcritici, die deze uitspraak kenmerkend achtten voor de mens die zichzelf tot God verheft en zichzelf als God projecteert. We zullen echter zien dat Thomas zich zeer bewust is van dit mechanisme, en het hachelijke onderkent van de projectie naar de aard van de ontbrekende persoon.

In deze bijdrage wil ik laten zien hoe Thomas van Aquino denkt over de mens als beeld van God. Leidend daarbij is zijn bespreking van deze kwestie in quaestio 93 van het eerste deel van zijn *Summa Theologiae*. Ik doe dat in vier stappen. Eerst vertel ik iets over het begrip ‘analogie’, gelijkenis, en de betekenis daarvan in het geheel van de theologie van Thomas. Vervolgens geef ik een samenvatting van de positie die Thomas inneemt. Daarna schets ik de context van de genoemde kwestie in het geheel van de *Summa Theologiae*, om af te sluiten met een viertal belangrijke aspecten van Thomas’ reflecties ter zake.

#### ANALOGIE, GELIJKENIS EN BEELD

Het denken van Thomas is radicaal theocentrisch, op God gericht. Zijn theologie gaat over God en over al het andere juist onder het opzicht van hun betrekking met God. Dus ook het spreken over de mens is op de eerste plaats een spreken over de mens in betrekking tot God. Die relatie is de primaire relatie waarin Thomas de mens gesteld ziet. Het is een relatie die verstoord is door de zonde, door de afkeer van God. Én het is een relatie die wordt hersteld door de mensgeworden Zoon van God, die het volmaakte beeld van de Vader wordt genoemd. Die relatie wordt onderhouden met behulp van de heilige Geest in de ruimte van de kerk, met een bijzondere en concrete rol voor de sacramenten, en is gericht op het einddoel van de aanschouwing van en de vereniging met God. De mens wordt geschapen als beeld van God, en wordt als beeld op weg gezet naar degene van wie zij een beeld is.

In Thomas’ interpretatie van de mens als beeld van God gaat het dus in de eerste plaats niet om de mens maar om God. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat Thomas het verheven zijn van de mens boven de andere lichamelijke schepselen niet in de eerste plaats als een rechtvaardiging van de heerschappij van de mens ziet, maar als het verschil

op grond waarvan zij in het bijzonder op God lijkt, en de andere schepselen niet.

Als beeld van God is de mens in staat (én geroepen) om tot God te naderen door te proberen Hem te begrijpen en te beminnen, en dat begrip te uiten in taal, en die liefde om te zetten in daden. Het is immers juist haar intelligentie en haar vermogen om lief te hebben waardoor de mens zich van de andere lichamelijke schepselen onderscheidt. Hier liggen twee eigenheden die kenmerkend zijn voor Thomas' denken. God is voor de mens principieel onomvatbaar, *incomprehensibilis*. Enerzijds: God kan niet gedefinieerd worden, God valt in geen enkele klasse. Geen begrip, geen woord, geen zin kan God omvatten zoals God is. Maar toch, anderzijds kan de mens God denken, benoemen en beminnen. Voor het denken en benoemen staan haar twee ken- en spreekwegen ter beschikking: de weg die voert van het geschapene naar de Schepper, en andersom de weg die voert van de Schepper naar het geschapene. De eerste kenweg zou je wijsgerig kunnen noemen, de tweede theologisch. De tweede is afhankelijk van God die zichzelf openbaart, bijvoorbeeld in de verhalen die zijn opgetekend in de Schrift, en de namen voor God die daar worden gebruikt. De eerste weg neemt zijn vertrek in de geschapen werkelijkheid en probeert op basis daarvan door te dringen in een juist verstaan van God. Daarbij geldt een kenmerkend adagium van Thomas: we kunnen vooral weten wat God niet is. Eigenlijk geldt dit voor beide kenwegen, want ook waar God zichzelf openbaart, is Hij gebonden aan geschapen bemiddelingen met alle beperkingen van dien. Onze taal kent per definitie geen woorden die God geheel en al recht doen.

In beide kenwegen speelt het begrip 'analogie' een centrale rol. Er bestaat, op grond van de scheppingsrelatie én op grond van gelovige verbondenheid, een gelijkenis, een overeenkomst tussen God en mens. Dat is in alle gevallen telkens een gelijkenis te midden van een veel grotere ongelijkheid. Wat immers is in staat om de afstand te over-

bruggen tussen eeuwigheid en tijd, tussen volmaaktheid en onvolmaaktheid, tussen eenheid en veelheid, tussen onveranderlijkheid en verandering? Welnu, analogie heeft alles te maken met de mens als beeld van God. Als beeld van God is de mens zowel de oorzaak als het gevolg van die analogie. Oorzaak in die zin, dat omdat de mens beeld van God is, zij God kan kennen en liefhebben. Gevolg in die zin, dat omdat de mens God kent en bemint, zij beeld van God wordt. Er bestaat, zo zegt Thomas, geen gelijkheid tussen God en mens, beide hebben geen identiek uiterlijk. De eenheid van God en mens is niet naar getal of soort of klasse, maar naar een zekere analogie of verhouding.<sup>3</sup> Het beeld is er, maar het is niet volmaakt.<sup>4</sup>

#### THOMAS' POSITIE IN HET KORT

Voordat we de kerntekst van Thomas uit de *Summa Theologiae* nader beschouwen, geef ik de positie van Thomas in het kort weer.

1. God schiept de mens naar zijn beeld en gelijkenis. Alleen mensen worden beeld van God. De reden hiervan moet liggen in wat de mens onderscheidt van andere lichamelijke schepselen, namelijk in de vermogens om te kennen en te willen. Deze geschapen gelijkenis vormt een analogie tussen de mens en God.

2. Die gelijkenis geldt voor alle mensen, man en vrouw; in dit opzicht zijn alle mensen gelijkwaardig. Maar er zijn ook verschillen tussen man en vrouw, en dat geldt ook voor het beeld van God dat de mens is. Het kent drie gestalten: een beeld dat met de natuur is gegeven (*imago naturalis*), een beeld dat door de genade geschonken wordt (*imago gratiae*), en een beeld dat de mens ten deel valt in de uiteindelijke heerlijkheid (*imago gloriae*).

3. 'Beeld van God' vormt het antwoord op de vraag waartoe de mens geschapen is: om als beeld van God meer en meer beeld van God te worden. Dat worden tot beeld van God bestaat uit het in toenemende mate kennen en

beminnen van de drie-ene God. Want een mens wordt wat zij kent en bemint, en dat geldt bovenal voor haar kennen en beminnen van God.

4. Als gesproken wordt over de mens als beeld van God, dan is de God van wie sprake is, God de drie-ene: Vader, Zoon en Geest.

Deze vier punten vatten de visie van Thomas op de mens als beeld van God samen. Zelf verwoordt hij zijn visie – dat mogen we niet vergeten – in de vorm van onophoudelijk vragen, waarbij de rede, en het gezag van de Schrift en de kerkvaders zijn leidraad vormen.

#### ‘BEELD VAN GOD’ SLEUTELBEGRIIP VAN DE SUMMA THEOLOGIAE

We zullen straks nader ingaan op kwestie 93 van het eerste deel van de *Summa Theologiae*, maar eerst is het goed om vast te stellen dat het begrip ‘beeld van God’ herkend kan worden als sleutelbegrip voor het geheel van de *Summa*. De *Summa* bestaat uit drie gedeelten, en is opgebouwd volgens het tweevoudige schema van *exitus* en *reditus*, ofwel God en de *uitstroom* van alles uit God, en de *terugkeer* van alles naar God.<sup>5</sup> Zo gaat het in het eerste deel over God, over de schepping en over de mens. Het gaat over de ‘voortkomst’ van de schepselen uit God, namelijk over de productie van de schepselen, over de verschillende schepselen die worden geschapen, met name de engelen en de mens, en over het in stand houden en het bestuur van de schepping. Het derde deel van de *Summa* gaat over de terugkeer naar God, ingeleid met de menswording van de Zoon van God, de geloofsgeheimen van zijn leven en lijden, en de sacramenten. Aan de leer over het einde der tijden is Thomas hier niet meer toegekomen. Tussen het eerste en het derde deel gaat het in het tweede en grootste deel van de *Summa* over het menselijk geluk en het menselijk handelen. Dit deel spreekt over de mens als het wezen dat zelfstandig is, een vrije wil heeft en zijn gedrag in eigen hand heeft. Dat is ook

precies wat Thomas in het voorwoord op het tweede deel zegt:<sup>6</sup>

De mens heet gemaakt te zijn naar het beeld van God, waarbij 'beeld' betekent, zoals Johannes Damascenus zegt, dat hij 'intelligent is, een vrije keuze en eigen macht heeft'.<sup>7</sup> Daarom zullen wij nu, nadat wij gesproken hebben over het voor-beeld, namelijk over God, en over de dingen die uit de goddelijke macht naar zijn wil voortkomen, onze aandacht richten op zijn beeld, dat wil zeggen op de mens in zoverre hij zelf het beginsel is van zijn handelen, omdat hij een vrije keuze heeft en macht over zijn eigen handelen.

In deze tekst komt goed tot uiting hoezeer voor Thomas heel het tweede deel van de *Summa* gaat over de mens als beeld van God, namelijk over de mens in het opzicht van zijn morele handelen. Maar ook valt op dat over God als *exemplar*, als voor-beeld gesproken wordt, waarmee in zekere zin het eerste deel van de *Summa* wordt aangeduid. In dat eerste deel wordt bovendien aan de Zoon van God als één van zijn persoonlijke namen de naam *imago* toegekend (*quaestio* 34), omdat de Zoon van eeuwigheid het volmaakte beeld van de Vader is, in alles op Hem gelijkend. De voortkomst van de Zoon uit de Vader vertaalt zich zo naar de voortkomst van de mens uit God. Die mens is dus niet alleen het beeld van de Vader, maar het beeld van de drie-e-nige God. In het derde en laatste deel van de *Summa* gaat het dan over de mensgeworden Zoon van God, Christus, die als mens voor de mensen de weg terug vormt naar God als het voor-beeld. Christus maakt door zijn verlossing de weg vrij voor vernieuwing van het beeld van God dat de mens in zich draagt, en schenkt zijn sacramenten als hulp bij die vernieuwing. Aldus kan met het begrip 'beeld van God' de gehele architectuur van de *Summa Theologiae* aangeduid worden, waardoor het met recht een sleutelbegrip mag heten.



De mens heet te zijn geschapen naar beeld en gelijkenis van God, zegt Thomas, en hij vat dat op als een uitspraak over het doel van de schepping van de mens. Dat doel is gelegen in het zijn van Gods beeld en gelijkenis.<sup>8</sup> Het thema roept bij Thomas negen vragen op. De eerste is of zich in de mens inderdaad een beeld van God bevindt. Het bevestigende antwoord roept dan als tweede vraag op of dit ook geldt voor de schepselen die niet rationeel zijn. Dit wordt natuurlijk al uitgesloten door de tekst van Genesis, en krijgt hier zijn ontkenning door het aanhalen van Augustinus' commentaar op Genesis: de mens is beeld van God door de gave van intelligentie, die de mens juist boven de dieren plaatst. En aangezien engelen een volmaktere intelligente aard hebben dan mensen, geeft Thomas bij de derde vraag aan dat zij in absolute zin ook meer naar Gods beeld zijn dan mensen. De twee volgende vragen zijn interessant voor ons, omdat het ook moderne vragen zijn. Vraag vier stelt aan de orde of het beeld van God in elke mens wordt aangetroffen: man, vrouw, zondaar, gelovige, en zalige. En vraag vijf snijdt het vraagstuk van de verhouding tussen de ene en de drie-ene God aan de orde: wordt in de mens een beeld van de ene of van de drie-ene God gevonden? Gegeven de geestelijke aard van het beeld van God in de mens: op welke wijze zijn de niet-geestelijke schepselen dan met God verbonden? Dit is het onderwerp van de zesde, zeer uitvoerig behandelde vraag, die onderzoekt hoe de niet-geestelijke schepselen toch sporen van God kunnen zijn. De zevende en achtste vraag komen voort uit de verwerking van de erfenis van Augustinus, die in het geestelijk functioneren van de mens een beeld van de drie-ene God onderscheidt. De laatste vraag is een vraag naar het betekenisonderscheid van beeld en gelijkenis, wanneer in Genesis wordt gesproken over 'geschapen naar Gods beeld en gelijkenis': waarom worden daar deze twee woorden gebruikt?

De vragen die Thomas stelt, thematiseren dus de inhoud van de gebruikte begrippen, het onderscheid met andere schepselen, gelijkheid én onderscheidenheid van mensen als beeld van God, en in hoeverre dit beeld van God ook een trinitair beeld is. In het navolgende werk ik de vier punten van de eerder gegeven samenvatting uit.

### *Beeld Gods – bij benadering*

In de moderne literatuur is veel te doen over de juiste lezing van de zinsnede uit Genesis die zegt dat de mens geschapen is *naar* Gods beeld en gelijkenis. De moderne exegese zet zich af tegen de gedachte als zou deze passage betekenen dat God eerst een beeld geschapen heeft, en naar dat beeld de mens. Men wil waken voor de gedachte dat tussen God en mens een beeld wordt geplaatst, en verwijst daarbij naar het neoplatonisme met zijn onderscheiding tussen oerbeeld en afbeelding. Nee, de juiste vertaling moet zijn dat de mens geschapen is *als of tot* Gods beeld.<sup>9</sup>

Het is interessant om te zien dat Thomas, die geen kennis heeft van Hebreeuws of Grieks, zijn uitleg van de mens als beeld van God laat uitlopen op een interpretatie die in dit opzicht modern zou kunnen zijn. In de eerste vraag van q. 93 werkt Thomas namelijk systematisch toe naar een uitleg van het *ad* in *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ('Laten we de mens maken naar ons beeld en onze gelijkenis'), die het *ad* interpreteert als een *accessus*, een toenadering of benadering, die past bij een ding dat op afstand staat. In deze lezing wordt de mens, die op afstand staat, gebracht naar het beeld-zijn van God, naar de gelijkenis met God. Thomas formuleert dit ook op een zodanige manier dat wat hij zegt eigenlijk nog het beste past bij de mens die al ontstaan is, en door het scheppende heilshandelen van God naar God toe gebracht wordt. De mens is geschapen als beeld van God als het ware bij benadering.<sup>10</sup>

Thomas' gehele primaire uitleg van het beeld van God in de mens is er dan ook op gericht een bepaald evenwicht

aan te brengen; 'beeld' voegt iets toe aan gelijkenis, want niet alles wat op iets anders lijkt kan beeld van dat andere genoemd worden; het beeld moet een zekere afdruk of expressie zijn van iets waarvan het een beeld is; er moet sprake zijn van een bepaalde imitatie. Beeld is dus meer dan gelijkenis. Maar aan de andere kant is beeld vaak minder dan gelijkheid; alleen een volmaakt beeld is gelijk aan het voor-beeld. Dat laatste treffen we alleen aan bij de Zoon van God. Het beeld van God dat de mens is, is derhalve een onvolmaakt beeld, houdt geen gelijkheid in. De koning vindt een volmaakte afbeelding in zijn zoon, maar een onvolmaakte op een munt die zijn beeltenis draagt. De mens is daarom beeld Gods bij benadering, en juist daarom staat er 'naar'.

Thomas maakt duidelijk dat de gedachte dat de mens geschapen is als beeld van God niet in strijd is met het oudtestamentische verbod op het maken van beelden van God. 'Hoe is hij uit te beelden, [toch niet] met een godenbeeld misschien', zegt Jesaja (40, 18b-19a). Hier gaat het, aldus Thomas, om fysieke beelden, terwijl de mens juist overeenkomstig haar intelligente geest beeld van God heet te zijn. Thomas werkt dit verder uit in de tweede vraag van q. 93, waarin hij uitlegt dat niet-redelijke schepselen, of een zonnestraal of zelfs het gehele universum wel degelijk in sommige opzichten deelhebben aan God als hun oorzaak, daarom een gelijkenis met God vertonen, en op een bepaalde manier iets van een beeld van God kunnen hebben. Maar om echt van een beeld te kunnen spreken, is het nodig dat er een natuurlijke gelijkenis bestaat, of ten minste moet iets wat kenmerkend is voor het voor-beeld in het beeld gereproduceerd worden. Een worm die uit een mens kruipt, is geen beeld van die mens, en dat geldt ook niet voor iets wat naar een wit voorbeeld wit is gemaakt.

Als hij de andere kandidaat-beelden (die het dus niet zijn) bespreekt, doet Thomas twee verstrekkende uitspraken. Een straal van de zon zou in een bepaald opzicht beeld van de goddelijke goedheid genoemd kunnen worden,

zoals Dionysius<sup>11</sup> doet, maar wat aan die straal ontbreekt is wel wezenlijk voor het beeld van God dat de mens is, namelijk de waardigheid van zijn natuur. Beeld van God te zijn duidt op de hoge waardigheid van de menselijke natuur, met alle morele consequenties van dien. Daarnaast geeft Thomas aan dat het universum in een bepaald opzicht misschien wel een volmaakter beeld van God is dan de intelligente schepselen (engelen en mensen), maar in een ander, belangrijker opzicht niet: intelligente schepselen zijn namelijk *capax summi boni*, bezitten een capaciteit voor het hoogste goed. Daarmee doelt Thomas op de capaciteit om God te kennen en lief te hebben.

*Beeld Gods – in elke mens, maar niet hetzelfde beeld*

Alle mensen zijn beeld van God, en dus zijn alle mensen gelijkwaardig. Thomas benadrukt deze gelijkwaardigheid voor mannen en vrouwen, en roept in herinnering dat in Genesis staat: ‘naar het beeld van God schiep Hij hem; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen’. Tegelijkertijd voelt Thomas zich wel geroepen om aan te geven dat de wijze waarop mensen beeld van God zijn verschillend is. Dat is het geval voor mannen en vrouwen, dat is het geval voor wie wel en niet in staat van genade leven, en dat is het geval voor de mensen die in de hemelse heerlijkheid verblijven.

Als het om mannen en vrouwen gaat noemt Thomas het verschil in beeld-zijn een secundaire aangelegenheid. Primair is dat beiden begiftigd zijn met de intellectuele natuur, en dus beiden beeld van God zijn. Secundair is echter, zegt Thomas onder verwijzing naar Paulus (1 Korinthiërs 11, 7-9), dat de man beeld van God als begin en doel is; zoals God begin en doel van de schepping is, zo is de man begin en doel van de vrouw.<sup>12</sup>

Het primaire beeld waarin man en vrouw overeenkomen, kent ook verschillende gestalten. Immers, een mens die zondigt, doet iets wat haar gelijkenis met God aantast. Door te zondigen verliest zij Gods beeld. Nee, zij verliest

niet haar intelligente aard, maar zij verliest wel de kennis en de liefde van God; zij kent en bemint God niet meer. En een mens die door God is voorbestemd om zich in de zalige aanschouwing met God te verenigen, is ook weer op een andere manier beeld van God. Want de gelovige heeft slechts een onvolmaakte kennis van en liefde voor God, maar de zalige ziet God van aangezicht tot aangezicht, en haar kennis en liefde zijn dus volmaakt.

Aldus onderscheidt Thomas een drievoudig beeld van God in de mens: een beeld overeenkomstig de (redelijke) natuur, een beeld overeenkomstig de genade en een beeld overeenkomstig de heerlijkheid.<sup>13</sup> Deze drieslag maakt duidelijk dat we niet alleen te maken hebben met een antropologisch, maar ook met een heilshistorisch onderscheid, aangezien Thomas zich hier rekenschap geeft van de invloed van de verschillende stadia van de mensgeschiedenis op de relatie tussen mens en God. Daarnaast is het onderscheid ook epistemologisch van aard, omdat het rekenschap geeft van de verschillende mogelijkheden en stadia van Godskennis.<sup>14</sup>

Men zou naar aanleiding hiervan de vraag kunnen stellen of een veelheid aan beelden Gods ook een onderscheiden waardigheid tot gevolg heeft. Immers, boven koppelde Thomas duidelijk de waardigheid van de mens aan het feit dat hij beeld van God is. Maar als we nog even terugkeren naar deze uitspraak van Thomas (in q. 93, a. 2, ad 1), dan valt op dat Thomas daar spreekt over de 'waardigheid van de natuur' (die bijvoorbeeld een zonnestraal niet heeft), namelijk de redelijke menselijke natuur. Hieruit volgt dat behalve het beeld van God niet ook de waardigheid gespecificeerd wordt door Thomas. De waardigheid waarover hij spreekt, is de waardigheid van de menselijke natuur, en daarop is het natuurlijke beeld van God dat de mens draagt gebaseerd. Met andere woorden: deze waardigheid is universeel, geldt voor alle mensen ongeacht geslacht, morele staat of staat van geloof.

### *Beeld Gods – roeping van de mens*

Zoals boven al vermeld, plaatst Thomas de kwestie van het beeld Gods in de mens al in de beginregel van de *quaestio* in het kader van het doel van de schepping van de mens. De mens is geschapen om beeld van God te zijn, en beeld van God is de mens om met zijn rede en verstand God te kunnen begrijpen en beschouwen.<sup>15</sup> Maar ook in de bespreking zelf van deze kwestie wordt duidelijk dat voor Thomas beeld Gods te zijn de levensopdracht van de christen is. Op de eerste plaats doet hij dit door naast het natuurlijke beeld, ook het beeld van de genade en het beeld van de heerlijkheid te onderscheiden. Maar wanneer hij de aard van de tegenwoordigstelling van God door de mens doordenkt in vergelijking met de tegenwoordigstelling van God door de schepping, verwijst hij naar twee veelzeggende citaten van de apostel Paulus. Thomas vergelijkt het beeld Gods in de mens met sporen (*vestigia*) van God die in de (rest van de) schepping kunnen worden aangetroffen (hij noemt het feit dat een schepsel een bepaalde afgegrensde substantie heeft een teken ervan dat het overeenkomt met een idee of plan van de schepper, en een goede ordening duidt op de liefde van de schepper, op wat hij beoogde met de schepping van iets), en bepaalt zo het eigene van het beeld als een mentale, geestelijke representatie van God, iets wat de sporen niet hebben. In dat kader wijst Thomas op twee uitspraken van Paulus die niet alleen het geestelijke karakter van de representatie verwoorden, maar ook duidelijk maken dat we hier te maken hebben met de levensopdracht van de christen: '[Door Jezus wordt duidelijk dat u uw vroegere levenswandel moet opgeven en de oude mens (...) moet afleggen,] dat uw geest en uw denken voortdurend vernieuwd moeten worden en dat u de nieuwe mens moet aantrekken [die naar Gods wil geschapen is in waarachtige rechtvaardigheid en heiligheid]'.<sup>16</sup> Voor Thomas maakt dit duidelijk dat de vernieuwing van de mens een geestelijke aangelegenheid is. Die vernieuwing echter, zo zegt hij, wordt door Paulus toegekend aan het beeld van God: '[Bedrieg elkaar

niet, nu u de oude mens en zijn leefwijze afgelegd hebt en] de nieuwe mens hebt aangetrokken, die steeds vernieuwd wordt naar het beeld van zijn Schepper en zo tot inzicht komt'.<sup>17</sup> De nieuwe mens is de mens die leeft naar het beeld van God dat zij in zich draagt. Naar dat beeld kent zij God, en naar dat beeld vernieuwt zij zichzelf. Zij wordt meer en meer het beeld van de God die zij leert kennen.

### *Beeld Gods – één en drievoudig*

De traditie van de theologie van het beeld Gods in de mens wordt gedomineerd door Augustinus. Augustinus gebruikt de overtuiging dat de mens beeld van God is om te zoeken naar analogieën voor de drie-ene God in de menselijke geest. Hij treft er een behoorlijk aantal aan, waarvan sommige hier door Thomas genoemd worden: geest, kennis en liefde (*mens, notitia, amor*) en geheugen, verstandelijkheid en wil (*memoria, intelligentia, voluntas*). Deze analogieën horen nadrukkelijk niet bij de bovengenoemde eerste kenweg, maar passen in een theologisch programma: proberen te begrijpen aan de hand van gelijkenissen met de werkelijkheid van de schepping wat bedoeld wordt met de openbaring van God als de drie-ene.

Deze zoektocht om te begrijpen hoe er in God sprake kan zijn van een goddelijke natuur, terwijl de drie personen toch door hun oorsprong van elkaar verschillen, roept een vraag op die al eerder aan de orde kwam, maar nu op een andere manier. De vraag is die naar de universaliteit van het beeld Gods in elke mens. Immers, er zijn goede redenen om te veronderstellen dat het beeld van God in de mens de goddelijke natuur betreft, en niet zozeer de drieheid van personen. Zegt Augustinus niet zelf dat het werken van God 'naar buiten', dus zeker ook het scheppingswerk, het werk van de éne God is? Hoe kan de menselijke geest dan de drieheid van God verbeelden? En bovendien, als het beeld drievoudig zou zijn, zou dan de natuurlijke Godskennis al niet God als de drie-ene kennen, terwijl de traditie dat nu juist ontkent?

Het primaire antwoord op deze vraag stelt dat de mens die het meeste beeld van God is, een beeld van God is zoals God zichzelf begrijpt en bemint, en dus een beeld van de drie-ene God is.<sup>18</sup> Vervolgens kan worden toegegeven dat in de traditie vaak over het beeld Gods wordt gesproken dat wezenlijke, natuurlijke eigenschappen van God representeert, zoals eeuwigheid, of verstandelijkheid, of vrijheid, of macht over zichzelf, of goedheid. Maar bedacht moet worden, zegt Thomas, dat de onderscheidenheid van de personen een onderscheiding moet zijn die past bij de (ene) goddelijke natuur. En als het beeld van God de goddelijke natuur volgt, dan sluit dat niet uit dat de drieheid van de personen verbeeld wordt; integendeel, het een volgt het ander. Beeld Gods, zegt Thomas, betreft zowel de goddelijke natuur als de goddelijke personen.<sup>19</sup> Maar er is geen reden om aan te nemen dat dat beeld van de drie-ene God zo sterk is, dat je buiten het geloof om ertoe zou kunnen concluderen; geloof in de drie-ene God blijft geloof.

Maar primair is dat de mens die het meeste beeld van God is, een beeld van God is zoals God zichzelf begrijpt en bemint, en dus een beeld van de drie-ene God is. Thomas werkt dit verder uit in de artikelen 7 en 8 van quaestio 93. Daarbij wordt duidelijk dat hij het beeld van God in de mens niet in de eerste plaats situeert in de geestelijke vermogens, maar in de eerste plaats in het begrip van en de liefde voor God; in het geconcipieerde woord (begrip) van de goddelijke kennis en de liefde die daaruit voortvloeit. De nadruk bij Thomas ligt dus niet op de geestelijke natuur van de mens als zodanig, maar op wat de mens naar zijn geestelijke natuur richting God onderneemt; de nadruk ligt niet op wat de mens is, maar op wat de mens wordt. En omdat elke mens op die manier beeld van God kán worden, is elke mens beeld van God.



Het voorafgaande vindt een mooie samenvatting in een passage uit een van de academische preken van Thomas. Deze preken zijn zeer onlangs in een tekstkritisch verantwoorde versie uitgegeven, en ook vertaald in het Nederlands.<sup>20</sup> De vijfde preek, getiteld *Ecce Rex*, is een preek op de eerste zondag van de Advent. Thomas werkt het koningschap van Christus uit. Christus kan *uw*, dat wil zeggen onze, koning heten, omdat er tussen hem en ons een gelijkenis is naar beeld, wij dragen zijn beeld:

Julie weten dat we zeggen dat degenen die de kentekenen (*insignia*) van een koning dragen, op een speciale manier bij de koning horen; het is alsof zij zijn beeld dragen. En hoewel elk schepsel van God is, wordt meer specifiek gezegd dat slechts één schepsel Gods het beeld van God draagt, en dat is de mens. Aldus lezen we in Genesis 1,26: ‘Laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis.’ Waarin bestaat deze gelijkenis? Ik zeg dat zij geen betrekking heeft op de lichamelijke gelijkenis [cf. Joh. 4, 24], maar op het verstandelijke licht van de geest (*mens*). In God is namelijk de bron van het verstandelijke licht en wij dragen het merkteken van dit licht. Zo lezen we in Psalm 4, 7: ‘Wij zijn getekend (*signatum*) met het licht van uw aangezicht, Heer.’ De mens draagt het zegel (*sigillum*) van dit licht. Daarom is in de mens dit beeld geschapen.

Maar het gebeurt dat het donker wordt gemaakt en verduisterd door de zonde. Psalm 73, 20 zegt: ‘En U zult hun beelden tot niets terugbrengen.’ Hierom heeft God zijn Zoon gezonden, om dit beeld dat door zonde was vervormd, te herstellen. Laten we dus ons best doen om hersteld te worden, in overeenstemming met de Apostel die zegt: ‘Bekleedt u, terwijl u de oude mens aflegt, met de nieuwe mens, die overeenkomstig God geschapen is en die hernieuwd wordt in het beeld van Hem die hem geschapen heeft’ [Ef. 4, 24]. En hoe worden wij vernieuwd? Zeker

wanneer wij Christus navolgen. Dit beeld nu, dat in ons vervormd is, is in Christus volmaakt. Daarom dienen we het beeld van Christus te dragen, zoals de apostel schrijft aan de Korinthiërs: ‘Zoals wij het beeld van de aardse gedragen hebben, laten we zo het beeld van de hemelse dragen’ [1 Kor. 15, 49] en in de epistellezing van vandaag: ‘Bekleed u met Christus’ [Rom. 13, 14], wat betekent: volg Christus na. Hierin bestaat de volmaaktheid van het christelijke leven [cf. Mt. 19, 21].

Keren we ten slotte nog even terug naar de tentoonstelling *Zie de mens* waarmee ik deze bijdrage begon, en naar de foto van Ger van Elk, getiteld ‘The missing person’. Wie de afwezige wil leren kennen, kan niet anders dan zich concentreren op datgene wat de aanwezige personen met elkaar gemeen hebben. De aanwezige personen zien unaniem op naar de afwezige. De stoel van de afwezige is bovendien aan het hoofd van de tafel geplaatst, en de twee overige ongebruikte couverts markeren de distantie tussen de aan- en de afwezigen. Op tafel wordt een broodmaaltijd geserveerd. Het komt mij daarom voor dat deze foto van een maaltijd, bedoeld of onbedoeld, een eucharistisch karakter draagt. Het kan opgevat worden als een beeld van de leerlingen die in naam van Christus bijeen komen, diens lijden en dood gedenken, en zo een beroep doen op diens belofte om als afwezige toch aanwezig te zijn. De onzichtbare gastheer is zeer aanwezig in de zichtbare deelnemers aan de maaltijd. De zichtbare deelnemers dragen het beeld in zich van de onzichtbare gastheer. Het absolute individualisme wordt doorbroken door een fundamentele mogelijkheid én roeping van elke mens. En de titel van de tentoonstelling herneemt daarmee met recht de woorden die Pilatus sprak (Johannes 19, 5) toen hij Jezus met de doornenkroon op en de purperen mantel aan aan het volk toonde: ‘Zie de mens!’, want deze mens die het beeld van God bij uitstek is, deelt dit beeld-zijn met alle mensen, en geeft er richting aan.

## NOTEN

- 1 *Zie de mens – honderd jaar, honderd gezichten*, tentoonstelling in Museum De Fundatie, Zwolle, van 1 oktober 2016 tot 15 januari 2017, samengesteld door Hans den Hartog Jager. Tentoonstellingsboek: H. den Hartog Jager, *Zie de mens – honderd portretten*, Atheneum, Amsterdam 2016.
- 2 *Ibidem*, p. 132. Als theoloog kan ik niet nalaten te vermelden dat de foto behalve een lege stoel, ook drie onaangeroerde couverts toont, op een totaal van zeven couverts, en drie brandende kaarsen: *imago Trinitatis*?
- 3 *S.Th.* 1, q. 93, a. 1, ad 3.
- 4 Overigens maakt Thomas in quaestio 93 onmiddellijk duidelijk dat er wel een begripsverschil bestaat tussen beeld en gelijkenis. Elk beeld herbergt een gelijkenis, maar niet elke gelijkenis is een beeld. Het ene ei lijkt op het andere, maar dat is nog geen reden om het ene ei een beeld van het andere te noemen. Daarvoor is het nodig dat er een oorsprongsrelatie met het voor-beeld bestaat, eruit voortkomt. Gelijkenis hoort wel tot het begrip van beeld, maar gelijkheid niet. Want er bestaat geen gelijkheid tussen mij en mijn beeld in de spiegel. Alleen een volmaakt beeld is gelijk aan het voor-beeld. Zie *S.Th.* 1, q. 93, a. 1, a. 2 en a. 9.
- 5 Zie echter de kritiek op deze bijna unanieme interpretatie van de structuur van de *Summa* en een alternatief: R. te Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2006, p. 11-18.
- 6 *S.Th.* 1-11, proloog.
- 7 Thomas herneemt hier een citaat van Johannes Damascenus, dat hij eerder al twee maal aangehaald had in het tractaat over de mens als beeld van God, *S.Th.* 1, q. 93, a. 5 obj. 2, en a. 9 corpus. Ook daarom is er een stevig verband tussen de mens als beeld van God en het denken over het morele handelen van de mens, het kernstuk van de *Summa*.
- 8 *S.Th.* 1, q. 93 inleiding.
- 9 Zie *Lexikon für Theologie und Kirche* (derde druk, 1993-2001), s.v. Gottebenbildlichkeit.

- 10 In q. 93, a. 6, ad 4 komt Thomas nog uitvoerig terug op deze kwestie. Hij maakt daar duidelijk dat het een foutieve interpretatie is om ‘beeld’ te interpreteren als de Zoon van God, waardoor de mens gemaakt zou zijn naar de Zoon van God, en niet naar de drie-ene God. Er zijn, zo zegt Thomas, twee uitleggingen van ‘ad’, waarvan de tweede eigenlijk impliceert dat er abusievelijk over ‘beeld’ gesproken wordt. Ofwel ‘naar’ betekent ‘tot’ of ‘als’, en duidt op het resultaat van het maken. Ofwel het duidt op een *causa exemplaris*: de mens is naar de goddelijke natuur geschapen (zoals het ene boek naar het andere wordt gemaakt, gekopieerd), maar dan wordt met beeld eigenlijk voorbeeld bedoeld.
- 11 Een door het neoplatonisme beïnvloed christelijk theoloog en filosoof die leefde eind vijfde, begin zesde eeuw.
- 12 Vgl. q. 93, a. 6, ad 2, waar Thomas met andere woorden hetzelfde zegt: het beeld Gods kent geen geslachtelijk onderscheid.
- 13 In andere werken hanteert Thomas varianten op deze driedeling: zo spreekt *De potentia* over *vestigium*, *imago creationis* en *imago recreationis* (IX,9); *S.Th.* I, q. 33, a. 3 over *similitudo vestigii*, *similitudo imaginis*, *similitudo gratiae*, en *similitudo gloriae*.
- 14 Zie F.J.A. de Grijs, *Goddelijk mensontwerp. Een thematische studie over het beeld Gods in de mens volgens het Scriptum van Thomas van Aquine*, twee delen, Paul Brand, Hilversum-Antwerpen 1967, p. 32. Zie verder D.J. Merriell, *To the Image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas’ Teaching*, PIMS, Toronto 1990, en Klaus Krämer, *Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i. B. 2000.
- 15 Dit laatste zegt Augustinus expliciet in het citaat uit diens *De Trinitate* dat Thomas aanhaalt in q. 93, a. 7, ad 4.
- 16 Efesiërs 4, 23. Thomas citeert alleen het gedeelte buiten de rechte haken, omdat hij de context bekend veronderstelt. Ik geef de context weer tussen rechte haken. *S.Th.* I, q. 93, a. 6 sed contra.

- 17 Kolossenzen 3, 9-10.  
18 *S.Th.* 1, q. 93, a. 4 corpus.  
19 *S.Th.* 1, q. 93, a. 5.  
20 *De academische preken*, Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door M.-R. Hoogland c.p., met medewerking van H. Goris en H. Schoot, Parthenon, Almere 2015. De geciteerde passage bevindt zich op p. 82 en 83. Ten behoeve van onze context is de vertaling van *imago* met ‘beeltenis’, veranderd in ‘beeld’.