

---

# MYSTIEK VAN DE INWONING

---

## OVER EEN CENTRAAL THEMA

---

## IN DE SPIRITUALITEIT VAN

---

## JOHN HENRY NEWMAN

---

‘O My God, Who hast given Thyself wholly to us. Enter  
My heart substantially and personally’ (*M.D.*, p. 100)

### INLEIDING

Bij gelegenheid van de zaligverklaring van J.H. Newman werden zijn persoon en zijn denken op verschillende wijzen weer vol in het voetlicht geplaatst<sup>1</sup>. Dat is zondermeer toe te juichen omdat de rijke erfenis aan geschriften die hij naliet nog altijd inspirerend en verhelderend werken. Bijzonder merkwaardig is hierbij te constateren dat zoveel verschillende groepen zich voor zijn werken interesseren: filosofen, theologen, kerkhistorici, kerkpolitici, literatuurwetenschappers, maar ook ‘gewone’ gelovigen (om die ongelukkige uitdrukking toch maar te gebruiken!). Deze laatste categorie, waartoe wetenschappers het best ook behoren, zoekt in zijn preken, meditaties, gebeden en gedichten voedsel voor hun geestelijk leven. Op welke andere gebieden Newman ook als een klassiek auteur de

---

<sup>1</sup> Ik verwijs hier enkel naar enkele recente biografische werken die bij vele onderscheiden alle streven naar een min of meer omvattende duiding van zijn persoon en daarbij Newmans raadgeving in acht nemen dat een biografie zoveel mogelijk de beschreven persoon zelf aan het woord moet laten komen: P.M. CHISNALL, *John Henry Newman. A Very English Saint*, Leominster 2010; het gaat hier om een bewerking van zijn reeds in 2001 gepubliceerde biografie. De ondertitel is wat misleidend omdat het zeker niet beschouwd kan worden als een hagiografie. Het is een door een niet –vakman bijzonder knap en helder geschreven inleiding op het leven en denken van Newman; K. BEAUMONT, *Blessed John Henry Newman. Theologian and spiritual guide for our times. Authorised Biography for the Beatification*, London-San Francisco, 2010; K. DIETZ - M-B DECHANT (eds.), *Blessed John Henry Newman. A Richly Illustrated Portrait*. Foreword by Ian Ker, Leominster, 2010; J.H. VAN LEEUWEN, *Van Hart tot Hart. Leven en denken van de zalige John Henry kardinaal Newman*, Oegstgeest, 2010. De Oratoriaan Newman kreeg nadere verheldering in: P. WODRAZKA (ed.), *John Henry Newman. Oratorianer und Kardinaal. Ein grosser Lehrer der Kirche. Mit ausgewählten Quellen oratorianischen Lebens*, Bonn, 2009; G. VELOCCI, *Incontrando Newman*, Milano, 2009.

geschiedenis in zal gaan, hij behoort nu reeds ontegenzeggelijk tot de klassieke geestelijke schrijvers<sup>2</sup>. Zijn zaligverklaring heeft op de eerste plaats te maken met de spirituele persoon en niet met de intellectuele denker Newman (al zijn beide dimensies juist bij hem nooit helemaal te scheiden!). Zalig verklaard wordt iemand omdat hij op uitzonderlijke en appelerende wijze een ‘geslaagd’ christen was, dat wil zeggen: een mens in wie het Christus-mysterie zodanig gerealiseerd werd dat Christus zelf in die persoon herkenbaar is. De vraag naar het eigene van de spiritualiteit van Newman dringt zich hier met klem op<sup>3</sup>.

Toch is de beantwoording van die vraag niet zo eenvoudig. Op de eerste plaats omdat het begrip spiritualiteit zoals het nu vaak gebruikt wordt soms een anti-dogmatisch, sterk op ervaring en het boven- of buitenrationele gericht accent heeft<sup>4</sup>. Bovendien heeft het begrip eveneens een grotere vaagheid gekregen doordat het in het seculiere taalgebruik is overgenomen los van iedere christelijke en kerkelijke connotatie. Newmans geestelijke leven was evenwel beslist dogmatisch en kerkelijk. Waar beide elementen verdwenen bespeurde hij religieus liberalisme en het begin van een atheïstische wereldbeschouwing<sup>5</sup>. De tweede moeilijkheid om de spiritualiteit van Newman nader te omschrijven is gelegen in de ontwikkeling die hijzelf gedurende zijn leven heeft ondergaan en in de rijke schakeringen die zijn geestelijke leven vertoonde. Hij wist in zijn eigen leven tot synthese te brengen wat in de ogen van anderen tegenstrijdig of onbegrijpelijk

<sup>2</sup> Tekenend hiervoor zijn de vele bloemlezingen uit zijn geschriften van geestelijke teksten in alle mogelijke talen. In ons eigen taalgebied blijft de belangrijkste: *Mens en God. Geestelijke teksten van Newman*. Vertaald en ingeleid door Dr. R. BOUDENS omi. Brussel 1966, herziene versie 1972. Opvallend is dat ook de meest gesystematiseerde en wetenschappelijke bloemlezing nog kan dienen voor de geestelijke lezing: *A Newman Synthesis*. Arranged by E. Przywara, London, 1930.

<sup>3</sup> Het thema werd door mij reeds eerder gedeeltelijk behandeld in: H. TERCIC, *Het Gesprek der Harten. Over de rol van de objectiviteit als alteriteit in de leer en spiritualiteit van J.H. Newman*, in *Communio* 19 (1994) 181-197. Voor ons thema blijft onverkort van belang: G. VELOCCI, *Newman Mistico*. Prefazione di Mons. André Combes, Roma, 1964; ID., *Le Preghiera in Newman*, Roma, 2004.

<sup>4</sup> Deze tendens is bijvoorbeeld bespeurbaar in: A. ROTZETTER, *Lexikon Christlicher Spiritualität*, Darmstadt, 2008.

<sup>5</sup> Fundamenteel sprak hij zich hierover herhaaldelijk uit. Bijvoorbeeld: *Apologia pro Vita sua, Being a History of his Religious Opinions* (Apo.) (1873), London, 1887, pp. 283-297 en de zogenaamde Biglietto-speech in: *Sayings of Cardinal Newman* (1890), Dublin, 1976, pp. 17-21. (Bij het citeren van de boeken van Newman zal steeds het jaartal van de laatste door hem gecorrigeerde editie worden aangegeven, vervolgens de afkorting van de titel en het jaartal van de editie die door mij gebruikt werd.)

leek<sup>6</sup>. Wie zich, ondanks de genoemde voorbehouden, toch aan een duiding van Newmans spiritualiteit waagt, moet zich terdege bewust zijn van het fragmentaire karakter van die duiding. Meerdere benaderingen zijn mogelijk en legitiem. Zo kan men bij hem spreken over een patristische spiritualiteit, maar ook over een incarnatorische, personalistische, relationele, oecumenische, mariale of oratoriaanse spiritualiteit<sup>7</sup>. Er zullen nog wel andere adjectieven genoemd kunnen worden. Newman zelf zou zonder terughoudendheid gekozen hebben voor de benaming oratoriaanse spiritualiteit. In de geest van Philippus Neri en de oratoriaanse levenswijze vond hij immers een manier om ‘een continuering van hemzelf’ te realiseren bij zijn overgang tot de Kerk van Rome<sup>8</sup>. Bovendien stelde hij dat hij binnen die Kerk enkel iets van waarde zou kunnen volbrengen indien men hem liet werken ‘in de geest van Philippus Neri’. Wat niet strookte met de roeping van een Oratoriaan wees hij resoluut af. Maar de spiritualiteit van het Oratorium van Philippus Neri is vanwege de vrijheid tot aanpassing en het aandeel van grote persoonlijkheden daarbij niet zo gemakkelijk in kaart te brengen<sup>9</sup>. Juist in het geval van Newman zelf geldt dat hij niet enkel Oratoriaan werd maar ook dat hij de stichter ervan werd in Engeland en van grote geestelijk invloed was bij bijna alle stichtingen die na hem ondernomen werden. Daarmee

<sup>6</sup> Vele conflicten hadden ook hiermee te maken. Recente publicaties over ‘Newman-related persons’ laten nu ook zijn contrahenten aan het woord, dit doet dikwijls verstaan dat, met de woorden van de romancier Forster, er heel wat conflicten waren die achteraf gezien onbegrijpelijk, op het moment zelf onvermijdelijk waren. Enkele voorbeelden: M. WILKENSON, *Frederick William Faber. A Great Servant of God*, Leominster, 2007; C. BARR, Paul CULLEN, *John Henry Newman and the Catholic University of Ireland 1845-1865*, Leominster, 2003; maar bovenal: D. NEWSOME, *The Convert Cardinals: John Henry Newman and Henry Edward Manning*, London, 1993, en J. PEREIRO, *Cardinal Manning. From Anglican Archdeacon to Council Father at Vatican I*, Oxford, 1998. Dit laatste boek is een soort theologische biografie van Manning en toont hoe dicht Newman en Manning op het gebied van de Inwoning van de Geest bij elkaar stonden en hoe mijlenver zij juist hier uit elkaar gingen: Manning verabsolueerde deze Inwoning zo zeer dat hij de blijvende contingentie en beperktheid van de menselijke woonplaats van de Geest uit het oog verloor, terwijl Newman juist de blijvende eigenheid, beperktheid en wetmatigheden van de mens overeind liet!

<sup>7</sup> De meeste auteurs die Newmans spiritualiteit beschreven deden dit wijselijk in de vorm van de behandeling van afzonderlijke spirituele onderwerpen, zo o.a. C.S. DESSAIN, *Newman’s Spiritual Themes*, Dublin, 1977 en I. KER, *Healing the Wound of Humanity. The spirituality of John Henry Newman*, London, 1993. Beiden echter met een sterk accent op personalisme en incarnatie.

<sup>8</sup> *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (L.D.) I-XXXII. Ed. C.S. Dessain e.a. London-Oxford 1961-2008, hier: XI, p. 306; vgl. *Ibid*, p. 47.

<sup>9</sup> Zeer uitvoerig en gedocumenteerd behandeld door Murray in zijn inleiding op de uitgave van de zogenaamde *Oratory Papers* van Newman: *Newman The Oratorian. His unpublished Oratory Papers* (Or.P.), edited with an Introductory Study on the Continuity between his Anglican and his Catholic Ministry by Placid Murray (1968) Leominster 1980, 3-129, m.n. pp. 88-120. Zie eveneens: P. WODRAZKA, *John Henry Newman und das Oratorium*, in *Id.*, o.c., pp.123-133.

komen we dan toch weer terug bij zijn eigen persoon en de eigenheid van zijn geestelijke leven. Zonder ook maar enige aanspraak op volledigheid te maken proberen we in deze bijdrage enkele centrale themata uit Newmans geestelijke leven aan te geven en te zoeken naar hun onderlinge verband.

## NOMINALE EN WERKELIJKE CHRISTENEN

Het is algemeen bekend dat in het werk van Newman woorden als 'real', 'to realize' 'realizations' een centrale plaats innemen<sup>10</sup>. Maar Newman stond hiermee niet alleen. In zijn laatste grote werk, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, zal hij uitvoerig stilstaan bij het onderscheid tussen notionele en reële kennis en notionele en reële instemming<sup>11</sup>. Hij zal dit onderscheid gebruiken als een hulp om duidelijk te maken dat de geloofsinstemming niet onredelijk is, maar wel een rationaliteit volgt die boven die van de louter formele logica uitgaat en dezelfde weg volgt als die welke iedere mens gaat om tot zekerheid te komen in het praktische leven, namelijk die van de illatieve zin die vanuit convergerende waarschijnlijkheden 'concludeert' dat een redelijk verantwoorde zekerheid bereikt is om tot instemming met een praktische beslissing te komen<sup>12</sup>. Deze instemming kan dan weer uitgangspunt zijn van nadere theoretische en speculatieve gevolgtrekkingen. Wat voor ons thema hierbij van belang is, is dat deze reële instemming voor Newman inhoudt dat de hele mens met al zijn mogelijkheden erbij betrokken is: verstand, emotie, affectiviteit, verbeelding, in de zin van 'imagination', en ethisch handelen<sup>13</sup>. De geloofsinstemming kan dus niet beperkt blijven tot een louter theoretische. Ware dit wel zo dan kan die instemming 'irreëel' worden en aan kracht en geloofwaardigheid afnemen en weer verduisteren. Instemming met de waarheid verplicht tot handelen en een oriëntering van alle menselijke faculteiten. Wordt aan deze verplichting niet voldaan dan zal er geen dieper inzicht in de waarheid volgen en de bereikte instemming vruchteloos blijven en in een steriele schim vervluchtigen<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Dev.) (1878), Westminster, Maryland, 1973, pp. 111-115; L.D. XIV, p. 182; *Parochial and Plain Sermons* (P.S.) (1868) I-VIII, passim, e.g. VI, pp. 263-264. Terecht werd Newmans eigen selectie uit zijn preken zo uitgegeven: *Realizations. Newman's own selection of his Sermons*. Edited with an introduction by V.F. Blehl. Foreword by Muriel Spark, London, 1964.

<sup>11</sup> Vgl. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (G.A.) (1870), Westminster, Maryland, 1966, pp. 36-97.

<sup>12</sup> Vgl. G.A., pp. 343-383.

<sup>13</sup> Vgl. G.A., pp. 188-209.

<sup>14</sup> Vgl. G.A., pp. 210-258.

Wat Newman in zijn *Grammar* uitvoerig behandelde was meer dan een ken-theoretische of apologetische problematiek: het gaat over het zijn of niet zijn van een levend geloof. Het was de grote problematiek van de Church of England waarin hij gedoopt was en de problematiek waarin iedere kerk in alle tijden telkens weer terecht kan komen. Het gaat hierbij om het gevaar dat het geloof louter notioneel wordt en door een tekort aan praktische navolging en voelingname met de hele mens tot een vrijblijvend theoretisch randverschijnsel en een wellicht eerbiedwaardig maar niet essentieel instituut verwordt. Dogmatische scepsis en rationele ‘ethisering’ van het geloof waren voor hem daarvan de symptomen. Het formaliseren van het gebed, het uitdrogen van de devotie en het afsterven van de inspanning om tot een verdiepte persoonlijke bekering te komen gingen er hand in hand mee<sup>15</sup>.

De bekering die Newman in 1816 doormaakte had alles te maken met het inzien en doorbreken van dit gevaar doordat God voor hem tot een persoonlijke werkelijkheid werd die hem ‘van hart tot hart’ aansprak en in heel zijn wezen en met al zij capaciteiten opriep tot gehoorgevend antwoorden. Over het hoe en waarom van deze bekering heeft Newman rechtstreeks weinig losgelaten. ‘Een grote verandering van denken’ zal hij het later wat enigmatisch noemen en ‘secretum meum mihi’<sup>16</sup>, maar op indirecte wijze zal hij er in preken, gebeden, meditaties, gedichten, romans, ja zelfs in meer theoretische werken veel over loslaten. De eigenlijk spirituele autobiografie is maar heel gedeeltelijk te vinden in zijn in 1864 verschenen *Apologia pro Vita sua*, het grootste gedeelte is te vinden op de bodem van zijn andere geschriften. Vandaar de onmiskenbare kracht van authenticiteit die daarvan uitgaat. Dat hij met zijn bekering in eerste instantie terecht kwam in de sfeer van de zogenaamde Evangelicals mag niet verbazen. De vroege Evangelicals, te situeren voor en na 1800 waren namelijk door een soortgelijke bekering gegaan en hadden het gevaar van een louter nominaal geloof in een ‘vermaatschappelijke’ of van iedere godsvrucht en radicale navolging gespeende ‘high and dry’ Established Church of England onderkend<sup>17</sup>. De groep rondom ‘the great Emancipator’ William Wilberforce (bekend om zijn grote inspanningen voor de afschaffing van de slavernij), de zogenaamde Clapham Sect, vormt daarvan een goed voorbeeld. Zij namen hun zeer Bijbelse (en wat calvinistisch getinte) geloof zeer ernstig en leefden in een sfeer van intens ge-

<sup>15</sup> Vgl. *G.A.*, pp. 88-94; al eerder had hij deze kritiek sterk verwoord in verband met een louter intellectuele verbetering van de mens, of beter, de reductie daartoe: *Discussions and Arguments on Various Subjects* (D.A.) (1872), London, 1873, pp. 254-305.

<sup>16</sup> Dit woord staat al op de eerste pagina van de *Apologia* en mag gelden als een waarschuwing aan ieder die alles uit het boek wil halen.

<sup>17</sup> Vgl. Hiervoor D. NEWSOME, *The Parting of Friends. The Wilberforces and Henry Manning* (1966), Grand Rapids-Leominster, 1993, pp. 1-19.

bedsleven, Bijbellezing, persoonlijke heiliging en immense caritatieve inzet. In tegenstelling tot de Dissenters bleven zij binnen de Anglicaanse Kerk, formeel trouw aan haar belijdenis maar met een zwak ontwikkelde sacramentele zin. Voor hen was de kerk eerder een functioneel en nuttig nationaal instituut dan een heilswerkelijkheid<sup>18</sup>. Maar in de sfeer waarin de jonge Newman leefde waren zij op dat moment de meest geloofwaardige christenen. Het is opvallend dat vele prominente leden van de Oxford Movement hun oorspronkelijke geestelijke thuishaven hadden bij de Evangelicals.

Maar de Evangelicals vormden niet meer dan de eerste bedding waarin Newmans bekering zich in beweging zette en niet de inhoud ervan. De overgang van een nominaal naar een werkelijk christen-zijn bestond er voor Newman niet in dat hij zijn geloof ernstig en daadwerkelijk opvatte (dat vormde er het antwoord op), maar in de genade dat God zelf als een persoon op hem toetrad. Van huis uit had hij zeker geen a-religieuze opvoeding genoten, maar het was een in gelovig opzicht gematigd milieu. Hij werd gewaarschuwd door zijn vader voor alles wat ook maar de zweem had van 'ultra' te zijn<sup>19</sup>. Men ging wel naar de kerk maar liturgie en sacramenten stonden niet centraal, wel het Woord Gods en de Bijbelse idealen. Hij zal overigens voor deze eerste religieuze vorming een leven lang dankbaar zijn<sup>20</sup>. En terecht, want hij ontving er een toonzetting van zijn geestelijke leven door die hem voorbereidde op zijn verdere ontwikkeling, namelijk, een oriëntatie op God als een Ander die door zijn Woord binnentreedt in zijn leven en hem uitnodigt, met groot gezag, om zelf door geloofsgehoorzaamheid en navolging binnen te treden in dit Woord. De gestage confrontatie met een gefixeerde lezing van de Schrift voorkwam een terugplooiën op eigen gevoelens en wensdromen en een misbruik van de Schrift als middel tot zelfexpressie (waarbij de Bijbel enkel een literaire vergaarbak is waar men naar geloven uit kan kiezen volgens eigen smaak, nood of verlangen). De oriëntatie op de Schrift plaatste de jonge Newman tegenover Iets of Iemand anders die in zijn leven 'voorziet' en er tegelijk morele eisen aan stelt<sup>21</sup>. Hiermee is nog niet gezegd dat Newman toen al een duidelijk beeld van God als de Ander en een daarmee corresponderend welbepaald Credo had. Wel werd hier al de basis gelegd voor een geloofshouding die niet wegzinkt in subjectieve zelfbespiegeling, maar één die

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 2-3, 8-11, 20-22, 26-35.

<sup>19</sup> Vgl. *Autobiographical Writings* (A.W), Edited by H. Tristram, London, 1956, p. 82.

<sup>20</sup> Vgl. *G.A.*, pp. 56-57; *Apo.*, pp. 341-342; over de blijvende werking van een religieuze vorming i.v.m. bekering liet hij zich sterk uit: *D.A.*, p. 200.

<sup>21</sup> Vgl. *G.A.*, pp. 113-115.

openstaat voor een persoonlijke en opeisende ontmoeting<sup>22</sup>. De morele eisen die deze voorzienige Aanwezigheid stelt, zullen voor Newman een leven lang vanzelfsprekend blijven. In zijn jonge jaren, zelfs na zijn bekering, zullen ze zelfs als een gevaarlijk alternatief voor een echte persoonlijke band met God fungeren: morele volmaaktheid in plaats van persoonlijke heiligheid<sup>23</sup>.

## DE HERKENNING VAN DE ANDER

De overgang van een notionele naar een reële oriëntatie vond plaats in een situatie waarin verschillende elementen van zijn leven met elkaar in botsing komen. Op vijftienjarige leeftijd dreigde de zeer begaafde jongeman zichzelf intellectueel en moreel genoeg te zijn, tot en met een kortstondige flirt met het opgeven van de onsterfelijkheid van zijn ziel. Maar juist dan stort zijn veilige thuishaven gedeeltelijk in: zijn vader komt in zeer grote financiële moeilijkheden, hij kan in de zomer daarom niet naar zijn geliefde familie gaan, hij blijft eenzaam en ziek achter op kostschool. In die onzekere situatie ziet hij in dat de mens niet enkel sociaal maar ook metafysisch zichzelf niet genoeg kan zijn. In die omstandigheden spreekt God zijn onsterfelijke ziel aan en doet er op uiterst persoonlijk wijze een beroep op. God blijkt Iemand te zijn die in de algemene en persoonlijke geschiedenis in eigen vrijheid handelt en in die vrijheid zich toevertrouwt aan de mens die Hem vertrouwen schenkt. Hij keert zich tot de mens en vraagt van hem zich te keren tot Hem opdat ontmoeting en gemeenschap mogelijk zou zijn. De vage notionele God werd zo voor Newman een reële<sup>24</sup>.

Deze overgang voltrok zich niet in één keer als bij blikseminslag, maar geleidelijk in de loop van enkele maanden. In zijn eigen ogen werd hij er wel een andere mens van. De werkelijke aanwezigheid van de Ander verandert de mens tot

<sup>22</sup> Op de eerste pagina van de *Apologia* geeft Newman al aan dat zijn kennis van de catechismus enkel notioneel was en daarom voor hem nog geen echte persoonlijke betekenis had. Bijgevolg kon hij tot 1816 dan ook er intellectueel mee 'spelen' en de plausibiliteit van de onwaarheid ervan aannemen.

<sup>23</sup> Vgl. *Apo.* pp. 1-35; Newmans kritische appreciatie van het ideaal van de gentleman kent zeker ook een autobiografische noot: *The Idea of a University. Defined and Illustrated* (Idea) (1873), Westminster, Maryland, 1982, pp. 191-211 (de locus classicus hierover), zie verder: *P.S. IV*, p. 243 en *Discourses Addressed to Mixed Congregations* (Mix.) (1871), Westminster, Maryland, 1966, pp. 102-103.

<sup>24</sup> Vgl. *A.W.*, p. 76, 150, 181, 268; *Apo.*, p. 4.



zijn eigenlijke identiteit<sup>25</sup>. Dat is de betekenis van het uitgesproken dogmatische karakter dat zijn geloof van dan af heeft. Omdat het om de ontmoeting met een Ander gaat heeft het een objectief aspect. Objectief in de zin van een reële en radicale alteriteit die erkenning en respect vraagt. God heeft een onverwisselbare uniciteit en identiteit. Het dogma doet niets anders dan de waarheid daarvan veiligstellen en bewaren, zonder overigens deze uitputtend en definitief te kunnen vatten of bezitten. Het dogmatische geloof verhindert dat God tot een verlengstuk, projectie of uitvergroting van het eigen ik wordt. Pas als dat veiliggesteld is wordt een persoonlijk ontmoeting en relatie met God mogelijk en opent zich het perspectief van een niet fusionele vereniging met God. Respect voor de eigenheid van de zich openbarende God garandeert ook het respect voor de eigenheid van de mens en voorkomt dat de een door de ander geabsorbeerd wordt<sup>26</sup>.

De door God geopenbaarde eigenheid leren kennen wordt voortaan prioritair voor Newman. Dit uitte zich gelijktijdig op verschillende domeinen. Op de eerste plaats op dat van praktische levenswijze. Tot nu toe had hij gestreefd naar eerder neutrale deugdzaamheid waarbij het ideaal van de morele correctheid van de gentleman centraal had gestaan. In plaats daarvan trad de keuze voor een persoonlijke heiligheid: 'Heiligheid liever dan vrede', bovendien was groei het enige bewijs van een levende heiligheid<sup>27</sup>. Een afgemeten antwoord deed geen recht aan de zich openbarende God, enkel een volledige zelfgave aan Hem was in Newmans ogen adequaat<sup>28</sup>. Onlosmakelijk hiermee verbonden was ook een intensivering van zijn gebedsleven en een nauwgezet zelfonderzoek<sup>29</sup>. Maar in tegenstelling tot de klassieke bekering in de kringen van de Evangelicals voert deze bij Newman niet tot een relativisering van de Kerk en haar sacramenten, van dogma en traditie. Al had hij nog jaren nodig om deze elementen geheel te integreren in zijn geestelijke leven, vanaf het begin neemt hij uitdrukkelijk zijn toevlucht ertoe om Gods Openbaring beter te leren kennen. En dat betekende voor hem de weg naar een levensgemeenschap met God, want hoe persoonlijk de bekering ook is, individualistisch kan deze nooit zijn. De mens is wezenlijk

<sup>25</sup> Newman zal tot op zijn oude dag met verbazing en insistentie hierop terug blijven komen; zoals in zijn biografische aanwijzingen aan Anne Mozley in 1885: *L.D.* XXXI, p. 31. Deze graduele maar diepe transformatie illustreerde hij aan de hand van twee figuren in zijn roman: *Loss and Gain: The Story of a Convert* (L.G.) (1874), London, 1891, pp. 230-231.

<sup>26</sup> Vgl. *Apo.*, p. 4; *Dev.*, p. 40, 185; *S.N.*, p. 157; in deze context moet ook Newmans overtuiging dat in de relatie met God 'love and fear' samen moeten gaan, worden verstaan: vgl. *P.S.I.*, pp. 303-304.

<sup>27</sup> *Apo.*, p. 5: 'Holiness rather than peace' en 'Growth the only evidence of life'.

<sup>28</sup> In dit licht moet ook Newmans spontane aanvoelen dat hij als celibatair door het leven diende te gaan worden verstaan: *Apo.*, p. 7. Een echo van deze persoonlijke ervaring verwoordt hij ook in zijn roman: *Callista: a Tale of the Third Century* (Call.) (1871), London, 1889, p. 221.

<sup>29</sup> Vgl. *A.W.*, p. 79.



sociaal en historisch en in dat kader moet ook de Openbaring van God gezien worden. God respecteert de eigenheid van de mens, Hij heeft die immers zelf gegeven, en zo moet ook de mens zijn eigenheid respecteren om God te kunnen verstaan. De eerste ongehoorzaamheid van de mens, zal hij later verklaren, bestaat in de ongehoorzaamheid aan 'de wet van ons zijn'<sup>30</sup>. Wie de geschapen wetmatigheden en conditie van de mens miskent of denkt te kunnen negeren, verstaat God niet zoals Hij zich aan zijn scheepsel toevertrouwt.

Of Newman op vijftienjarige leeftijd zich van dit alles reflexief bewust was, valt te betwijfelen (het zou in ieder geval in strijd zijn met zijn eigen theorie over de ontwikkeling van een idee!), maar hij heeft intuïtief ernaar gehandeld en voor hem was dat een onderdeel van zijn bekering. De God die voor hem een persoonlijke werkelijkheid werd en om toegang vroeg in zijn leven en hem riep om toegang te hebben in Hem, was op verschillende wijzen en graden aanwezig in de Kerk, de sacramenten, het dogma en de traditie. Zonder er overigens mee samen te vallen. De goddelijke aan- of inwezigheid laat het menselijke en daarmee begrensde aspect intact en verheft en voltooit deze gelijktijdig doordat Hij er zijn intrek in neemt en er de ontmoetingsplaats met Hem van maakt. Illustratief is in deze de visie van de oude Newman op de inspiratie van de Schrift. De Bijbel bevat het Woord Gods maar valt er niet mee samen, het Woord bewoont op een actief agerende wijze de Schrift. Waarbij goed voor ogen moet worden gehouden dat in Newmans visie de Geest op de eerste plaats (en als finaliteit!) het Verbond van God en zijn volk inspireert en in die zin er de 'auctor', in de betekenis van 'hij die het doet groeien en tot stand brengt', van is. Van daaruit zijn de hagiografen geïnspireerd en dan pas hun geschriften. De Schrift is daarom zwanger van betekenis waar de Geest erdoor werkt naar een levend Verbond<sup>31</sup>. Inspiratie is niet enkel iets dat naar het unieke en onvervangbare verleden verwijst, maar heeft tevens betrekking op de werkzame en revelerende inwoning van het Woord Gods door de Geest in de Schrift. Deze inwoning is dynamisch 'progressief' en daarmee blijvend transcenderend terwijl zij juist zo 'conservatief' het eens en voor al geopenbaarde bevestigt en tot een nog niet te overziene voltooiing brengt. Enkel een notionele Openbaring kan als afgesloten worden beschouwd, de reële kan voltooid worden beschouwd (*quod ad hominem!*) wanneer de laatste uitverkorene binnentreedt in het Verbond met God.

<sup>30</sup> Vgl. *Dev.*, pp. 111-112, 115; *G.A.*, pp. 61, 347.

<sup>31</sup> Zie: *The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and Infallibility*. Selected, edited, and introduced by J. Derek Holmes, Oxford, 1979, pp. 1-100; *Stray Essays on Controversial Points Variouslly Illustrated by Cardinal Newman* (private-edition), Birmingham, 1890; voor een exhaustieve behandeling, zie J. SEYNAEVE, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture. According to his published works and previously unedited manuscripts*, Oxford-Tielt, 1953, pp. 49-198.

Een laatste opmerking bij Newmans eerste bekering. Wanneer men zijn opmerkingen erover aandachtig bij elkaar leest, ontdekt men een belangrijk verschil met de bekeringservaringen van de Evangelicals: de fase van de wanhoop ontbreekt. Dit wil niet zeggen dat hij de pijnlijke confrontatie met zijn eigen zondigheid en de gebrokenheid van deze wereld niet heeft gekend. Zeker was die vanaf het begin aanwezig en heeft hij die een leven lang pijnlijk gekend. Maar nergens is er een spoor van het gevoel verdoemd te zijn. Hij was overtuigd van zijn redding en de gedachte aan de hel voor anderen zal hij een leven lang als de beproeving van zijn geloof ervaren<sup>32</sup>. Schaamte, spijt en berouw zijn voor hem eerder een reactie op de overweldigende goedheid van God dan uiting van zijn twijfel eraan. Hoop op en niet wanhoop aan God waren voor hem de drijfveer van zijn nauwgezette en in latere jaren, voor zijn overgang tot de Kerk van Rome, soms rigoureuze boetvaardigheid. Bekering was voor hem dan ook op de eerste plaats een positief en niet een negatief proces: door het goede en ware te leren kennen verloren het kwade en de onwaarheid aan kracht, op deze wijze geraakt de mens op de weg naar de overwinning van laatstgenoemde (hoe langzaam en geleidelijk dat proces ook mocht duren). Dit zegt al veel over de geestelijke ervaring van God die Newman vanaf zijn vroege bekering had en verklaart veel aangaande zijn fundamenteel optimistisch geestelijk leven, ondanks alle gestrengheid en nuchter ‘pessimistisch’ realisme dat er ook in te bespeuren valt. De reden is te zoeken in zijn inzicht dat ondanks alle zondigheid God niet ophoudt in de mens te willen wonen en in een gestage opgang dit te willen verwerkelijken<sup>33</sup>.

#### HET GEWETEN ALS DE GESCHAPEN ‘INWONING GODS’ ‘IN UMBRIS ET IMAGINIBUS – IN SCHADUWEN EN BEELDEN’

Het begin van een geestelijk leven kan volgens Newman overall gemaakt worden indien men maar beantwoordt aan het licht dat men heeft ontvangen<sup>34</sup>. Dit wil ook zeggen dat het buiten de heilshistorische Openbaring een aanvang kan hebben, namelijk in de zelfervaring van de mens. Zou men een systematische weergave van Newmans ‘leer’ over het geestelijke leven willen geven dan zou men precies daar moeten beginnen. Zijn leer over het geweten is de aanzet van zijn ‘mystiek van de Inwoning’. In de gewaarwording van het werken van het

<sup>32</sup> Vgl. *Apo.*, p. 4; zie verder C.S. DESSAIN, *Cardinal Newman and eternal punishment*, in M. SECKLER, *Begegnung*, Graz-Wien, 1972, pp. 42-53.

<sup>33</sup> Vgl. *P.S.* IV., pp. 256-266; *Mix.*, pp. 67-72; *Essays Critical and Historical* (Ess.) I-II (1871), London, 1897, pp. 342-343.

<sup>34</sup> Vgl. *P.S.* VI., pp. 33-34 om slechts één voorbeeld uit vele te noemen!

geweten ontdekt de mens dat hij verantwoordelijk is voor zijn beslissingen. Voor Newman vallen het begin van het redelijke zelfbewustzijn en het werken van het geweten samen. Bewust worden van jezelf is in één adem bewust worden van de aanwezigheid van iets of iemand in jezelf met wie je niet zonder meer samenvalt en dat formeel meer en anders is dan de interiorisatie van normen en verwachtingen die van buitenaf op de mens afkomen. De mens is innerlijk niet alleen; op een of andere manier heeft hij van nature, en dat is voor Newman: als geschapen wezen, een soort ‘medebewoner’. Of is er in ieder geval iemand die tot zijn intiemste innerlijk toegang heeft en er een soort toezicht uitoefent.

In de ontwikkeling van het zelfbewustzijn ervaart de mens verschillende aspecten van zijn complexe wezen. Op de eerste plaats een ik-eenzaamheid: hij onderscheidt zich van de anderen en kan zelfs niet geheel binnentreden in de eigenheid van de ander noch de ander in die van het ‘ik’. Nauw hiermee verbonden is het besef niet enkel fysisch en psychisch maar ook als persoon onaf te zijn: de mens moet zelf beslissingen nemen en daden stellen om aan zijn leven gestalte te geven. Hij is bij uitstek bestemd om ‘self-made’ te zijn<sup>35</sup>. Toch is hij hierbij niet geheel aan zichzelf uitgeleverd. Hij heeft een hem voorgegeven oorspronkelijke bestemming, die enerzijds van buiten op hem toekomt en anderzijds innerlijk in hem aanwezig is en tot hem spreekt. Of de mens dit nu wil of niet, hij weet doordat hij het gewaar wordt en vooral ‘voelt’, dat hij een innerlijke gids meedraagt die zijn daden goedkeurt of verwerpt en die hem aanspreekt over goed en kwaad<sup>36</sup>. Hij kan deze gids trachten te ontkennen, weigeren eraan te gehoorzamen of deze het zwijgen opleggen, maar hij kan zich er nauwelijks van emanciperen<sup>37</sup>.

In het geweten ontmoet die mens deze gids die hij niet zelf heeft gemaakt en die hij ook niet kan vernietigen, maar die wel beslissend is voor hoe hij zich voelt. Het oordeel van het geweten raakt immers de diepste emoties: het veroorzaakt ‘zonnige sereniteit’ maar ook de ‘smart van een gebroken hart’<sup>38</sup>. Newman beschrijft het functioneren zelfs in de termen van het drievoudige ambt: ‘een profeet in zijn kondgevingen, een koning in zijn eisen, een priester in zijn zegeningen en vervloekingen’<sup>39</sup>. Newman maakt in zake het geweten een duidelijk onderscheid tussen het geweten als ‘moral sense’ en als ‘sense of

<sup>35</sup> Vgl. *G.A.*, p. 349.

<sup>36</sup> Vgl. *P.S.* I, pp. 216-217; *Mix.*, p. 83; *O.SS.*, p. 64; *Idea*, p. 191; *Historical Sketches* (H.S.) I-III (1872), Westminster, Maryland, 1970, hier: III, p. 79.

<sup>37</sup> Vgl. *P.S.* II, p. 18; *Sermons Preached on Various Occasions* (O.S) (1874). Westminster, Maryland, 1968, pp. 64-65.

<sup>38</sup> *G.A.*, pp. 109-110; vgl. *G.A.*, pp. 105-106; *Call.*, pp. 314-315.

<sup>39</sup> *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Diff.) I-II (1876,1879), Westminster, Maryland, 1969, hier: II, p. 249.

duty'. Het eerste zou men het materiële, het tweede het formele aspect van het geweten kunnen noemen. Wat het eerste betreft kunnen er grote verschillen zijn in wat concreet als goed of kwaad wordt beschouwd. Deze zijn afhankelijk van persoonlijke ontwikkeling, cultuur, tijd, religie enz. De 'sense of duty', namelijk het zich verplicht voelen het goede dat men heeft erkend te doen en in gelijke mate het kwade niet te doen, is universeel. Wat goed of kwaad is daarover kan men van mening verschillen, maar wat een slecht geweten is dat weet iedereen. In het diepste van zijn eigen wezen weet iedere mens dat hij onder een wet staat die van buiten komt en in hem spreekt<sup>40</sup>. Het geweten mag dan materieel 'in schaduwen en beelden' gehuld zijn, onmiskenbaar meldt zich daar iemand even evident aanwezig als het 'ik'<sup>41</sup>.

#### IEMAND OM NAAR UIT TE ZIEN

Een grondige analyse van de gewetenservaring voert volgens Newman al tot een bepaalde reële kennis van God, zij het nog initieel. Vooreerst leert de mens daar 'Iets' dat in ieder geval boven de mens staat. Het doorschouwt de mens en heeft een alwetendheid waarvoor de mens zich niet kan verbergen en is daarom in staat bevelend en oordelend te spreken. In het geweten staat de mens voortdurend voor 'een tribunaal waarover hij geen macht heeft'<sup>42</sup>. Juist dit gegeven maakt het voor Newman duidelijk dat hier een bovenmenselijke persoon in het spel moet zijn. Immers een tribunaal is geen mechanisme of blinde dynamiek, het veronderstelt een rechter, zoals een wet een wetgever en 'een echo een stem, een stem een spreker veronderstelt'<sup>43</sup>. De spreker is een onzichtbare maar aanwezige leraar die niet de mens zelf is, maar wel steeds zo en zodanig present is dat Hij vanuit het innerlijk van de mens spreekt. Bovendien heeft de mens geen vrede noch geluk wanneer hij in disharmonie ermee leeft. De spreker is een persoonlijke God 'naar wie onze liefde en verering uitziet, in wiens glimlach wij ons geluk vinden'<sup>44</sup>.

Ondanks de felle aanklachten door het slechte geweten, en in Newmans ogen worden die enkel feller wanneer de mens in alle oprechtheid op de aanwijzingen

<sup>40</sup> Vgl. *G.A.*, pp. 106-107.

<sup>41</sup> Vgl. *Diff.* II, pp. 250-251; *Sermon Notes of John Henry Cardinal Newman 1849-1878* (S.N.). Ed. By the fathers of Birmingham Oratory, London, 1914, p. 327; *L.D.* XIX, pp. 247-248, XXVII, pp. 354-355, XXVIII, p. 181.

<sup>42</sup> *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford* (U.S.) (1872), Westminster, Maryland, 1966, p. 18; vgl. *Diff.* II, p. 247; *G.A.*, pp. 107-108.

<sup>43</sup> *Call.*, p. 315; vgl. *Diff.* II, p. 247; *O.S.*, p. 65.

<sup>44</sup> *G.A.*, p. 110.

van het geweten tracht in te gaan, openbaart het geweten een absoluut goede God. Juist omdat het geweten geen compromis met het kwaad toelaat toont het ons een God in wie geen kwaad is en dat niettegenstaande de ervaring dat er een diepe kloof, ja zelfs zoiets als een chronische vervreemding, tussen deze algoede God en de mens is<sup>45</sup>. Newman illustreert deze godskennis uit het geweten in zijn *Grammar of Assent* aan de hand van een kind van vijf à zes jaar dat iets kwaads gedaan heeft ten opzichte van bijvoorbeeld zijn ouders. Indien de religieuze instincten van dit kind niet uitgeschakeld of verwrongen zijn door allerlei destructieve invloeden, zal het 'zich, als ware het de meest natuurlijke daad, plaatsen in de aanwezigheid van God, en Hem vragen hem weer in orde te brengen met hen'<sup>46</sup>. Deze spontane daad van een kind toont volgens Newman dat de mens in zijn geweten het beeld in zich heeft 'van een onzichtbaar wezen, dat een bijzondere voorzienigheid onder ons uitoefent, die overal aanwezig is, die de harten kan lezen en veranderen, die steeds bereikbaar is, die openstaat voor smeekgebed'<sup>47</sup>. Bovendien kan van dit wezen gezegd worden dat het weliswaar het kwade aanklaagt, maar om het goede tot stand te brengen; verder streeft het naar verzoening niet enkel met de schuldige maar ook naar verzoening tussen mensen wier relaties door het kwaad geschonden zijn<sup>48</sup>.

Ondanks het feit dat het geweten hoofdzakelijk negatieve informatie over de mens verstrekt: het verklaart de mens immers schuldig, verschaft het over God positieve informatie: Hij is de goede die het goede in de mens wil en meer nog die met en in de mens in vrede aanwezig wil zijn. Het is een God tot wie men zijn toevlucht kan nemen en die daarom hoop geeft. Zowel de boodschap van het eigen geweten als de boodschap van de, voor Newman zo belangrijke, natuurlijke religie bewerken een positieve verwachting ten aanzien van deze God. Al wordt deze ook hoofdzakelijk uitgedrukt door de nood aan verzoening, uitboeting en verlichting<sup>49</sup>. Het is een God die men niet hoeft te ontvluchten, maar naar wiens verdere openbarende handelen en spreken men mag uitzien<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Vgl. *P.S.* VIII, p. 117; *Dev.*, p. 361; *O.S.*, p. 67; *Mix.*, pp. 83, 276-278; *G.A.*, pp. 391, 398-399; *Meditations and Devotions of the late Cardinal Newman* (M.D). Wheathampstead, 1964, pp. 33, 34, 97; *S.N.*, pp. 57, 61; *L.D.* XXVII, pp. 227, 376-378..

<sup>46</sup> *G.A.*, p. 113.

<sup>47</sup> *G.A.*, p. 113; vgl. *P.S.* I, pp. 216-217.

<sup>48</sup> Vgl. *G.A.*, pp. 114-115.

<sup>49</sup> Vgl. *G.A.*, pp. 391-394; *S.N.*, p. 392.

<sup>50</sup> Vgl. *U.S.*, pp. 114-118, *G.A.*, pp. 114, 401.

## DE REDDENDE MIDDELAAR

Voor Newman is alleen het christelijke geloof in staat de diepste verlangens van het menselijke hart te vervullen en de hoogste nood ervan te lenigen. Het een is hierbij gerelateerd aan het andere. Het wegnemen van het negatieve is hierbij weliswaar noodzakelijk geworden door de zonde, maar het blijft ondergeschikt aan de vervulling van het positieve. De Openbaring van God is daarom niet slechts de weg waarlangs de mens redding wordt aangereikt, maar ook de inhoud ervan als de vervulling van wat God op het niveau van de schepping al met de mens begonnen is en werkzaam laat zijn in het geweten. Heel duidelijk wordt dit in zijn christologie en soteriologie<sup>51</sup>. Zonder in dit verband daar uitvoerig op te kunnen ingaan volstaat het voor ons thema op enkele elementen ervan te wijzen. Vooreerst zij erop gewezen dat de komst van Christus meer is dan een weg van verlossing. De persoon van Christus staat bij hem centraler dan de verzoening die Hij door zijn kruisdood heeft gebracht (al is dit laatste ook de uiterste en noodzakelijke uitdrukking van zijn persoon in een zondige wereld en juist daarom reddend). Het is dan ook niet verwonderlijk dat Newman in de oude kwestie over de opeenvolging van de goddelijke decreten niet de positie van Thomas van Aquino volgt, maar wel die van Duns Scotus: ook zonder de zondeval lag het in Gods bedoeling dat het Eeuwige Woord mens zou worden<sup>52</sup>. De incarnatie is op de eerste plaats een heilvol doel waarmee God de schepping zou voltooien, pas dan het middel waardoor mens en schepping gered worden. Dat laatste heeft de concrete weg van de incarnatie gewijzigd, het gaat nu immers om een incarnatie in een zondige mensheid en wereld, maar het primaire doel ervan blijft hetzelfde. Het is niet voor niets dat Newman de Incarnatie als de centrale waarheid van het Evangelie beschouwde (al stelde hij dat ook met een zekere omzichtigheid)<sup>53</sup>. De mens is er om bewoond te worden door God en God wil dat de mens in Hem woont. Het is het grote johanneïsche thema van het 'komen tot' en 'blijven in'! De Menswording van het Woord is hiervan de ultieme openbaring en realisering. Bewoning of inwoning is de wijze waarop er een liefdevolle vereniging is zonder dat de eigenheid van God en mens wordt aangetast. In Christus is de goddelijke inwoning zo volledig dat zijn menszijn vanaf de ontvangenis er helemaal door gevormd wordt en er onlosmakelijk mee verbonden is en juist zo tot de volkomen mens wordt die in alles tegelijk het Eeuwige Woord is. In Hem krijgt de God, die de mens wil bewonen, gezicht en

<sup>51</sup> Zie hiervoor: R. STRANGE, *Newman and the Gospel of Christ*, Oxford, 1981, pp.116-156; verder KER, o.c., pp. 23-42.

<sup>52</sup> Vgl. *Mix.*, pp. 321-322, 358.

<sup>53</sup> Vgl. *Dev.*, pp. 35-36, 324.

substantie<sup>54</sup>. Voor Newman betekent dit overigens ook dat de relaties van Vader, Zoon en Geest hier bijwonen. Dessain had groot gelijk toen hij stelde dat het bij Newman steeds gaat om de ‘presentie van personen’. God bij de mens en de mens bij God<sup>55</sup>. Men mag nog een stap verder gaan: het is deze presentie bij en in de mens en al wat hem belangt, die de door zonde en kwaad uit haar voegen geraakte schepping eerst in haar wonden geneest en redding brengt en vervolgens voltooit. De met de schepping mee gegeven Inwoning Gods in het geweten verwijst juist in de ervaring van het slechte geweten niet alleen maar naar de noodzaak van een dergelijke weg van verlossing, maar ook al naar de wijze van voltooiing die in de gewetenservaring reeds een aanzet heeft. Van Butler en later op verdiepte wijze van de Kerkvaders leerde Newman dat er een analogie is in alle werken van God: de principes volgens welke God werkt en het doel dat Hij daarbij voor ogen heeft, zijn in Schepping en verlossing dezelfde<sup>56</sup>.

De reden van het succes van Newmans prediking lag ook daarin dat hij wanneer hij over God en diens heilvolle handelen sprak, hij het ook steeds had over de persoon van de mens. De ontmoeting en vereniging van beiden was het doel van de prediking. Dat daarbij de menselijke verblindende en het puin van de zonde ter sprake gebracht en geruimd moesten worden was een noodzakelijk onderdeel van de prediking maar niet de hoofdmoot ervan. Welbeschouwd waren ze een effect van de ontmoeting met de ‘werkelijke ‘ Christus en van een nuchter realistische beschouwing van de mens en zijn conditie<sup>57</sup>.

Maar zoals in Christus God en mens elkaar in de hypostatische unie volledig bewonen, zo werkt deze Inwoning ook door in de sacramenten. Het zijn niet zo maar middelen die Christus hanteert om heilsgaven te schenken. Hij schenkt zichzelf erdoor en erin. Daarom is Hij op verschillende wijzen in de sacramenten aanwezig: doordat Hij zelf er de handelende persoon is en er zelf uiteindelijk persoonlijk en werkelijk present is, ja er één mee is. Maar wel op zulk een wijze dat de schepsellijke eigenheid van de elementen bewaard blijft en in de lijn van die eigenheid Christus schenkt. Newman was in deze absoluut anti-nominalistisch<sup>58</sup>. Dat het schepsellijke boven eigen mogelijkheden verheven wordt, ligt

<sup>54</sup> Zie STRANGE, *o.c.*, pp. 117-126.

<sup>55</sup> C.S. DESSAIN, *John Henry Newman*, London, 1966, p. 20: ‘True Christianity is the presence of persons.’

<sup>56</sup> Vgl. *Dev.*, pp. 63-75, 84-85.

<sup>57</sup> Vgl. *Call.*, pp. 221, 326, G.A., pp. 82-83.

<sup>58</sup> Voor de discussie over Newmans relatie tot het nominalisme, zie T. MERRIGAN, *Clear Heads and Holy Hearts. The religious and theological ideal of John Henry Newman*, Leuven, 1991, pp. 116-123.



enkel in de aanwezigheid van Christus bij en in het sacrament<sup>59</sup>. Tegelijkertijd geldt dat Christus' werkzaamheid in de sacramenten de eigenheid van de mens die ze ontvangt respecteert: zijn vrijheid, mogelijkheden en de wet van de graduele realisering van zijn wezen blijven onverlet van kracht en vormen een onderdeel van het komen van Christus in de mens. Hij overtuigt de mens doordat Hij hem innerlijk omvormt. Hij vormt hem innerlijk om doordat Hij, naarmate de mens het in vrijheid toelaat en er rijp voor is, in de mens komt wonen. Dit alles heeft, zoals het door God gewilde sociale karakter van de mens, ook een sociale en zo een wezenlijk kerkelijke dimensie<sup>60</sup>. Het kan ook niet anders. Hoe uniek iedere persoon ook is, voor Newman bestaat de mens nooit als éénling. Hij is zichzelf nooit genoeg, zelfs niet in een 'eenzame tweeheid met God'. Zelfs God die zichzelf genoeg is, is dit omdat Hij in zichzelf Drie-een is! De God die het hart van iedere mens wil bewonen, en dit wil op een dergelijke liefdevolle wijze alsof er niemand anders is, is dezelfde God die zijn Kerk als bruid gekozen heeft en in haar woont<sup>61</sup>. De kerkelijke viering van Woord en Sacrament is voor Newman de plaats waar God het sterkst aanwezig komt, wat de eeuwigheid zal vullen is daar reeds aanwezig.<sup>62</sup> In Woord en daad voltrekt zich er de meest omvattende Inwoning van God. Daar gebeurt immers, op verschillende wijzen en in verschillende graden, de hoogste vorm van de 'realis praesentia' van Hem die niet enkel het gesprek van de harten bewerkt, maar wat daar bovenuit gaat: de wederzijdse Inwoning van God en mens<sup>63</sup>.

## DE INWONING VAN DE H. GEEST

Omdat het geweten verwijst naar een algoede God, die zowel buiten als in de mens is, een radicaal Andere en soort 'medebewoner' van het eigen leven, ziet de mens terecht uit naar een reddende Middelaar in wie beide werkelijkheden ten volle gerealiseerd zijn en die daarom voor, aan en met de mens kan bewerken waartoe hij geschapen is. Zijn leven moet hiertoe in orde, 'recht' gemaakt worden en wel daar waar hij zijn eigen ontoereikendheid, als mens, moreel en affec-

<sup>59</sup> Zie hiervoor ook de tijdens zijn leven niet gepubliceerde preken: *Sermons 1824-1843 I. Sermons on the liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator*. Edited by P. Murray, Oxford, 1991, pp.55-202.

<sup>60</sup> Vgl. *Lectures on the Doctrine of Justification* (Jfc.) (1874). Westminster, Maryland, 1982, pp. 237-243, 278; *P.S.* IV, pp. 58,176; VI, pp. 168, 242.

<sup>61</sup> Vgl. *P.S.* III, p. 23, IV, p. 184; VII, p. 325; VIII, pp. 52-53; *Sermons bearing on Subjects of the Day* (S.D) (1869). Westminster, Maryland, 1968, pp. 131-132.

<sup>62</sup> Vgl. *Jfc.*, pp. 337-339.

<sup>63</sup> Vgl. *L.G.*, pp. 327-329, 426-427.

tief, het sterkst op het spoor komt, namelijk in zijn innerlijk. Dat laatste is meer dan zijn geweten, het is ten diepste zijn hart, want het geweten heeft een diep 'hartelijke' werking. De stem van het geweten maakt het hart gebroken of heel, angstig-hungerend of in vrede. In het hart wordt de mens via de gewetenservaring een streven gewaar naar een absolute goedheid. Dit is tevens het affectieve streven naar een onbegrensde liefde die niet stuk loopt op de uiteindelijke onkenbaarheid, ondoorgrondelijkheid en beperktheid van eigen en andermans hart. God, en niets en niemand anders dan Hij, is fundamenteel en *in fine* de vrede van zijn geweten en het geluk van de mens. Voor Newman kan alleen Hij die het hart gemaakt heeft dit ook in waarheid en ten volle bevredigen<sup>64</sup>. Geweten en hart zeggen de mens dat hij zichzelf niet kan geven waarnaar hij zozeer verlangt. Zij doen de mens uitzien naar God die hem redding en voltooiing schenkt doordat Hij in Christus ten bate van de mens spreekt en handelt. Dit is eens en voor al en voor allen voltrokken door Christus en wordt vanbuiten geschonken aan de mens. Door zijn Inwoning in de menselijke natuur en geschiedenis, is er Iemand aanwezig die alles 'recht'-maakt. Komend van buiten maar zich verwerkelijkend binnen in de menselijke geschiedenis<sup>65</sup>.

Maar voor Newman is het duidelijk dat dit meer moet zijn dan een goedmaken van schuld en het aanrekenen van een 'vreemde' gerechtigheid. De mens is niet in orde wanneer hij ook niet zelf rechtvaardig wordt. Dan zou hij beneden de hem door God geschonken waardigheid en buiten de vervulling van zijn hart blijven<sup>66</sup>.

Newman werkt dit thema uitvoerig uit in zijn *Lectures on Justification*. Voor ons onderwerp is hierbij van belang dat hij daarin stelt dat de rechtvaardiging van de mens meer moet zijn dan een genoegdoening voor een schuldig geweten; reële innerlijke vernieuwing en persoonlijke heiliging horen er ook bij. Deze kunnen wel niet door de mens op eigen krachten tot stand worden gebracht, maar indien zij enkel door God voor en zelfs in de mens bewerkt worden, zouden deze een, zo te zeggen, 'dingachtig' en geen persoonlijk karakter hebben: 'iets' zou de mens ontvangen en niet 'Iemand' en de daarmee verbonden persoonlijke relatie. Dan zou de rechtvaardiging beneden het niveau van de schepping blijven, want daar is er sprake van een werkelijke, zij het ook nog versluisde, presentie van 'de God buiten' binnen in het geweten van de mens. Voor Newman impliceert een werkelijke rechtvaardiging en innerlijke vernieuwing, die tevens een voltooiing van de mens inhoudt (minstens in de inchoatieve wijze, want op aarde is niets voltooid!), ook een reële nieuwe presentie van God in de mens die de

<sup>64</sup> Vgl. *P.S.* I, p. 21; V, pp. 315-319, 325-326; VII, p. 62; *M.D.*, pp. 11, 26-27, 29,45,52, 100.

<sup>65</sup> Vgl. *Ess.* I, pp. 247-248; *Jfc.*, pp. 206-207.

<sup>66</sup> Vgl. *Jfc.*, pp. 133-134.

ingeschapen presentie ontsluit en voltooit. Noch een louter forensische rechtvaardiging noch een eigen werkgerechtigheid uit genade kan dit schenken. Het is voor Newman duidelijk dat slechts door de Inwoning van de heilige Geest de rechtvaardigheid en heiliging die Christus buiten de mens voor hem verworven heeft, in de mens tot en heiligende werkelijkheid wordt<sup>67</sup>. En dit niet op en algemene wijze maar als een persoonlijke Inwoning, als het ware van hart in hart. Vandaar dat er volgens hem naast de ene verzoening in het Pasen van de Heer, zoveel justifications zijn als er mensen zijn die de Geest ontvangen<sup>68</sup>.

De persoonlijke aanwezigheid van de Geest realiseert als het ware de hele Christus in de mens en verandert zo diens hart<sup>69</sup>. Dit gebeurt niet als gevolg van een of ander goddelijke principe of kracht die in de mens werkzaam is, maar door een goddelijke persoon die zelf handelend in hem aanwezig is<sup>70</sup>. Het gaat dus om beduidend meer dan het ontvangen van gaven. De Inwoning van de heilige Geest is een alles omvattende en doordringende dynamiek die een proces van voortdurend veranderen tot stand brengt door een persoonlijke dialoog en uitwisseling van God en mens. Door dit proces wordt de gelovige omgevormd tot een steeds grotere gelijkenis met Christus, de Zoon en het Eeuwige Woord van de Vader. Zijn Incarnatie, leven en Pasen komen zo, aldus Newman, niet enkel in de gelovige aanwezig, maar krijgen ook opnieuw in hem gestalte<sup>71</sup>. De Inwoning van de Geest doet deelhebben aan het zijn van het Woord, dus ook aan zijn relatie tot de Vader. Het is een trinitair gebeuren, dat door een persoonlijk elkaar bewonen doet delen in het leven van de Drie-ene God. Dit is voor Newman de vergoddelijking van de mens. Het is een liefdevolle, in vrije relaties voltrokken ver-Andering. Zo krijgt de gelovige een titel op grond waarvan hij toegang krijgt tot de hemel en op aarde in eigen persoon een tempel van God wordt<sup>72</sup>.

HANS TERCIC –HASSELT

Professor Grootseminarie  
Helbeekplein 3 bus 10  
3500 Hasselt

<sup>67</sup> Vgl. *Jfc.*, p. 203.

<sup>68</sup> Vgl. *Jfc.*, pp. 205-207.

<sup>69</sup> Vgl. *P.S.* V, p. 140.

<sup>70</sup> Vgl. *U.S.*, pp. 28-29.

<sup>71</sup> Vgl. *P.S.* II, p. 222; III, pp. 266-269; VI, pp. 121-127; *S.D.*, p. 143; *Jfc.*, pp. 149-152.

<sup>72</sup> Vgl. *P.S.* V, pp. 138-140; *Select Treatises of St. Athanasius* (Ath.) I-II (1881), Westminster, Maryland s.a., hier: II, p.88.

**Abstract.**

Without doubt the Indwelling of the Spirit is one of the central themes in Newman's dealing with the subject of the justification and sanctification of man. It was his way of finding a *via media* between the protestant position of justification by faith only and the catholic position of justification by faith and works. However, in the whole of Newman's Works it becomes clear that Indwelling is the correct word to clarify the justification because it is somehow already at work at the level of Creation. In conscience Newman discovers already a kind of Indwelling of God, not yet crystal clear and often darkened by man's sin and ignorance, but strong enough for the beginning of a personal relationship with God and clear enough to show man where his destiny lays: in the communion of mutual love between God and man. Conscience is the active indication that God is all-good and that man may expect that by the free and perfect presence of God with and in man mankind will be saved and be brought to perfection. In Christ this perfect mutual Indwelling is realized by God, be it under the conditions of a sinful and broken world. But nevertheless, the Incarnation is modified and not made necessary by sin. It was in God's plan from the beginning. According to Newman the personal and substantial Indwelling of God in the heart of each man brings the deepest aspiration of God and man to fulfillment. This will be achieved by the Indwelling of the Spirit who realizes Christ in the heart of the faithful and brings him home in the life of the Blessed Trinity and makes him on earth a real and personal temple of God.

