Thomas van Aquino: 8 thema's

Een lezingenreeks op het Grootseminarie Rolduc

Thema VIII) Thomas van Aquino over eeuwig leven

1) Introductie

Dit laatste thema van onze lezingenreeks over Thomas van Aquino is opzettelijk aan het einde geplaatst. Want tenslotte gaat het ook over het einde. Of beter gezegd: over het einde van menselijk leven, en het onderzoek over een mogelijk leven over de drempel van de dood heen. Vanuit een gelovig perspectief noemen wij deze status het 'eeuwige leven'.
Maar met dit begrip 'eeuwig leven' begint bij een nadenkend mens al een zekere moeilijkheid. Terwijl wij met de dingen van deze wereld zintuigelijk onderzoekend bezig zijn, overstijgt de gedachte van een 'eeuwig leven' onze natuurlijke kenvermogens. Een leven na de dood is niet op eenzelfde wijze zichtbaar, niet aantoonbaar, niet berekenbaar, zoals de kennis die wij van deze wereld, van onszelf, of zelfs van de kosmos kunnen verkrijgen. Natuurlijk zijn er tegenwoordig tal van zogeheten 'bijna dood ervaringen' – mensen dus die bij voorbeeld na een ongeluk een situatie hebben meegemaakt dat zij a.h.w. uit hun lichaam werden geplaatst, maar dan toch door medisch herstellend ingrijpen 'terug' moesten gaan in hun lichaam; en dus in dit aardse leven terug werden geplaatst. Daar zijn inmiddels vele getuigenissen van; boeken, artikelen en documentaires berichten hierover. Bij al deze berichten gaat het over persoonlijke ervaringen die als getuigenissen soms meer, soms minder geloofwaardig kunnen overkomen. Voor degenen die deze ervaring hebben meegemaakt, kan het leven daardoor een wending krijgen, vooral doordat een geloof in een leven na de dood veel plausibeler wordt.

En hier is nu al het begrip aangehaald dat over het algemeen aan een leven na de dood is gekoppeld: **'geloof'**. Een leven na de dood is een **geloofsgegeven**. In deze Paastijd lezen wij in de liturgie de verhalen van de verschijningen van Christus na de verrijzenis. En telkens gaat het erover dat de leerlingen het niet konden geloven; zij willen een zichtbaar, tastbaar bewijs: denk aan de apostel Thomas. Dat een dergelijke verrijzenis en dus een leven na de dood ook voor ons geldt, voor alle mensen, is en blijft een geloofsgegeven (cf. 1 Kor. 15).

Anderzijds kennen wij sinds het begin van de Westerse filosofie de blijvend denkende overtuiging dat de mens na dit leven een ander leven binnengaat. Vooral bij Socrates en Plato is deze overtuiging heel sterk. Daarom aanvaardt Socrates in het jaar 399 v. Chr. in alle gelijkmoedigheid en vrijmoedigheid het doodvonnis van de Atheense rechters.

Dat inzichten die voortkomen uit geloof geen mindere waardering hoeven te ondervinden dan louter rationele inzichten, hebben christelijke filosofen altijd al erkend. Anderzijds mogen geloofswaarheden niet de pretentie hebben om lijnrecht

tegen verstandelijke inzichten in te druisen. Een geloofswaarheid mag gerust 'praeter rationem' zijn, maar nooit 'contra rationem', wil zeggen het aanvaarden van een geloofswaarheid kan het bevattingsvermogen van het menselijke verstand weliswaar overstijgen, maar zij kan niet **tegen** hetzelfde bevattingsvermogen ingaan (*voorbeeld geven*). De gelovige christen staat dus open voor het wetenschappelijk onderzoek van de wereld en voor filosofische overwegingen, juist omdat hij overtuigt is dat de mens met al zijn vaardigheden een schepsel van God is. Zodoende gebiedt het christelijke geloof volgens Thomas om het menselijke kenvermogen met al zijn wetten en eigenheden serieus te nemen.

Dit basisprincipe leidt ons bij de gedachten die Thomas van Aquino heeft aangaande een leven na de dood. Want het geloofsgeheim van verrijzenis en van een leven na de dood, mag volgens Thomas ook met het natuurlijk verstand dieper worden onderzocht. Zijn er – zo de vraag – in dit aardse leven **aanwijzingen of tekenen** die een leven na de dood plausibeler maken? Of anders gevraagd: vinden wij binnen de constitutie van de mens - met al zijn houdingen, gedragingen en eigenschappen – **sporen**, die het geloofsgegeven van een voortleven na de dood ondersteunen?

Laten wij daarvoor enkele teksten van Thomas onder ogen zien. Ten eerste een korte tekstpassage die op het eerste gezicht weinig met 'leven na de dood' van doen heeft.

2) Tekstpassage

Thomas: "Dies septima habet mane, sed non vespere." (2 d.15, 3, 2 ad 8).

Vertaling: "De zevende dag heeft een morgen, maar geen avond."

Een korte en krachtige uitspraak. Wel een uitspraak die meteen een aantal vragen opwerpt: Over welke zevende dag gaat het hier? En hebben andere dagen – bij voorbeeld een derde of een vijfde dag een morgen, en toch ook een avond?
Wie vertrouwd is met de heilige Schrift zal echter vrij snel een link leggen tussen deze uitspraak en het scheppingsverhaal uit het eerste boek van de Bijbel, het boek Genesis. Daar wordt namelijk aan het einde van de elke scheppingsdag gezegd: "Het werd avond en het werd ochtend, dat was de eerste (tweede, derde, vierde, vijfde, zesde) dag.) (Gen. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31). - Met deze spontane gedachte zitten wij dus inderdaad goed. Deze tekst van Thomas komt uit een verhandeling van hem over de schepping. Het scheppingsverhaal kent zes werkdagen en één rustdag. Wat zegt de Bijbel over deze zevende dag? "Op de zevende dag bracht God het werk dat Hij verricht had tot voltooiing. Hij rustte op de zevende dag van al het werk dat Hij verricht had. God zegende de zevende dag en maakte hem heilig, want op die dag rustte God van al het werk dat Hij scheppend tot stand had gebracht." (Gen. 2, 2-3).
In de Bijbeltekst over de zevende dag zelf is geen sprake van avond en ochtend. De uitleg van Thomas is dus zijn eigen commentaar. Laten wij kijken wat de context is van dit commentaar.

Wat wij **wel** lezen in de Heilige Schrift is het feit, dat God **rustte** op de zevende dag. Moeten wij uit deze aanduiding dan concluderen dat God als het ware moe is geworden? En dat God dus niet een en al zijn is, een en al activiteit, maar dat God ook veranderlijkheid kent? Dat zou vervolgens de gedachte kunnen laten opkomen, dat God dus niet werkelijk machtig, laat staan 'almachtig' is. Thomas stelt dus de vraag of het passend is te zeggen, dat God op de zevende dag gerust heeft.

Een deel van zijn antwoord luidt als volgt (2 d 15, 3, 2 ad 8):

> **Thomas**: "[…] quod quamvis quies Dei principium non habet, tamen quies creaturae a Deo, scundum quod in eo stabilitur, principium habet, sed non finem: quia qualitercumque creatura mutetur, nunquam in non ens simpliciter cedit. Vel aliter dicendum quod etiam ipse quies qua Deus quiescit, quoddammodo principium habet, non inquantum quiescit in seipso absolute, sed inquantum quiescit in seipso a rebus conditis, eis non egendo: et ideo dies septima habet mane, sed non vespere."
>
> **Vertaling**: "[…] Dat, hoewel de rust van God geen begin heeft, de rust van het schepsel uit God, voor zover zij [de rust] in Hem gevestigd is, wél een begin heeft, maar geen einde. Want hoe een schepsel ook verandert, het valt nooit zomaar terug in een niet-zijn.
> Of het zou anders gezegd moeten worden: zelfs de rust waardoor God in zichzelf rust, heeft een zeker begin, niet in zoverre Hij absoluut in zichzelf rust, maar in zover Hij rust van de geschapen dingen, zonder ze nodig te hebben: en daarom heeft de zevende dag een morgen, maar geen avond.

Een schepsel valt nooit zomaar in het niet-zijnde terug. Dat is de **kernzin** van deze uitspraak. Het betekent een tweevoudige consequentie:

- De eenmaal geschapen werkelijkheid verdwijnt niet zomaar in het niets, ook niet naar een nog zo lange tijd. Thomas gebruikt het woord 'nunquam', 'nooit'.
- De tweede consequentie is voor God zelf; de rust van God is wel het tegendeel van een rusteloosheid of veranderlijkheid van God. Want God is 'semper idem'. Maar de rust van God betekent niet dat Hij zich na de scheppings-act niet meer met zijn schepping bezig houdt. Vanaf nu gaat het om **het bewaren en de voltooiing van de schepping**, want – nogmaals – zij valt niet zomaar in het niet-zijn terug.

In beide opzichten heeft de zevende dag dus een morgen, maar geen avond, geen einde: enerzijds verdwijnt de schepping niet in het niets, anderzijds houdt God niet op voor die schepping zorg te dragen. Voor de schepping is er geen avond in de zin van het volledig verdwijnen, of uitgeroeid worden; voor God is er geen avond doordat Hij zijn activiteit ten opzichte van de schepping zou beëindigen. Deze gedachte biedt aan de schepping een zekere troost en verleent aan God zijn waardigheid als God.

Laten wij vervolgens onze aandacht vestigen op die eerste, troostvolle gedachte ten opzichte van de geschapen werkelijkheid. De focus mag dan nog specifieker gericht zijn op ons mensen, want daar gaat op een natuurlijke wijze onze eerste aandacht naar uit.

Als wij mensen immers niet in het niets verdwijnen, als God op de een of andere manier met de mensen bezig blijft, dan is natuurlijk de meest voor de hand liggende vraag: Hoe dan? De menselijke schepping is immers in haar materiële zijnswijze vergankelijk, maar hoe kan zij dan na de dood – want dat is het einde van het materiële bestaan – toch nog voortbestaan? - Wij bewegen ons dus nu in het onderzoek in richting van de **antropologie**. Wil zeggen, wij willen weten hoe op een nauwkeuriger wijze de menselijke constitutie in elkaar steekt, zodat de veranderende mens 'nooit in het niets terugvalt'. Is er 'iets' in de mens dat nooit verdwijnt? En zo ja, wat is dat dan, en hoe gebeurt dit?

3) Van scheppingstheologie naar antropologie

De meest samenhangende 'antropologie' heeft Thomas in zijn *'Summa theologiae'* uiteengezet. De **Quaestiones 75 t/m 89 handelen over 'de mens'**.
Nadenkend over de mens kan men vanuit filosofisch oogpunt een aantal vragen stellen, bij voorbeeld:

- Is de mens het hoogste van alle geschapen wezens?
- Welke vermogens heeft de mens? Wat kan de mens allemaal, en wat kan hij niet?
- Wanneer begint menselijk leven en wanneer eindigt menselijk leven?

Dit zijn belangrijke vragen, die in ons leven zo nu en dan een plaats krijgen in het nadenken over de mens. Toch zal over het algemeen de allereerste vraag zijn:

- Wat is de mens?

De eigen ervaring leert ons dat wij aan twee feiten aangaande de mens niet voorbijkomen: enerzijds het feit dat een mens een lichaam **heeft**, of een lichaam **is**; en anderzijds dat de mens door te denken, door lief te hebben, te willen of niet te willen, te fantaseren, te dromen, enz. een component **heeft**, of een component **is**, die wij in een lange traditie **'geest'** of **'ziel'** zijn gaan noemen. Als wij nu dan deze dubbele ervaring nader bekijken, dan zouden wij de verhouding tussen deze twee veronderstelde componenten moeten onderzoeken. A priori is een drievoudig antwoord mogelijk: ofwel de mens is enkel en alleen lichaam, ofwel enkel en alleen geest, ofwel een samenstelling uit lichaam en geest. Het ligt dus voor de hand de vraag te stellen of deze twee componenten identiek zijn, dus te vragen: "Is het lichaam een ziel?" Of: "Is de ziel een lichaam?"

Welnu, precies zo begint ook Thomas zijn antropologie. De eerste vraag die hij stelt is: **"Is de ziel een lichaam?"** "Utrum anima sit corpus?" (vgl. S.th. I, 75, 1).

Via het begrip van het "leven" probeert Thomas op die vraag een antwoord te vinden:

S.th. I, 75, 1c: "Vita maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imagiationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opninionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed ***primum*** principium vitae dicimus esse animam. […]
Covenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est ***tale*** corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, qua est primim principium vitae, non est corpus, sed corporis actus."

Vertaling: "Het leven toont zich het meest door een tweevoudige werkzaamheid, namelijk kennis en verandering. De oude filosofen veronderstelden – omdat zij niet in staat bleken een bepaalde voorstelling te boven te gaan - dat het principe hiervan een lichaam zou zijn. Zodoende zeiden ze, dat enkel lichamen [echte] dingen zijn, en wat geen lichaam is, dat is [gewoon] niets. Daarom zeiden zij dan ook, dat de ziel een bepaald lichaam is.
De onjuistheid van deze mening kan echter op verschillende wijzen worden aangetoond, waarvan wij hier van één enkele gebruik maken, die op de meest algemene en zekere wijze laat zien dat de ziel geen lichaam is. Het is immers duidelijk dat niet elk willekeurig principe van een levensuiting een ziel is; dan zou [bij voorbeeld] het oog een ziel zijn, want het [oog] is het principe van het zien; en zo zou men van andere instrumenten hetzelfde zeggen, dat zij zielen zijn. Maar wij noemen [alleen] het ***eerste*** principe van het leven de ziel. […]
Het komt immers aan een lichaam toe dat het levend is, of ook als principe van het leven, dat het een ***juist zo bepaald*** lichaam is. Dat het echter in werkelijkheid zodanig bepaald is, heeft het [lichaam] door een principe dat zijn verwerkelijking (actus) genoemd wordt. Daarom is de ziel, die het eerste principe van het leven is, geen lichaam, maar de verwerkelijking (actus) van het lichaam."

Het resultaat van deze filosofische beschouwing van de mens is het feit, dat de ziel geen lichaam is. **Thomas is dus overtuigt dat er in de mens een dubbele component te constateren valt, of beter gezegd, dat de mens als mens, lichaam en ziel tegelijk is.** Het kentheoretisch uitgangspunt is daarbij steeds de zintuigelijk ervaarbare realiteit van het leven. Dit leven manifesteert zich enerzijds lichamelijk, doordat het beweegt en verandert; en ook de organen die kenprocessen mogelijk maken (zoals het oog), horen nog op dit materiële vlak thuis. Maar het enige en eerste principe dat alles doordringt en de zijnde wezens tot die wezens maakt die zij zijn, alleen **dat** principe noemt Thomas de ziel. Het is het levensprincipe als zodanig, dat elk individu in samenwerking met een lichaam tot dit [en geen ander] levend wezen maakt die het tenslotte dan ook is.

Deze samenwerking van ziel en lichaam in de ene mens wordt het meest duidelijk wanneer de mens zich tot de buitenwereld richt. Hoe komt de buitenwereld tot de mens? Door dat wat wij met de activiteit van **'kennen'** aanduiden. Het begrip 'kennen' moet hier heel breed worden gevat, in de zin van alle activiteiten waarmee de mens de buitenwereld als het ware bij zich 'binnen' haalt. Daartoe zijn dus alle vijf zintuigen noodzakelijk, die zodoende de toegangspoorten zijn waardoor een buitenwereld bij de mens kan binnenkomen. **Voor Thomas is het daarom heel helder dat niet alleen de ziel de eigenlijke mens is.** Dat is een visie die door de

filosoof Plato werd gehouden. Thomas daarentegen spreekt van de ziel als van de **'vorm van het lichaam'** ('anima forma corporis'). Daarmee is geen uiterlijk zichtbare vorm bedoeld, zoals wij spreken van de vorm van een tafel of een stoel, maar bedoeld is de unieke verbintenis tussen een immaterieel principe en een materieel principe. Het immaterieel principe zorgt ervoor dat het materieel principe geactiveerd wordt, maar de ziel is zozeer met dit lichaam verbonden, dat alleen het geheel van deze mens ('hic homo') haar eigen plaats in de wereld heeft. Thomas is in zijn formulering zelfs erg plastisch doordat hij schrijft: "[…] de ratione *huius hominis* est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus." (S.th. I, 75, 4c) ("Aangaande het begrip *deze mens* is het zo, dat hij bestaat uit *deze* ziel en *dit* vlees en *deze* botten.").

De Aquinaat kiest dus met betrekking tot het wezen van de mens voor de meest moeilijke oplossing. Het zou immers makkelijker zijn om één van de twee mogelijke componenten te laten vallen. Dan zou de eigenlijke mens ofwel geheel ziel zijn (immaterieel) ofwel geheel lichaam (materieel). Het eerste standpunt is Platoons, het tweede materialistisch. Voor Plato is immers het lichaam een grote last waarvan de ziel zich zou moeten bevrijden, en voor de materialistische filosofen geldt dat een immaterieel principe niet zichtbaar of meetbaar is, en dus ook niet bestaat. Beide componenten samen te denken en een plausibele verklaring aan te bieden is een moeilijke opgave. Thomas stort zich echter met al zijn krachten op deze taak, hoewel hij er zich van bewust is, dat in zijn tijd de waardering voor het lichamelijke en materiële niet door iedereen gewaardeerd werd. Hebben wij de laatste 200 jaren veel moeite om het immateriële principe – de ziel dus – te aanvaarden en te waarderen, zo was het in zijn tijd veel meer omgekeerd. Sommige theologen en filosofen waren in hun standpunten zozeer Platoons, dat zij weinig aandacht en waardering konden opbrengen voor de natuurlijke werkelijkheid. Thomas en zijn leraar Albertus Magnus werd zelfs verweten dat zij "zich goddelijke wijsheid aanmatigen, hoewel zij toch veel meer verstand hebben van al het wereldlijke en wereldse."

De kern van dit verwijt weet Thomas echter subliem te verhelderen, doordat hij het begrip 'wereld' aan een analyse onderwerpt.

In zijn commentaar op het Johannes evangelie schrijft hij dat de Heilige Schrift een drievoudige betekenis van 'wereld' kent, waarvan twee helemaal positief zijn.

- ten eerste wil 'wereld' niets anders zeggen dan 'schepping'; dus het geheel van alle door God geschapen dingen en wezens;
- ten tweede kan met 'wereld' zelfs de door Christus vernieuwde en bevrijde schepping bedoeld zijn;
- ten derde kent het Bijbels taalgebruik ook een negatieve betekenis van 'wereld', namelijk het misbruik van de scheppingsorde;

Waar Thomas zich vooral tegen verzet is de vereenzelviging van dit negatieve begrip met het eerste begrip (van alle door God geschapen dingen en wezens). Het is nog wel te kort gegrepen wanneer men zou zeggen dat Thomas de natuurlijke werkelijkheid verdedigd heeft, want volgens hem behoeft de schepping geen verdediging. Het is in tegendeel zo, dat de scheppingsorde de maatstaf is en blijft, waarin een juist en adequaat oordeel van de mens zijn uitgangspunt vindt over de dingen en over zichzelf.

4) Van antropologie naar eschatologie

Deze nuchtere en stringente gedachte van de acceptatie van de geestelijke werkelijkheid en de lichamelijke werkelijkheid leidt ons nu weer terug naar het begin van onze oorspronkelijke vraagstelling: Hoe zit het dan nu met de zevende dag die geen avond kent? Want één ding is zeker: de mens gaat dood. Als de mens dus nu volgens Thomas een dergelijk bijna onlosmakelijk geheel van ziel en lichaam vormt, wat gebeurt er dan bij de dood? Want iedereen ziet: het lichaam vergaart, ofwel in de aarde, ofwel in het vuur, ofwel – bij wijze van spreken - tussen de tanden van de leeuwen.
Waar blijft Thomas met zijn opwaardering van het lichaam? Moeten wij als christenen niet toch beter Platonisten zijn? Mensen die alle aandacht vestigen op de ziel, en het voertuig van het lichaam met de dood afstoten? Of – als 'moderne' mensen – die tegenwoordig zozeer gehecht zijn aan het materiële, de gedachte aan een leven na de dood in het geheel van ons afwerpen? Want – zoals gezegd en gezien – het lichaam vergaat, en dus ook dat wat wij vanouds 'geest' of 'ziel' hebben genoemd?

Anders gevraagd: haalt de harde werkelijkheid van de dood de hechte verbintenis van ziel en lichaam, die Thomas zozeer verdedigt, niet in? Of kunnen wij als gelovigen niet gewoon genoegen nemen met het voortleven van de ziel bij God? Als deze gedachte juist is, dan zou het in dit menselijke leven **tóch** alleen maar om de ziel gaan. Bovendien: God zelf is immaterieel, pure Geest. En is het niet de taak van de mens om steeds meer op God te gelijken? Zodoende zou men dus ook moeten zeggen, dat de ziel die van het lichaam gescheiden is, meer op God gelijkt als een ziel die met een lichaam verbonden is. Een verheven gedachte die schijnbaar niet tegen te spreken valt.

Het is een argument dat Thomas zich zelf maakt, om vervolgens het antwoord te geven:

> **Thomas:** "Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam."
>
> **Vertaling:** "Meer als de van het lichaam **gescheiden** ziel is de met het lichaam **verbonden** ziel, aan God gelijk, want zij [de verbonden ziel] bezit haar natuur op een volmaaktere wijze." (De pot. 5, 10 ad 5).

Al met al is het voor de ziel geen voordeel om van het lichaam gescheiden te zijn, want de lichamelijkheid hoort wezenlijk bij de mens. De status van de **'anima separata'** (de ziel die van het lichaam gescheiden is) is voor Thomas onvolmaakt, want de ziel is op een natuurlijke manier met het lichaam verbonden, omdat zij wezenlijk vorm van een lichaam is; het is dus **tegen haar natuur om van het lichaam gescheiden te zijn**; nu kan niets wat tegen de natuur is eeuwig blijven, en daarom zal de ziel niet eeuwig van het lichaam gescheiden blijven. Een hereniging met het lichaam noemen we "verrijzenis". Dus lijkt de onsterfelijkheid van de ziel de verrijzenis te vereisen.

Thomas is dus van **een natuurlijke gerichtheid van de ziel op het lichaam** overtuigd, ook na de dood van de mens. Ook al kent de ziel als *'anima separata'* op

een andere wijze, die niet meer gebonden is aan de zintuigelijke waarneming, desondanks blijft in de gescheiden ziel **een toegemeten-zijn in richting van 'haar eigen' lichaam** bestaan.

Thomas: "[…] haec enim anima est commensurata **huic** corpori et non **illi**; illa autem alii, et sic de omnibus. Huismodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus." –

Vertaling: "[…] deze ziel wordt immers aan **dit** lichaam toegerekend en niet aan **dat** [lichaam]; en die weer aan een ander, en zo [verhoudt het zich] met allemaal. Deze toegemetenheid (toegerekendheid) blijft echter in alle zielen aanwezig, ook al zijn zij van de lichamen gescheiden." (Thomas, S.c.G. II, 80/81)