

Menselijke waardigheid in oosters-christelijke theologie

Perspectief





De mens is in dit perspectief wel van geboorte aan gescha- pen naar het beeld van God, maar gelijk aan God moet hij of zij eerst nog worden. [...] Hij moet godgelijk worden. De mens is dus in zekere zin een icoon van God."

"De waardigheid van de mens is om persoon te zijn op de wijze waarop God persoon is. [...] Christus is de belicha- ming van de menselijke waardigheid. [...] Christus is geen individu. Zijn persoon is één en tegelijkertijd veel, want gevormd door allen met wie Hij in relatie is."



"Het theologische persoonsbegrip vormt voor haar (Elisabeth Behr-Sigel) en andere Orthodoxe vrouwen een creatieve bron om kritiek uit te oefenen op masculiene verbeeldingen van persoon-zijn en op vertogen van waardigheid waarin allerlei stereotypen rond 'waardigheid van de vrouw' deel van uitma- ken."

"God zelf 'eert' de mens, d.w.z. verleent hem een waarde en waardigheid die gebaseerd zijn op vele verschillende gaven: op zijn lichaam en inwendige ziel, op het gezag dat hij over heel de Schepping uitoefent, op de goddelijke heerlijkheid waarmee hij bekleed is, op zijn verstand en op het denkvermogen waarmee de mens God kan erkennen."



Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Foto cover: Efrem de Syriër - Wikipedia

Perspectief wordt uitgegeven door de Katholieke Vereniging voor Oecumene www.oecumene.nl



Inhoud

Voorwoord	1
Theosis toen en nu	3
<i>Prof. dr. Alfons Brüning</i>	
Mensbeeld Oost en West	5
Het mensbeeld van het Christelijk Oosten in het algemeen.....	6
Moderne adaptaties.....	8
Waardigheid van de mens, being as communion	14
<i>Zr. Hildegard C. Koetsveld</i>	
Het individu is nog geen persoon.....	15
De brug naar ware waardigheid.....	15
Het persoon-zijn van God	16
Hypostatisch en extatisch.....	17
Kritische vragen.....	18
Persoon-zijn als geschenk	19
De mens kan persoon worden.....	20
Liefde voor God, liefde voor de mens	22
<i>Prof. dr. Heleen Zorgdragers</i>	
Myrrha Lot-Borodine: de reis van een mystica	23
Moeder Maria Skobtsova: de kenotische weg volledig gaan	25
Elisabeth Behr-Sigel: persoon-zijn als kritisch concept voor gender analyse	29
Conclusie.....	31
Dichter, denker en mysticus	33
<i>Dr. Kees den Biesen</i>	
Afrahaṭ en Efreṃ: de Syrische christen als dichter.....	33
Johannes van Apamea: de Syrische christen als denker	37
De Oost-Syrische mystieke auteurs	40

Symbolische theologie en symbolische antropologie	41
Terugblik	43
<i>Myrthe Lübbers, MScR</i>	
Wie is de mens?	43
Het zelf.....	43
God en de mens	44
Het <i>persoon</i> -zijn	44
Wie is de ander of het andere?	45
De ander.....	45
Het andere	46
Theosis.....	47
Kijken naar Gods werken naar buiten toe.....	47
Meer over het relationele: liefdevol in relatie gaan	48
Zelfontleding door het richten op de ander.....	49
Zelfontleding door gehechtheid aan passies los te laten	50
Wanneer het (even) niet lukt: zonde.....	53
Mensenrechten	54
Conclusie.....	56
Dankwoord	58
Personalia	59
Colofon	61

Voorwoord

De christelijke traditie heeft altijd een belangrijke bijdrage geleverd aan de pogingen om de waardigheid van elke mens tot uitdrukking te brengen. Bijna altijd wordt hierbij uitgegaan van de Bijbelse omschrijving van de schepping van de mens door God naar Zijn beeld en gelijkenis (Gen 1, 26 etc.). Verschillende christelijke confessies hebben in de loop van de tijd hieruit ook verschillende definities afgeleid. In de Westerse filosofie leidde dit, vanaf de scholastiek tot de definitie van Immanuel Kant, en verder vaak tot een statische en abstracte definitie van gelijkheid, van individuele en onvoorwaardelijke waardigheid van elke mens. Maar meer moderne debatten binnen de betrokken disciplines zoals theologie, filosofie en rechtswetenschappen zijn het erover eens dat het abstracte individu – de mens per se, als het ware – alleen in een beperkte, en in dat geval normatieve manier, recht doet aan het menselijk leven met al zijn rijkdommen, maar ook handicaps, kwetsbaarheden, nederlagen, conflicten en situaties van verlies.

In deze context krijgen mogelijk andere benaderingen zoals die vanuit de oosters-orthodoxe traditie een nieuwe actualiteit. Oosters-orthodoxe theologen en filosofen zijn het er altijd over eens geweest dat het abstract gedefinieerde individu onvoldoende weergeeft wat de mens is. Tegenover het westers subject zetten zij bewust de oosterse leer van de mens als persoon. Ook in het christelijk Oosten wordt er uitgegaan van het Bijbelse verhaal over de mens die “geschapen is als Gods evenbeeld”, maar de exacte vertaling uit het Hebreeuws, “naar Zijn beeld en gelijkenis”, wordt zeer serieus genomen.

Dat impliceert een aantal dingen die volgens Oosterse denkers in het Westen vaak zijn verwaarloosd: allereerst, de daad van het scheppen sticht tegelijk een relatie van “oerbeeld” en “afbeeld”, zonder welke het menselijk bestaan en leven niet te begrijpen zijn. Tevens is het niet alleen een oprichtende en definiërende relatie, maar ook een dynamische. Kort gezegd, het evenbeeld bestaat vanaf het begin, de gelijkenis moet echter nog worden verwezenlijkt en tot uitdrukking komen in het menselijk leven. Voor de oosterse

traditie staat de term van "theosis" (Grieks voor "vergoddelijking") centraal, dus het idee dat de zin van het menselijk leven daarin bestaat dat in elke mens het evenbeeld van God groeit en zichtbaar wordt om hem of haar als het ware "goddelijk" en "gelijk aan God" te laten worden. Dat hij of zij is geschapen naar Gods beeld betekent voor elke mens een inwendig potentieel dat vraagt om manifest te worden.

De Katholieke Vereniging voor Oecumene en de Leerstoel "Orthodoxie, Mensenrechten, Vredesopbouw in Europa (PThU, Instituut voor Oosters Christendom, Nijmegen) organiseerden afgelopen mei en juni een reeks online publiekslezingen over het concept van menselijke waardigheid in de oosters-christelijke tradities. In dit nummer van Perspectief vindt u deze vier lezingen en komt u meer te weten over de inhoud, mogelijkheden en problemen van de oosters-christelijke antropologie ten aanzien van menselijke waardigheid en mensenrechten.

De ontmoeting met het oosters christendom lijkt al met al zeer geschikt om de verborgen schatten in de westerse tradities evenzeer opnieuw te ontdekken en naar voren te brengen. We wensen u veel leesplezier toe!

Theosis toen en nu

De mens als persoon: Oosters-christelijke concepten van menselijke waardigheid

Prof. dr. Alfons Brüning



Het doel van onze zoektocht vandaag is om Oosters-christelijke opvattingen en concepties na te gaan over wat wij meestal “menselijke waardigheid” noemen. De theologische discipline, welke hierbij aan het woord komt, is de theologische antropologie, de leer van wat de mens is en ook wat hij zal zijn – waarin zijn/haar wezen en waarin zijn bestemming ligt. Wij zullen straks zien, dat juist deze twee dimensies, een statische en een dynamische, voor het Oosters Christendom gelijkwaardig naast elkaar staan.

Het gaat hierbij niet alleen om een vrijblijvend uitstapje naar een ander en deels licht exotische wereld zoals die van het Oosters-Orthodox christendom. Het gaat niet erom, om alleen nog ietwat exotische nuances of variaties bij een bekend verhaal te voegen, terwijl wij toch eigenlijk allemaal al weten wat “menselijke waardigheid” betekent. Zoals straks zal blijken weten wij dat namelijk nog niet helemaal. Veeleer bestaan ook in een puur Westerse discussie, zoals deze nu al lange tijd wordt gevoerd, nog steeds twijfel, onduidelijkheden en problemen met dit begrip.

Het welbekende Westerse verhaal van de ontdekking van de waardigheid van de mens betreft opeenvolgende stappen: de Renaissance, de Reformatie, de Verlichting en de moderne tijd. Hierbij vallen dan enkele mijlpalen te noemen zoals Pico della Mirandola's beroemd traktaat “De dignitate hominis”, het debat tussen Luther en Erasmus over de vrijheid van de zondige mens (of de zondigheid van de vrije mens), later de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring of Immanuel Kants conceptie van de in moreel opzicht autonome mens, die een waarde heeft en niet alleen een prijs.

Bijna 75 jaar zijn verstreken sinds de aanvaarding van de Universele verklaring van de rechten van de mens door de Verenigde Naties in 1948. De preambule begint met een inroeping: "Overwegende, dat erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreembare rechten van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld..." Veel grondwetten in de wereld hebben sindsdien gelijklopende inleidende passages.

Maar ook weer niet alle – in sommige gevallen werd er juist bewust van afgezien. Ook hiervoor zijn redenen. In de aanloop naar de net genoemde Universele Verklaring werd namelijk duidelijk dat het mensbeeld van verschillende religies, godsdienstige denominaties, maar ook seculiere ideologieën wereldwijd vaak erg uiteenlopend kan zijn en het daarom op een voorlopig compromis neerkwam om te verklaren dat de mens waardigheid en daaruit voortvloeiende "onvervreembare" rechten heeft. Zoals een van de protagonisten van de al sinds de jaren 1930 lopende discussies, de Franse katholieke filosoof Jacques Maritain, het bij gelegenheid zei:

"It is related that at one of the meetings of a UNESCO National Commission where Human Rights were being discussed, some expressed astonishment that certain champions of violently opposed ideologies had agreed on a list of those rights. 'Yes,' they said, 'we agree about the rights, but on condition that no one asks us why.' That 'why' is where the argument begins."

"[...] It remains to be decided who has a true and who a distorted vision of Man."

Dat is in zekere zin nog steeds de stand van zaken. Door alleen de Westerse cultuurgeschiedenis heen zijn er namelijk een aantal voorstellen gedaan, waarop de waardigheid van de mens nu eigenlijk berust: zijn rede en taalvaardigheid, zijn morele autonomie, vrijheid, creativiteit, het verschil tot de dieren zoals het kunnen lopen op twee benen, enzovoort. Dat is maar een voorlopige en enigszins vereenvoudigde opsomming. Een overeenkomst is blijkbaar nog niet in zicht. Kortom, wij weten wel dat iedereen waardigheid bezit en dat een aanval op deze waardigheid pijn doet. Wij weten ook dat de waardigheid van elke mens niet te verwarren valt met sociaal bepaalde waardigheden, van waardigheidsbekleders en dignitarissen, en ook niet met het resultaat van een waardig gedrag en de beoefening van bepaalde deugden. In de praktijk loopt dit echter nog wel

vaak door elkaar. Wij hebben allemaal een gevoel, een intuïtie en vaag begrip van menselijke waardigheid en weten dat deze bestaat, maar definiëren blijft lastig en genereert alleen strijdige resultaten. Het lijkt, als wij de menselijke waardigheid proberen te definiëren, een beetje zo te zijn als in de beroemde passage van de Hl. Augustinus over de tijd. Deze is namelijk ook niet echt te vatten. Hij schrijft: “Zolang mij er niemand over vraagt, weet ik wat het is. Maar als ik het probeer uit te leggen tegen iemand die mij erover vraagt, dan weet ik het ineens niet meer.”

Hier komt bij dat het definiëren van “waardigheid van de mens” met de concepties van filosofie of theologie een zaak is, iets anders is de vertaling van een dergelijke definitie naar een meer sociale, juridische of politieke context. Bij de mensenrechten gaat het echter vaak juist hierover. De net vastgestelde onduidelijkheid vindt hier nog eens haar neerslag. Hoe is een schending van de menselijke waardigheid in een meer precieze wetgeving te vatten? Zijn er, om redenen van de waardigheid, mogelijk naast de rechten ook verplichtingen te bepalen? Komen uit de menselijke waardigheid niet alleen politieke vrijheidsrechten voort, maar ook sociale of culturele rechten, op toegang tot drinkwater, tot schoolopleiding, tot een bankrekening of WiFi?

Het is tegen deze achtergrond, dat wij nu zullen proberen de traditie van het Oosters Christendom nader in ogenschouw te nemen. Zoals net gezegd, het gaat niet alleen om een uitstapje naar een andere, juist niet Westerse context, om redenen van nieuwsgierigheid. Misschien zijn op deze manier impulsen op te doen die ook een bijdrage kunnen leveren aan de net omschreven dilemma’s en vraagstukken.

Mensbeeld Oost en West

Het probleem met het Oosters Christendom bestaat voor een Westerse, naar het heet door de joods-christelijke traditie gevormde toeschouwer, grof gesproken uit een soort ambivalentie. Het gaat namelijk om een tegelijk christelijke, maar dan ook weer niet Westerse traditie. Anders gezegd, het Oosters Christendom heeft noch in Byzantium en de Griekse wereld, noch in Rusland en de Slavische tak van de Orthodoxie deelgenomen aan de Renaissance, Reformatie of Verlichting. Minstens is dat de simpele versie van een gebruikelijk verhaal dat de twee christelijke tradities gescheiden van elkaar bekijkt.

(Voor een meer complexe visie, waarin het Oosters Christendom juist veel minder deficitair overkomt, hebben wij hier vooralsnog geen tijd.)

De scheiding en aparte blik lijkt nog meer gerechtvaardigd als men zich realiseert dat de Oosterse christenen zich ook zelf vaak van het Westen wilden afzetten en, met name sinds de 19^e eeuw, veel kritiek hebben geuit op het Westers mensbeeld. Naar mening van vooral Russische theologen en filosofen was het beeld van de mens in het Westen te individualistisch en tegelijk veel te statisch. Er was dus niet voldoende aandacht voor de mens als een sociaal en cultureel wezen en ook niet voor aspecten van ontwikkeling, zij het in moreel, zij het in cultureel opzicht. In korte woorden, waar het Westen inclusief de Westers Christelijke traditie het heeft over het geïsoleerd en statisch *individu*, spreekt het Christelijk Oosten over de mens als *persoon*.

Deze kritiek lijkt trouwens, hetzij onbewust, juist de kwetsbare punten aan te raken die de tot nu toe dominante Westerse conceptie van menselijke waardigheid blijkbaar nog steeds heeft.

Maar wat wordt dan precies bedoeld met “de mens als persoon”? Waaruit bestaat specifiek het Oosters-christelijk personalisme? In antwoord hierop zullen wij nu eerst een aantal, als het ware, klassieke pilaren van het Oosters-christelijke mensbeeld nader in ogenschouw nemen. Daarna zullen enkele moderne Orthodoxe theologen worden voorgesteld die bijzondere aspecten van de klassieke Oosterse traditie benadrukken, meestal in meer of minder concrete reactie op moderne ontwikkelingen, zoals seculiere ideologieën of de problemen van de technische vooruitgang.

Het mensbeeld van het Christelijk Oosten in het algemeen

In principe begint ook in de Oosterse traditie elke redenering over de menselijke natuur met het scheppingsverhaal uit de Bijbel (Gen 1,26): “God schiep daarom de mens als Zijn evenbeeld.” De bijzondere rol die voor de mens is weggelegd is daarom gegrond in zijn natuur als “*imago Dei*”, als afbeeld van God zelf. Het is hier echter belangrijk dat de Oosterse traditie een aparte betekenis hecht aan de meer nauwkeurige formulering en dienovereenkomstige vertalingen van de Hebreeuwse originele tekst. De mens is daarin namelijk geschapen “naar Zijn evenbeeld en gelijkenis” (Engels “in the image and likeness”;

Russisch “po obrazu i podobiiu”, etc.) Elke Bijbelvertaling naar een huidige taal in de Orthodoxe wereld (Russisch, Bulgaars, Roemeens, Grieks, ...) geeft deze zin in juist deze meer precieze formulering. De reden hiervoor is te vinden in de specifieke interpretatie van deze passage bij de Griekse kerkvaders, met name Athanasius van Alexandrië en de cappadocische vaders zoals Gregorius van Nyssa, Basilius van Caesarea en Gregorius van Nazianze. Kort gezegd, de mens is in dit perspectief wel van geboorte aan geschapen naar het beeld van God, maar gelijk aan God moet hij (of zij) eerst nog worden. Hij moet godgelijk worden – dat is wat de term “vergoddelijking” (theosis, obozhenie) inhoudt. Hierbij wordt beroep gedaan op de theologie van oerbeeld en afbeeld, die ook bij de theologie van iconen een grote betekenis heeft. De mens is dus in zekere zin een icoon van God.

Dat bevat een aantal aspecten. Ten eerste betekent het een levenslange, eigenlijk eeuwige relatie van het afbeeld met zijn Schepper. De mens is dus niet alleen geschapen als Gods evenbeeld, en dan zonder meer vrijgelaten en de wereld in gegooid, maar hij of zij blijft gewezen op de eeuwige Schepper in een relatie die niet mag worden verbroken. Deze relatie staat in zekere zin buiten de context van het aardse bestaan van de mens, van zijn lichamelijke behoeftes, maar ook psychische belevingen of van verschillende sociale identiteiten. In deze relatie met God is het bestaan van een mens als persoon gegrond, maar ook dat van elk individueel mens. Al in de kerkvadertraditie bestaat er dus een dimensie die men in moderne opvatting existentialistisch zou kunnen noemen. Sommige kerkvaders hebben ter illustratie van dit verhaal de etymologie van het woord “persoon” toegepast en wijzen bijvoorbeeld op het Latijnse werkwoord “personare”, wat vertaald kan worden met doorklinken of doorluiden. Het goddelijke evenbeeld is in dit opzicht vooral een potentie die nog moet worden verwezenlijkt en juist hierin bestaat het doel en de roeping van elke mens. Ten tweede kan de mens wel gelijk aan God worden, maar natuurlijk nooit gelijk met God – de relatie met de hemelse Schepper is nooit gelijkwaardig, net zoals het oerbeeld altijd hoger staat dan het afbeeld. De mens heeft, als het ware, als opdracht om een icoon van God te worden – dat is wat in de traditie van de Griekse kerkvaders “vergoddelijking” (in het Grieks “theosis”, Russisch/Kerkslavisch “obozhenie”) heet.

Ten derde kan het ook mis gaan met deze relatie en met het daaraan verbonden realiseren van de menselijke potentie om een icoon van God te worden. De relatie kan worden verstoord of zelfs – tijdelijk of zelfs duurzaam – worden verbroken. Dat is wat de Oosterse

traditie als zonde opvat. De eerste zonde of oerzonde (niet de erfzonde, het Christelijk Oosten heeft de Augustijnse erfzondeleer nooit aanvaard) door de net geschapen Adam heeft dan ook eeuwenlang onheil gesticht. Pas het verlossingswerk van de mens geworden God Christus, die de zonde met alle gevolgen overwon, kon de relatie herstellen en het pad van “theosis”, van vergoddelijking werd opnieuw geopend. In de bekende woorden van de kerkvader Athanasius van Alexandrië heet dat: “God werd mens, zodat de mens God kon worden.”

Voor de patristische, en nog voor de moderne Orthodoxe theologie relevante opvatting van de mens, is dus het onderscheiden tussen beeld en gelijkenis en de wezenlijke relatie van de mens met God is constitutief. Maar wat is dan noodzakelijk voordat de potentie van elke mens om een icoon van God te worden ook echt tevoorschijn komt? Een simpel antwoord volgt weer eens uit de Bijbelse voorschriften: Liefde voor God en liefde voor de mens. Meer concreet werd dat in de oudheid vaak vertaald naar een deugdzaam leven, gebed en deelname aan de Eucharistie en naastenliefde als medeleven met de armen, gevangenen en onderdrukten.

Men moet hierbij zeggen dat de oude kerkvaders uiteraard niet een moderne conceptie van waardigheid hanteerden, laat staan van mensenrechten. De menselijke persoon was in elk geval bij hen nog geen juridisch concept. Waardigheid was – in verwerking van Romeinse, Griekse en vooral stoïsche voorbeelden – vaak een kwestie van moraliteit en deugdzaam leven, vooral in de hogere lagen van de samenleving waar “waardigheid” samenviel met “waardig gedrag”, “nobele afkomst”, maar ook politieke functies. Aan de andere kant heeft juist een consequente toepassing van het concept van “de mens als persoon”, dat geen uitzonderingen toeliet, de grond gelegd voor meer moderne en meer egalitaire opvattingen.

Moderne adaptaties

Tegen die achtergrond maken wij nu een sprong door de tijden heen. Moderne Orthodoxe auteurs hebben vooral sinds de 19^e eeuw veel van het patristisch erfgoed op moderne voorwaarden toegepast. Dat was meestal in een productieve reactie op seculiere ideologieën zoals socialisme, nationalisme of liberalisme, dan ook op wetenschappelijke

theorieën, en tegelijk met een kritische blik op het Westerse Christendom. In zekere zin betekent dat ook weer een – nu diachronisch te begrijpen – vertalingswerk, het overdragen van de wijsheid van de vaders naar de moderne tijd. Dat leidde regelmatig tot een bijzondere nadruk op bepaalde aspecten van de menselijke natuur, waarvan menig schrijver vond dat ze onder moderne condities bedreigd waren en daarom verdediging nodig hadden. Sommigen van de nu te noemen schrijvers en theologen worden in latere afleveringen van onze reeks lezingen nog uitvoeriger behandeld. De Orthodoxe theologen opereerden ook niet in een vacuüm. Zonder dat dit altijd in volledige omvang gewaardeerd wordt door de moderne cultuurgeschiedenis, hebben zij soms constitutieve bijdragen geleverd aan moderne discussies over de waardigheid van de mens. Op andere vlakken zijn hun gedachten minstens te vergelijken met gelijkkluidende concepties van Westerse theologen, welke met gelijkaardige vraagstukken worstelden. In elk geval moeten, voor zover “menselijke waardigheid” niet alleen een theologische, maar ook een juridisch en politiek begrip is, de consequenties van hun concepten voor sociale en politieke contexten bekeken worden. Met andere woorden, hier gaat het – naast de vertaling van de kerkvadertraditie naar de moderne tijd – om een tweede vertalingswerk.

Voorals Russische auteurs schreven tegen een naar hun mening steeds bedreigender wordende materialisme en historisch determinisme van de moderniteit. Het ging hen daarom om het benadrukken van de geestelijke en spirituele dimensie van de menselijke persoon, zonder welke de mens gereduceerd wordt tot een slaaf of een robot. De spirituele dimensie van de menselijke persoon zagen ze dan echter weer gegrond in de relatie met de Goddelijke schepper. Nadruk op spiritualiteit betekent voor hen relationaliteit. Men vindt dit bijvoorbeeld terug in de schriften van de Russische godsdienstfilosoof Nikolaj Berdjajev. Hij werkte en publiceerde sinds 1928 in Parijs en verzamelde regelmatig een gespreksgroep, waaraan naast andere leden van de Russische diaspora ook Franse filosofen deelnamen, zoals de eerder genoemde Jacques Maritain (de medeauteur van de Universele Verklaring). De twee filosofen hadden over de jaren een niet altijd makkelijke, maar wel vruchtbare vriendschap en gedachtewisseling. Het valt nog nader te onderzoeken op welke manier precies de gedachten van Berdjajev ook invloed hebben uitgeoefend op het personalisme van een van de hoofdauteurs van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens in 1948. Dat er een meer dan oppervlakkige invloed was kan zeker worden

aangenomen. Voor Berdjaev stichtte de relatie van elke mens met God vooral een dimensie van vrijheid, een niet onderworpen of ondergeschikt zijn aan de wereld en de "conditio humana". De mens is meer dan zijn lichaam, maar ook meer dan een individu of een burger, een lid van de arbeidersklasse of een "homo oeconomicus". Evenbeeld van God is de menselijke persoon op een niveau dat voor en buiten de wereld bestaat; tegelijk is deze relatie existentieel. Men heeft dus van de filosofie van Berdjaev eveneens van een christelijk existentialisme gesproken. Tevens benadrukt deze filosoof, naast de dimensie van vrijheid, ook altijd de menselijke creativiteit, die hem in staat stelt om de wereld om zich heen te veranderen door middel van kunst, cultuur en naastenliefde.

Een ander aspect, en dan ook een andere vorm van existentialisme, vinden wij terug in de Schriften van de Roemeense theoloog André Scrima. Scrima neemt een passage uit de teksten van de kerkvaders, met name bij Gregorius van Nyssa, als uitgangspunt voor wat hij een "apofatische antropologie" noemt. "Apofatische" (te vertalen als "niet wetende") theologie is in de traditie van de kerkvaders een theologie die opereert met de finale onbegrijpelijkheid van God voor de menselijke rede. Zij is vooral te vinden in de teksten van Pseudo-Dionysios Areopagita in de vroege 6^e eeuw: wij mogen wel namen verzinnen voor God en Hem ook eigenschappen toeschrijven zoals liefde, almacht, oorsprong van de schepping enzovoorts, maar dat is altijd te weinig. Voor zover een definitie ook altijd beschikkingsmacht betekent, is God nauwelijks in onze begrippen en definities te vatten. Dat betekent geen anti-intellectualisme, tenminste niet altijd. Men mag wel doorgaan om *over* God te spreken, maar wat hieruit volgt is vooral dat men in plaats daarvan *met* God moet spreken. Het ongenoegen aan de definitie leidt tot een benadrukken van de relatie, van gebed, liturgie en religieus leven. Maar het heeft, volgens Scrima, ook consequenties voor het beeld van de mens. Al bij Gregorius van Nyssa vinden wij de gedachte dat als God ondoorgrondelijk en ondefinieerbaar wordt genoemd, dit ook moet gelden voor de mens die toch geschapen is als Gods evenbeeld. Ook de mens is in de moderne uitwerking van Scrima in wezen onbegrijpelijk en dus niet te reduceren tot handige definities. "Wij zijn een raadsel voor onszelf en ook voor elkaar", schreef hierover de meer recente metropoliet Kallistos Ware – maar het gevolg hiervan is opnieuw een relatie, in simpele woorden: een spreken niet *over*, maar *met* elkaar.

Andere auteurs hebben tegenover het naar hun smaak geïsoleerde individu van het moderne, seculiere liberalisme een sterker accent gelegd op de mens als een sociaal wezen en lid van een gemeenschap. Deze gemeenschap was in eerste instantie de christelijke kerk, gezien vanuit de visie van bijvoorbeeld de protagonisten van de zogenaamde “neopatristieke renaissance”, zoals Georgij Florovskij. Een erfgenaam en scholier van Florovskij, die deze visie van de kerk als een gemeenschap gekenmerkt door liefdevolle communicatie (communio, koinonia) met God en met elkaar verder had uitgewerkt, was de Griek Ioannis Zizioulas, over wie wij bij ander gelegenheid nog meer zullen horen.

In meer politiek opzicht zag ook de Griekse filosoof Christos Yannaras onder meer de verwezenlijking van mensenrechten alleen gewaarborgd in een “gemeenschap die gebaseerd is op de waarheid”. Zelfs als dit niet onmiddellijk voor de hand ligt: wij kunnen hier misschien opnieuw bepaalde parallellen identificeren, omdat ook volgens de Westerse politieke filosoof Hannah Arendt de mens eigenlijk alleen rechten heeft die hem door een gemeenschap als politieke eenheid zijn toegekend. Het “recht om rechten te hebben”, zoals ze dat noemde, komt dus in feite neer op het recht om bij een gemeenschap te behoren. Maar is zo’n gemeenschap die door het toekennen van rechten de menselijke waardigheid herkent niet juist een “gemeenschap gebaseerd op de waarheid”?

Deze visies impliceren in elk geval niet dat de “waardigheid van de mens” nu vervangen wordt door een “waardigheid van een gemeenschap”, veeleer dat de mens een gemeenschap nodig heeft om zich als mens te kunnen ontwikkelen. Dat betekent vooral dat “vergoddelijking” alleen in volledige omvang mogelijk is voor de mens als lid van een gemeenschap. Het gaat dus ook niet om rechten voor een groep of collectief in plaats van een individuele mens. In meer moderne voordrachten van Orthodoxe theologen verschijnt deze optie met opzicht naar mensenrechten dan wel af en toe, maar dat berust, grof gesproken op een misverstand zowel van de mensenrechten alsook van de tot nu genoemde Orthodoxe theologen en filosofen.

Maar hoe moet dan een dergelijke “gemeenschap gebaseerd op de waarheid” in feite eruitzien – zij het de kerk, zij het een andere sociale groep of politieke eenheid? Orthodoxe theologen hebben met een antwoord op deze vraag ook naar een adequate reactie gezocht op sociale en economische problemen van de moderne tijd. Kort gezegd, zij

benadrukten in deze context de betekenis van het tweede gebod, van de naastenliefde. Allereerst bij de Russische monnik en priester Aleksandr Bukharev in de 19^e eeuw vinden wij in dit opzicht ook een zelfkritiek, omdat hij zei dat een mens die alleen bezig is met zijn eigen en persoonlijke relatie met God en zijn zielenheil in feite schuldig wordt van wat men "spiritueel egoïsme" zou kunnen noemen. Het lot van de naaste, de arme, onderdrukte, gevangene of zieke is evenzo van belang als persoonlijke zelfheiliging. Met andere woorden, de tussenmenselijke relaties komen er als aanvullende dimensie bij, ook in de zin dat de "vergoddelijking" van de ander, die net zo goed een evenbeeld van God is, noodzakelijk meetelt. Deze gedachtegang, met vooral aandacht voor de mystieke dimensie van liefde, werd later - dan al in ballingschap in Parijs - door Orthodoxe vrouwelijke theologen zoals Elisabeth Behr-Sigel of moeder Maria Skobtsova verder uitgewerkt. (Wij zullen hierover over twee weken meer horen.)

Men zou kunnen zeggen, dat is nog steeds niet politiek en heeft niets met mensenrechten of menselijke waardigheid te maken. Naastenliefde uitoefenen tegenover iemand betekent niet noodzakelijk hem ook rechten verlenen. De ziekte van iemand behandelen heeft niet direct met zijn "vergoddelijking" te maken. Een politieke gevangene (volgens bijvoorbeeld de definitie van Amnesty International) bezoeken kan ook gebeuren zonder het achterliggende rechtssysteem van een dictatuur in vraag te stellen. De Grieks-Amerikaanse theoloog Aristotle Papanikolaou claimde echter in een meer recente studie (in zekere zin langs de lijnen van de vorige generatie theologen), dat naastenliefde en liefde voor God, als men het consequent doordenkt, wel degelijk op een herkennen van de menselijke waardigheid en de geldigheid van mensenrechten neerkomt. Juist de mystiek van "theosis", van "vergoddelijking" van elk mens, vereist niet alleen van de gelovigen, maar ook van de staatsburger en de politieke functionaris een houding van respect en verantwoordelijkheid, "once the liturgy is over".

Deze overwegingen maken allemaal deel uit van wat men een Orthodoxe sociale leer kan noemen. Dat is in bepaalde zin iets nieuws – tot voor kort was het een algemeen stereotype dat het Oosters Christendom, anders dan de Westerse confessies, een dergelijke sociale leer of sociale theologie niet heeft en vooral berust op liturgie, devotie en mystiek. Inmiddels is deze sociale leer weldegelijk in ontwikkeling en dat geldt ook voor de visies

op de “menselijke waardigheid”. Wij hebben, afsluitend gezegd, op dit moment in de Orthodoxe wereld met twee benaderingen te maken, inclusief verschillende consequenties voor de net genoemde vertaling naar de politiek en de rechten. Wat vooral het verschil uitmaakt is het antwoord op de vraag waaraan de toekenning van juridische waardigheid en bijbehorende rechten moet worden gekoppeld: aan het “evenbeeld” of aan “gelijkenis”? Aan het puur bestaan van een potentie dat kan worden ontplooid? Of aan de manier en graad op welke “vergoddelijking”, in termen van moraliteit, deugdzaam leven en mogelijk spirituele rijpheid al heeft plaatsgevonden, of, andersom, juist ontbreekt? Het komt uiteindelijk neer op de vraag of een misdadiger dezelfde waardigheid heeft en mag claimen als een gelovige en rechtvaardige mens.

Er bestaat een “ja” of “nee” in de Orthodoxe wereld. Enerzijds wordt – in twee documenten van de Russische Orthodoxe kerk uit de jaren 2000 en vooral 2008 – de “waardigheid” inderdaad vooral gekoppeld aan het morele gedrag van de mens, ondanks herkenning van een “onvervreemdlijke kernwaarde”. Anderzijds heeft het Oecumenisch patriarchaat van Constantinopel in het afgelopen jaar een sociaal document gepubliceerd waarin menselijke waardigheid en “vergoddelijking” veeleer het oprichten van rechtsstaat en verwezenlijking ook van sociale mensenrechten vraagt en bestrijding vereist van misstanden zoals mensenhandel, milieuvervuiling en corruptie. Het debat tussen deze twee eindpunten van een spectrum is nog lang niet over.

Dank voor uw aandacht!

Waardigheid van de mens, being as communion

De antropologie van Ioannis Zizioulas, metropoliet van Pergamon

Zr. Hildegard C. Koetsveld



De waardigheid van de mens heeft Zizioulas ontdekt als een wijze van *zijn* die in de Kerk aanwezig komt en met name in de eucharistie. De Kerk heeft haar ontvangen van God ten bate van de wereld. *De waardigheid van de Kerk en van iedere mens is dat zij bestaan kan op de wijze waarop God bestaat¹*, namelijk als *persoon*. Willen wij deze bestaanswijze, deze zijnswijze leren kennen dan moeten we God, mens, Kerk en wereld en zelfs de kosmos in relatie met elkaar zien of beter nog: beleven. Niets is heiliger dan de persoon.

Tegelijkertijd is het de tragedie en de ellende van de mens dat hij geen persoon is of dat nog niet is. Door de val van Adam is er een breuk gekomen in heel dat netwerk van relaties tussen God, mens en de schepping. Persoon-zijn is synoniem geworden aan individu-zijn, de mens als op-zich-zelf-staand, los van relaties. Verbintenissen met anderen blijken nu - in onze gevallen staat - niet alleen noodzakelijk en begerenswaardig te zijn, maar ook bedreigend. Ook de Kerk en God zelf worden als zodanig ervaren: een aanslag op onze vrijheid en autonomie.

Waarachtig zuiver persoon-zijn is niet te vinden in onze mensenwereld. Het is iets van 'boven', een eschatologische werkelijkheid. Slechts God is werkelijk, waarachtig persoon. Alleen de liefde van en tot zijn Schepper kan de mens in het ware persoon-zijn herstellen. Dit biedt als perspectief dat in het Koninkrijk Gods allen en alles in volkomen gemeenschap én tegelijkertijd geheel zichzelf zullen zijn. Daar zal onderling verschil niet meer scheidend zijn.

Het individu is nog geen persoon

Vanuit de eigen menselijke ervaring zullen we het begrip 'persoon' niet moeten invullen, we zouden het verwarren met dat van individu. Wat persoon-zijn is, kunnen we slechts aflezen van God, want Hij heeft zichzelf niet anders dan als persoon geopenbaard.

Spreken over God als persoon roept gemakkelijk het misverstand op dat God daardoor beperkt wordt. In een God als individu te midden van andere individuen is inderdaad onmogelijk te geloven. Onpersoonlijke woorden als licht, energie of het *Zijn* zelf lijken dan eerder in aanmerking te komen. Maar licht, energie en het *Zijn* zijn gebonden aan hun wetmatigheden. En zo begrijpen veel mensen dan ook de realiteit, inclusief zichzelf: als product van wetmatigheden. Worden we niet in het leven geworpen door biologische wetten? Ook vrijheid en liefde, eigen aan de mens, zijn aan die wetten gebonden en blijven daarom altijd iets secundairs. En zo *is* dan ook de huidige realiteit van de mens. Dit noemt Zizioulas de mens in zijn 'biologische' staat, altijd door de dood bedreigd en daarom gekluisterd aan zijn zelfbehoud, maar ook onuitroeibaar verlangend naar ware vrijheid en ware liefdesgemeenschap; en maar zelden in staat die twee, vrijheid en liefde, als niet-conflictueus te beleven.

Vanuit de Schrift komt ons een God tegemoet, universeel, bron en oorzaak van alle *zijn*, voorbij aan alle noodzakelijkheden en wetmatigheden. Een God buiten wie niets bestaat dat Hem *dwingt* te zijn zoals Hij is of te handelen zoals Hij handelt; een absoluut vrije God. En een God die in zichzelf gemeenschap is, één en tegelijkertijd veel in drie personen, dat wil zeggen: een God die absolute liefde is. Persoon-zijn betekent zo: in relatie zijn, gemeenschap zijn, in tegenstelling tot het individu dat op zichzelf staat.

De brug naar ware waardigheid

Wij westerlingen zullen geneigd zijn het persoon-zijn met zijn onlosmakelijke noties van vrijheid en liefde als een psychologische of morele kwestie te zien. Wij menen onszelf tot een persoon te moeten maken, als een morele opdracht met behulp van psychologische kennis en wellicht zelfs ondersteund door economie en politiek. Maar het gaat Zizioulas om de *ontologie* van het persoon-zijn. De brug naar onze ware waardigheid moet een

ontologische zijn. Het volstaat niet ons gedrag bij te schaven of onze ziel in balans te brengen. Wijzelf kunnen in de huidige gevallen staat ons niet opwerken naar waarchtig persoon-zijn, omdat de *dood* het ons verhindert. Ons *zijn* zelf is aangetast. Persoon-zijn is niet een toegevoegde kwaliteit aan het *zijn*; persoon-zijn is de enige wijze waarop wij werkelijk en voorgoed kunnen *zijn*. Het is de enige wijze van *zijn* waarop de dood geen grip heeft; de enige die eeuwig leven geeft. Persoon-zijn is dus een kwestie op leven en dood.

De waardigheid van de mens is om persoon te zijn op de wijze waarop God persoon is. Hoe komt nu bij God het persoon-zijn aan het licht?

Het persoon-zijn van God

Het komt aan het licht in Gods werken naar *buiten* toe, als God schept uit het niets, door niets genoodzaakt, door niets gebonden en bepaald. In vrijheid en liefde roept Hij dat wat geheel anders is dan Hijzelf. Hij roept wat voor Hem de Ander is, in het leven. Hij zoekt er gemeenschap mee om het te laten delen in zijn eeuwig leven. God openbaart zich eveneens als persoon in de wijze waarop Hij geschiedenis maakt, namelijk door mensen te roepen bij hun naam en door Zichzelf te laten aanroepen bij zijn naam.

Maar Gods persoon-zijn blijkt ook uit hoe God als heilige Drie-eenheid *in zichzelf* is: een gemeenschap van personen, die voor elkaar de Ander zijn, voor eeuwig volkomen zichzelf en samen volkomen één. Dit betekent dat andersheid deel uitmaakt van Gods eigen *zijn*. Gods *zijn* is relationeel-zijn. Er bestaat geen ultiem *zijn* dat niet relationeel, dus persoonlijk is.

Toen men in de derde, vierde eeuw de leer over de Drie-eenheid begon te formuleren, kon het spreken over drie personen gemakkelijk tot misverstanden leiden, omdat in de oudheid 'persoon' begrepen werd als masker voor toneelspelers om er een bepaalde figuur mee uit te beelden, of als een rol in de maatschappij. Maar Vader, Zoon en Geest zijn geen personages of rollen die de Ene God speelt en die Hij kan afleggen zonder zijn God-zijn aan te tasten. De gemeenschap van Vader, Zoon en Geest maakt God tot wie Hij is. De personen blijven voor eeuwig zichzelf en blijven de onvervangbare Ander voor elkaar. Tegelijkertijd zijn ze maar wie ze zijn door hun relatie met de Ander. De Ander is onmisbaar voor hun eigen *zijn*. Wie ze zijn als persoon wordt hun geschonken door de Ander. Zo

wordt identiteit - of waardigheid - van een ieder bepaald door een *iemand*, niet door een *iets*. Alles in God is persoon. Zelfs de bron van de Drie-eenheid is niet een onpersoonlijk iets, het is de Vader².

In God is er geen enkele scheiding tussen de personen, alle drie verwerkelijken ze heel hun ene en zelfde natuur. Zij verschillen niet in kwaliteiten, alle Drie zijn even barmhartig, almachtig, goddelijk en eeuwig. Ze zijn volmaakt één, maar toch wordt de Vader nooit de Zoon, de Zoon nooit de Vader of de Geest enzovoort. Wat we leren van Gods wijze van *zijn* is dat de persoon niet te omschrijven, niet te begrijpen of te omvatten is. De persoon is wie Hij is door de onmisbare en onvervangbare plaats die Hij inneemt in de liefdesrelatie met de Ander. Hij is een grondeloos mysterie.

Dit is dus de zijnswijze van God, waartoe de mens als beeld van God geroepen is deze te belichamen in de wereld. Zizioulas:

Gemeenschap die niet voortkomt uit een hypostase, dat wil zeggen een concrete en vrije persoon, en die niet leidt naar hypostases, dat wil zeggen naar vrije en concrete personen, is niet een beeld van het zijn van God. De persoon kan niet bestaan zonder gemeenschap; maar iedere vorm van gemeenschap die de persoon ontkent of onderdrukt is ontoelaatbaar³.

Hypostatisch en extatisch

De persoon is *hypostatisch* en *extatisch*. 'Hypostase' duidt op de persoon als de reële concrete drager van het *zijn*. Het woord 'hypostase' belicht het aspect van de persoon die zijn eigen identiteit en particulariteit bevestigt, maar dan wel in gemeenschap. Hij 'ondersteunt' zijn eigen natuur op een bepaalde en unieke wijze.

Onlosmakelijk verbonden met de hypostase is zijn *extase*: hij wordt gekenmerkt door een beweging naar buiten toe, naar de ander toe. Het is de liefdesbeweging van het overstijgen van zichzelf en de grenzen van zijn natuur, hij is zelfs vrij van zichzelf en zijn eigen natuur. In de ware persoon zijn dus twee aspecten onlosmakelijk met elkaar verbonden: de eigenheid, de andersheid of uniciteit én de openheid, de beweging die juist buiten zichzelf, naar de ander toe reikt. De persoon reikt naar gemeenschap en de gemeenschap met de ander maakt de persoon tot persoon. Dit alles in tegenstelling tot het individu-zijn.

De hypostase is een voortdurende liefdesbeweging. Zizioulas durft die beweging zelfs *eros* te noemen. De persoon kent feitelijk geen grenzen. Hij kan wijd worden door een andere persoon in zich op te nemen, ja, hij kan in liefde en vrijheid zelfs God omvatten. Je bent wie je bent door de Ander met wie je in relatie bent. Zonder gemeenschap geen persoon.

De persoon is op geen enkele wijze onder te brengen in een categorie of te begrijpen en vast te leggen in een theorie, getal of in tabellen. Zolang we daarmee bezig zijn, zijn we met individuen bezig, die we feitelijk als dingmatig behandelen om er een bepaald doel mee te bereiken. Maar de persoon kennen wij dan nog niet. Wij kennen hem als persoon alleen als wijzelf persoon zijn, dat wil zeggen als we met hem in gemeenschap zijn in liefde, in vrijheid. Voor wie niet *verbonden* is met de Ander is er geen ware kennis mogelijk van die ander. Maar *in* de relatie kunnen we elkaar kennen, omvatten, omhelzen en bewonen.

Kenmerkend voor de persoon is dat hij neigt naar katholiciteit, dat wil zeggen naar alles en allen op te nemen in de eigen persoon. Ook de mens wil grenzen overstijgen, slaagt gedeeltelijk, maar stuit uiteindelijk op grenzen. Christus is de mens die heel de menselijke natuur omvat en verwezenlijkt en een gemeenschap sticht die katholiek genoemd kan worden: universeel, zonder belemmering van tijd en ruimte en zonder enige uitsluiting op grond van welke eigenschap dan ook.

Christus is de belichaming van de menselijke waardigheid. En waarin is dan de waardigheid van Christus gelegen? Zijn waardigheid is de Vader, zonder wie Hij niet is wie Hij is, én alle mensen die immers van de Vader zijn en voor wie Hij zijn leven heeft gegeven. Christus is geen individu. Zijn persoon is één en tegelijkertijd veel, want gevormd door allen met wie Hij in relatie is.

Kritische vragen

Zizioulas staat naar mijn aanvoelen niet onkritisch tegenover zoiets als de Verklaring van de Rechten van de Mens.⁴ Deze gaan veelal uit van de mens als individu met individuele rechten en individueel zelfbeschikkingsrecht. De relaties van deze individuen blijven op deze wijze uit het zicht, waardoor de vrijheid van de één gemakkelijk in botsing komt met het belang van de ander. Zo kan de één als individu het recht hebben om over zijn eigen

lichaam te beschikken, maar behoort iemands lichaam ook niet toe aan degene met wie hij of zij in relatie leeft?

Om dezelfde reden zullen we uit Zizioulas' woorden mogen concluderen, dat als we onze identiteit ontlenen aan 'iets', bijvoorbeeld aan gender, kleur, seksuele geaardheid, volk, ras of wat ook maar, wij nog niet onze ultieme identiteit als *persoon* op het spoor zijn, die zich nu juist aan dit soort algemene categorieën onttrekt. En wel omdat dat 'iets' dan gaat bepalen wie we zijn en wij op die manier de vrijheid van het persoon-zijn verliezen. Ons lichaam maakt een integraal onderdeel uit van het persoon-zijn, blijvend, ook in het Koninkrijk van God. Maar als we onze identiteit in een eigenschap zoeken die we delen met anderen - of die er nu een is van ziel, geest of lichaam - zullen we enkel lijden toevoegen aan onszelf en aan anderen. Een identiteit gelokaliseerd in *iets* is niet de identiteit van de *persoon*. De identiteit van de persoon, zoals we die in God zien, is volstrekt uniek, vrij, bestaat ten bate van de Ander en wordt geschonken door de Ander in een zichzelf gevende liefdesrelatie en wordt door geen enkele noodzakelijkheid van een onpersoonlijk 'iets' ingeperkt.

Persoon-zijn als geschenk

Er bestaat een hedendaags adagium dat luidt: 'Je moet eerst van jezelf houden om van een ander te kunnen houden'. Dit kan niet waar zijn. De Ander gaat mij altijd vooraf. Als het waar is dat God al wat bestaat persoonlijk gewild heeft, ligt aan al wat is, liefde ten grondslag. Ik ben, omdat iemand mij wilde en mij in het leven riep. Bij God vallen liefhebben en scheppen samen. Dus het feit dat ik *ben*, houdt in dat ik word *bemind*. Precies deze liefde biedt mij het vermogen om in vrijheid God en de ander te beminnen in zelfgave aan diens liefde. Dit is de weg van het persoon-worden. Daarentegen vormt - vanuit dit perspectief gezien - eigenliefde de voornaamste hindernis ervoor⁵.

Maar is het wel mogelijk te bestaan op de wijze van God en sterker nog, kunnen de eeuwige God en de sterfelijke mens überhaupt elkaar beminnen, dus in ware gemeenschap zijn? Zizioulas maakt een sterk onderscheid tussen het *wezen* of de *natuur* van iemand en *de wijze* waarop die natuur bestaat. Het is onmogelijk dat de goddelijke en de menselijke natuur één worden, zij zijn van een volstrekt andere natuur; de mens is niet ergens in de

diepte god of goddelijk; hij blijft voor eeuwig een schepsel. Dat maakt onderdeel uit van zijn waardigheid. Maar in de *wijze waarop* God en mens ieder hun eigen natuur realiseren, als persoon, kunnen zij in vrijheid elkaar beminnen, zelfs één worden, want als *persoon* kan God en ook de mens in gemeenschap zijn met wat absoluut anders is. Daardoor krijgt de mens deel aan het goddelijk leven, voorgoed. Als de dood geen einde meer maakt aan onze relaties vallen beminnen en eeuwig leven samen.

De mens kan persoon worden

Onze gevallen staat maakt het echter onmogelijk om geheel en voorgoed met onze geliefden in relatie te zijn. Verlossing van de dood is daarom noodzakelijk om persoon te kunnen worden. *De verlossing van de mens is gelijkgesteld aan de verwerkelijking van het persoon-zijn*, schrijft Zizioulas⁶. Wat daarvoor nodig is, is niet het los komen van ons sterfelijk lichaam. Integendeel. De eros en ons lichaam zijn beide onmisbare uitdrukkingen van de persoon. Wat nodig is, is *dat lichaam en eros niet langer dragers zullen zijn van de dood*;⁷ ze moeten verlost, maar zeker niet vernietigd worden! Er moet daarom een nieuwe 'verworteling' plaatsvinden, een nieuwe geboorte, een nieuwe relatie met Hem die de dood heeft overwonnen in en door zijn lichaam, Christus. Deze nieuwe geboorte is niet een louter geestelijk gebeuren. Zij vindt plaats in de concrete gemeenschap van de Kerk en is gemeenschap-scheppend. Daarom noemt Zizioulas dit de *kerkelijke* wijze van bestaan in tegenstelling tot de biologische wijze van bestaan⁸. De doop, sacrament van de nieuwe geboorte, geeft er de toegang toe. Daarin sterft de biologische mens en verrijst in Christus, die hem of haar in de relatie met de Vader brengt. Christus is niet slechts het model of voorbeeld van persoon-zijn. Hij is verlosser. Hij biedt zich aan als de ultieme relatie die alles en allen met wie Hij in relatie is eeuwig leven geeft.

De nieuwe mens, gevrijwaard van de dood, de mens als ware persoon, is geen mythe, maar hij is de geschiedenis al binnengetreten in de persoon van Jezus Christus. De metropoliet schrijft: *Het geloof in Christus heeft slechts één doel: de garantie te geven dat de zoektocht naar de persoon een historische realiteit is*⁹. Het is in de Kerk dat de mens zichzelf uitdrukt als ware persoon in een universele gemeenschap die God en heel de schepping omvat. De Kerk, als gebeuren van de Geest zelf lichaam van Christus, maakt op ontologische wijze deel uit van het persoon-zijn van haar leden. Dit betekent wel dat het menselijk persoon-

zijn pas in de toekomst ten volle werkelijkheid wordt. Maar met name in de eucharistie krijgt het nu reeds in de hoogst mogelijke graad gestalte. Daar zijn gemeenschap en unieke persoon, liefde en vrijheid, God en Zijn schepping geheel met elkaar verzoend in gemeenschap en andersheid. Nu reeds, durft metropoliet Ioannis te zeggen, wordt *in het menselijk bestaan de Kerk Christus zelf, maar ook ieder lid van de Kerk wordt Christus en Kerk*¹⁰. Christus is de ware waardigheid van de mens.

¹ John D. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 15

² John D. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 40

³ John D. Zizioulas, *Being as Communion*, 1985, p. 18

⁴ John D. Zizioulas, *The One and the Many*, 2010, p. 403 e.v.

⁵ Ioannis Zizioulas, *Gemeenschap en andersheid*, [2006] 2019, p. 103 en Hildegard Koetsveld, 'Het Zelf moet sterven', *Radix* 47, nr.1, (2021) p. 4-13

⁶ John D. Zizioulas, *Being as Communion*, p.50

⁷ John D. Zizioulas, *Being as communion*, p. 52,53

⁸ John D. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 49 e.v.

⁹ John D. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 54

¹⁰John D. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 58

Liefde voor God, liefde voor de mens

Vrouwelijke Orthodoxe theologen van de 20e eeuw over *theosis* en menselijke waardigheid

Prof. dr. Heleen Zorgdragers



In deze lezingenserie verkennen we wat een oosters-christelijk perspectief ons kan aanreiken met betrekking tot een visie op de menselijke waardigheid. Eerdere sprekers in de reeks hebben al helder gemaakt hoe in het oosters-orthodoxe spreken over menselijke waardigheid de notie van *theosis* centraal staat. De zin van het menselijk leven bestaat erin dat in elke mens het evenbeeld van God groeit en zichtbaar wordt om hem of haar gelijk aan God, dat is voluit *persoon*, te laten worden.

Vanaf mijn eerste kennismaking met het begrip *theosis* (dat was overigens ver na mijn protestantse theologie-opleiding) intrigeerde het mij. Het resoneerde omdat er veel verwantschap leek te zijn met hoe in feministische theologie over persoon-zijn gesproken werd als een roeping tot mens-zijn voorbij begrenzing door genderrollen en -verwachtingen. Het fascineerde me ook omdat dualiteiten tussen ziel en lichaam, en God en mens, erin overstegen werden. Tegelijk wekte het mijn nieuwsgierigheid. Hoe zijn vrouwen in de orthodoxe traditie met dit begrip omgegaan? Heeft het hen geïnspireerd om kritisch te kijken naar de genderongelijkheid in samenleving en kerk? Hebben zij er emancipatoire, bevrijdende betekenissen in gevonden of aan toegekend?

In deze lezing wil ik enkele vrouwelijke orthodoxe theologen uit de twintigste eeuw aan u voorstellen die elk op eigen wijze naar de betekenis gezocht hebben van *theosis*, deïficatie, "vergoddelijking", in relatie tot de vragen van hun tijd. Ik wil nagaan hoe zij invulling gaven aan deze notie met betrekking tot menselijke waardigheid en hoe zij zich daarin kritisch uitten over dominante tendensen in oosters-christelijke interpretaties van *theosis*.

Hun namen zijn Myrrha Lot-Borodine (1882-1957), Maria Skobtsova (1891-1945) en Elisabeth Behr-Sigel (1907-2005). De drie theologen vertegenwoordigen wat we kunnen

noemen het “vrouwelijk gezicht van Orthodoxie” in de twintigste eeuw. Een vrouwelijk gezicht dat lange tijd buiten beeld gebleven is, omdat de eerstgenoemden nauwelijks gezien en erkend werden als volwaardige theologen en omdat voor alle drie geldt dat zij als vrouwen in hun tijd niet de publieke academische en kerkelijke posities bekleedden die hun een gezag en status verleenden vergelijkbaar met de mannelijke theologen. Alle drie leefden ze in Frankrijk, in verschillende, maar overlappende periodes, en maakten ze deel uit van de gemeenschap van Russische emigranten, doordat ze zelf Rusland hadden moeten verlaten vanwege studie (Myrrha Lot-Borodine), vlucht (Maria Skobtsova), dan wel door vriendschap en huwelijk (Elisabeth Behr-Sigel). Ze deelden inhoudelijk veel met orthodoxe theologen als Florovskii, Bulgakov en Lossky met wie ze volop in gesprek waren. Maar met betrekking tot het begrip *theosis* leggen ze toch enkele opvallend andere accenten. Bij elk van hen wil ik nagaan wat het specifieke van hun visie is en hoe ze zich de weg naar persoon-zijn als gelijk worden aan God voorstellen.

Myrrha Lot-Borodine: de reis van een mystica

Myrrha Borodine werd geboren in 1882 in St. Petersburg en stierf in 1957 in Fontenay-aux-Roses ten zuiden van Parijs. Haar vader was botanicus aan de universiteit van St. Petersburg. Ze genoot onderwijs aldaar aan de Prins Obolensky universiteit voor vrouwen en trok in 1906 voor verdere studie in romaanse letterkunde naar Parijs. Ze verkreeg haar doctorsgraad in 1909 met een proefschrift over de vrouw in het oeuvre van de middeleeuwse dichter Chrétien de Troyes. Ze trouwde met de toen al beroemde professor in middeleeuwse geschiedenis Ferdinand Lot. Myrrha Lot-Borodine werd zelf een toonaangevende geleerde in de Franse en Angelsaksische hoofse literatuur. Vanuit dat onderzoek raakte ze geïnteresseerd in de mystieke theologie van Bernard van Clairveaux, waarover ze colleges bezocht bij Etienne Gilson aan de Sorbonne. Ook bezocht ze de zondagse colloquia die gehouden werden in het huis van de Russische filosoof Nikolai Berdyaev, waar thema's van Russische religieuze filosofie besproken werden. Tijdens een van die zondagmiddagen presenteerde Georges Florovsky over het idee van *theosis*. Myrrha Lot-Borodine werd er onmiddellijk door gegrepen.

Het was maar een kleine stap van waar zij al mee bezig was in de hoofse poëzie. Hier had ze al ontdekt hoe de menselijke natuur, ontbrand door erotische liefde, een aangeboren

tendens heeft naar het bovennatuurlijke, de "goddelijke aanraking." Denk aan de ridder Lancelot du Lac uit de koning Arthur legende. Hij wordt hopeloos verliefd op de onbereikbare dame Guinevere, de vrouw van koning Arthur. Zijn einde is symbolisch: hij sterft als een kluizenaar. Alle vleeselijke resten van zijn liefde voor de dame moeten verteren in ascetische zuivering. De wereldse liefde transformeert in goddelijke liefde.

In 1932 en 1933 publiceert Lot-Borodine twee essays over deïficatie in de *Revue de l'histoire de religions*. Later zal ze er ironisch over zeggen dat dit haar de reputatie van "théologienne" heeft bezorgd. Zij wordt met deze artikelen de eerste die de notie van *théosis* binnenbrengt in het moderne Westerse denken, een rol die wel erkend wordt zonder dat men tot nu toe inhoudelijk veel interesse getoond heeft voor haar gedachten.

Ze benadert *theosis* als een levend fenomeen. De theologische leer reflecteert voor haar een mystieke ervaring en een ascetische praktijk. Haar benadering is organisch en ervaringsmatig en ze schrijft in een poëtische, rapsodische stijl. Ze put uit een breed scala aan oosterse bronnen waarvan veel in die tijd nog niet toegankelijk waren in Westerse talen. Ze heeft voorkeur voor vroegchristelijke theologen uit de gnostiek en de neoplatoonse traditie, zoals Clement van Alexandrië, de woestijnvaders, de Cappadociërs (in het bijzonder Gregorius van Nyssa), Dionysius de Areopagiet, Maximus Confessor en Simeon de Nieuwe Theoloog. Soms plaatst ze verrassend middeleeuwse mystici als Bernard van Clairveaux en Hildegard van Bingen naast haar favoriete kerkvaders.

In haar opvatting over *theosis* benadrukt ze de eenheid van lichaam en ziel, en haalt die theologen uit de traditie aan bij wie ze die gedachte verwoordt. De *nous* kan niet versmald worden tot een puur intellectueel vermogen, maar is het punt waar lichaam en ziel als een eenheid gevonden worden in het centrum van de mens.

Eenzelfde nadruk op eenheid van ziel en lichaam komen we tegen in haar visie op ascese. Ze uit kritiek op de dominante monastieke opvatting van ascese waar de liefde tot God alle vitale krachten van de mens lijkt te absorberen. Zij noemt deze deugden van het monastieke leven "eerder engelachtig dan apostolisch." Voor haar kan het niet bestaan dat *eros* en *agape* tegenover elkaar komen te staan. Ze meent dat in de liefde die uit het eenworden met God voortvloeit de hartstocht van belichaamde eros verbonden zou moeten zijn met de zelf-gevende aspecten van goddelijke liefde, de agape. Eros en agape komen

samen in een *eros extatikos*, die voor haar de koningin van de deugden is. In de hoogste staat van contemplatie zullen alle menselijke activiteiten opgeschort worden en zal de mystica in overgave een vervoering van de geest (*nous*) ervaren. Deze extatische liefde noemt ze een *amour fou*, een alles verterend, gek zijn van liefde. Van hieruit wordt de ascetische praktijk een vitale, belichaamde praktijk van liefde, vol van erotische energie.

Nu zou het kunnen lijken alsof de persoonlijke zoektocht naar eenwording met God de exclusieve aandacht heeft van Lot-Borodine. Deïficatie kan dan lijken op een ascetische oefening los van de gemeenschap. In latere artikelen laat ze een meer gemeenschappelijk perspectief zien, bijvoorbeeld in haar werk over de 14^e-eeuwse Byzantijnse theoloog Nicholas Cabasilas. In zijn werk vindt ze sporen die het ascetische en persoonlijk-mystieke integreren met het liturgische, de individuele reis van de ziel met het mystieke ritueel van de Goddelijke Liturgie. Daar lukt het haar een brug te leggen tussen het uiterlijke "mystieke ritueel en de innerlijke, individuele ervaring van de ziel in haar zoeken naar de Meest Beminde." De brug wordt gevonden in de vierende gemeenschap, niet in de institutionele kerk.

In haar essays over *theosis* legt ze ook een verbinding met de genderkwestie. Zij vraagt in een voetnoot - een meer prominente plaats lijkt ze niet te durven geven: "Zal er een dualiteit van de seksen zijn in de vergoddelijkte staat?" Haar antwoord is ontkennend. De bestemming van menselijk leven is een volle, androgyne humaniteit, die het mannelijke en vrouwelijke transcendeert evenals alle andere tijdelijke differenties.

Moeder Maria Skobtsova: de kenotische weg volledig gaan

Maria Skobtsova is vooral bekend geworden door haar radicale sociale engagement en haar dood als een martelaar in Ravensbrück. Maar ook was zij een academisch opgeleide theoloog die actief betrokken was bij de ontwikkeling van Orthodoxe theologie in de moderne tijd.

Ze werd geboren als Elizaveta Pilenko in 1891 in een aristocratische familie in Riga. In haar jeugd verhuisde het gezin naar Anapa aan de Zwarte Zee, waar haar vader burgemeester werd. Na de dood van haar vader trok de familie naar St. Petersburg. Als tiener ontmoette ze de dichter Aleksandr Blok en kreeg interesse in het marxisme. Ze sloot zich aan bij de

artistieke en revolutionaire avant-garde van St. Petersburg en ging theologie studeren aan de St. Petersburg Geestelijk Academie, als eerste vrouw. Ze is twee keer getrouwd geweest, beide huwelijken eindigden in scheiding. Met haar eerste man Dimitrii Kuzmin-Karavaev kreeg ze een dochter Gaiana en met haar tweede man Daniel Skobtsova de kinderen Yuri en Anastasia.

In de tumultueuze jaren na de Russische Revolutie verliet ze St. Petersburg en kwam na veel omzwervingen in Parijs terecht. In Parijs nam ze deel aan cursussen in St. Serge Theologische Academie waar ze de toonaangevende filosofen en theologen leerde kennen: Georgy Fedotov, Sergei Bulgakov, Lev Zander en Nikolai Berdyaev. Ook gaf ze zelf theologische lezingen aan de jeugdorganisatie van Russische emigranten. Naast haar grote intellectuele belangstelling was ze ook kunstzinnig. Ze deed aan icoonschilderen, borduurkunst en schreef gedichten en toneelstukken.

Haar leven nam een dramatische wending door de dood van haar driejarige dochtertje Anastasia. Het meisje stierf aan meningitis in 1923. Het brengt haar bestaan aan de afgrond. Het wordt voor haar een afgrond van "goddelijke visitatie" waarin God zich aan haar openbaart en ze de werkelijkheid tot in de diepte ziet. Ze schrijft erover in haar memoires:

"(..) toen ik achter de kist liep op de begraafplaats, ging alles ineens voor me open. Ik werd deel van een universeel alomvattend moederschap [...]. Ik zag een andere weg en een nieuwe betekenis van het leven, welke was de moeder te zijn van allen die bescherming nodig hebben."

"De dood van een geliefde is de deur die ineens opengaat naar de eeuwigheid. In het bezoeken van ons, openbaart de Heer de ware natuur van de dingen: aan de ene kant een dood skelet van een mens en van alle sterfelijke schepping en aan de andere kant, tegelijkertijd, de Geest van vuur, gever van het leven, trooster die alles volmaakt en vervult."

Ze ervaart het als een goddelijke roeping en laat zich wijden tot non. Ze ontvangt de naam Maria, naar de woestijnmoeder Maria van Egypte. Ze zoekt geen leven tussen vier muren

maar wil spreken en handelen in de woestijn van menselijke harten. De wereld wordt haar klooster.

Ze begint een opvanghuis in de Rue de Lourmel in Parijs. Het wordt een gastvrije plaats voor dakloze immigranten, prostituees, ex-gevangenen en ook voor kunstenaars, intellectuelen en priesters.

Als de Tweede Wereldoorlog uitbreekt wordt het een schuilplaats en ontsnappingsroute voor joden en mensen van het verzet. Moeder Maria en haar helpers, onder wie haar zoon Yuri, worden verraden. Ze wordt naar Ravensbrück gedeporteerd waar ze op 31 maart 1945 in de gaskamer wordt vermoord.

In haar theologische werk staan de volgende thema's centraal: liefde voor de naaste als de actualisering van de liefde voor God, *sobornost* (gemeenschap, katholiciteit); persoon zijn; en de correspondentie tussen de weg van Christus en de weg van Maria, de Moeder van God.

In het lange essay *Typen van religieus leven* (1937) bespreekt ze vijf typen van vroomheid die volgens haar te vinden zijn in de orthodoxe kerk. Ze vraagt bij alle vijf: kunnen we hier echte liefde vinden en geeft dit antwoord op de vragen van kerk en samenleving in deze tijden van wanhoop?

De typen zijn: het synodale type, het ritualistische type, het esthetische type, het ascetische type en het evangelische type.

Het evangelische type laat de ware ascese zien. Het vraagt de gelovige om, in het beeld van Mattheüs 22, naar buiten te gaan de wereld in als de plaats waar Gods liefde geïncarneerd wil worden. Ware ascese is een act van jezelf helemaal ontledigen in liefde voor de ander. Mensen kunnen, schrijft ze, zich laten bedwelmen door de schoonheid van de orthodoxe liturgie. Echter, terwijl de wierook opstijgt en het zingen maar doorgaat zien zij niet dat:

“(...) Christus naar buiten gaat en zich mengt met de menigte: de armen, de lepralijders, de wanhopigen, de verbitterden, de heilige dwazen. Christus gaat

naar buiten de straat op, naar de gevangenen, de ziekenhuizen, de afstotelijke plekken. Telkens weer geeft Christus zijn ziel voor zijn vrienden.”

In deze afdaling naar de armen zoekt Christus naar het goddelijk beeld, de weerspiegeling van eeuwige schoonheid in onze lelijkheid, in onze ellende, om dat beeld op te delven en ons in volle menselijke waardigheid binnen te brengen op het bruiloftsfeest.

Het dubbelgebod van de liefde is alles voor Maria Skobtsova. We kunnen God niet liefhebben zonder de naaste lief te hebben en zijn of haar bestemming in de *theosis*. We kunnen de naaste niet echt liefhebben als we God niet liefhebben die ons het zicht geeft op het beeld van God in de naaste.

De weg van Christus' liefde was zijn God-mensheid (een term uit de Russische religieuze filosofie van Vladimir Solovyov), een goddelijke menselijkheid. Skobtsova tekent deze weg uit als een moederlijke liefde. Moederliefde is echt christelijk als ze in het kind niet haar eigen beeld ziet, maar een authentiek beeld van God, evenals in alle mensen. Het zal leiden tot een houding van radicaal "niet-bezitten", tot een liefde die zichzelf uitschenkt. Skobtsova vat samen "Zo wordt het mysterie van eenwording met de mens het mysterie van eenwording met God."

De Eucharistie is het symbool hiervan. Het aardse vlees wordt in de communie vergoddelijkt en ontvangt kracht om op zijn beurt communie, gemeenschap aan te gaan met aardse lichamen, met andere mensen. Zo is de christenheid geroepen tot een "eeuwig vieren van goddelijke liturgie aan gene zijde van de kerkmuren." Liturgie na de liturgie. Het sacrament van het altaar wacht erop gecelebreerd te worden op het altaar (het hart) van de broeder of zuster in nood, om de waardigheid van anderen concreet te bevestigen.

In het essay van 1937 beschrijft Skobtsova Christus' liefde als moederliefde. In een essay twee jaar later, getiteld *Over de navolging van de Moeder van God*, preciseert ze deze visie. Ze onderscheidt nu twee manieren van christelijke liefde: de weg van het kruis, van de opofferende dienst aan de wereld, en de weg van het zwaard (dat door Maria's ziel gaat). Staat de weg van het kruis voor het actief aanvaarde lijden van Christus, de weg van het zwaard staat voor lijden ondergaan in de vorm van compassie, het actief meelijden aan de pijn van de ander. Als de ziel deze pijn bewust aanvaardt, zal Christus in haar geboren worden.

Dan zal het zwaard zelf het kruis worden, het kruis dat de ziel bereid is op te nemen door de last mee te dragen van anderen. Met apostel Paulus zegt Skobtsova dan “het is niet langer ik die leef, maar het is Christus die in mij leeft” (Gal 2:19-20). Zulke zielen, stelt ze, nemen deel aan de redding van de wereld.

Elisabeth Behr-Sigel: persoon-zijn als kritisch concept voor gender analyse

Elisabeth Charlotte Sigel werd in 1907 in Straatsburg geboren. Ze stierf in 2005 op de hoge leeftijd van 98 jaar in Parijs. Ze was de dochter van een Franse lutherse vader en een Oostenrijkse joodse moeder. Ze werd gedoopt in de lutherse kerk. Tijdens haar theologiestudie aan de Protestantse faculteit in Straatsburg raakte ze bevriend met Russische emigranten. Diep geraakt door een Paasliturgie geleid door Vader Sergei Bulgakov trad ze in 1929 toe tot de Orthodoxe kerk. Het weerhield haar er niet van ook nog enige tijd als pastor te werken in de protestantse kerk in Villé-Climont in de Vogezen. Ze trouwde in 1933 met de Russische emigrant André Behr.

Elisabeth Behr-Sigel is prominent bemiddelaar geworden van Orthodoxe theologie in de Westerse context en heeft vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw een grote bijdrage geleverd aan het Orthodoxe en oecumenische gesprek over de wijding van vrouwen in kerkelijke ambten.

Haar theologie kan gekenmerkt worden als een theologie van incarnatie en persoon-zijn. Ze ziet de roeping van de menselijke persoon als doordrongen worden van Christus, zodat ik op mijn beurt Christus kan present stellen voor anderen. Evenals voor Maria Skobtsova staat ook voor haar de notie van *kenosis* centraal. *Theosis* realiseert zich langs de weg van *kenosis*, van afdaling in de wereld.

Skobtsova is voor haar een rolmodel voor deze sociaal-spirituele interpretatie van *theosis*. Ze laat zien dat er een andere vorm van monastiek leven is, namelijk je onderdompelen in de diepte van de stad waar God afwezig lijkt, om daar een transfigurerend licht te laten schijnen over de seculiere wereld. De monnik of de non in de stad: in dit beeld komen voor Behr-Sigel de kenotische en vergoddelijkende aspecten van een Christus-gelijkvormig leven in de moderne tijd samen. Christus-gelijkvormig leven houdt in dat de gelovige

met Christus en de Geest moet lijden in het proces van de geboorte van een nieuwe menselijkheid. Ze stoelt deze visie op deïficatie ook op de 19^e-eeuwse theoloog Feodor Bukharev (1822-1871) over wie ze haar dissertatie schreef.

“Zonder iets van Christus op te geven, blijf trouw aan de aarde” was het motto van Bukharev, dat verrassend in de buurt komt van Bonhoeffers spiritualiteit en al voor lijkt te zijn op Nietzsche’s godsdienstkritiek.

In haar latere leven formuleert ze het zo: *theosis*, voluit persoon worden, is de roeping om solidariteit in gemeenschap te verdiepen. Is de taak van christelijke theologie niet, zo vraagt ze, om ‘solidariteit in gemeenschap te verdiepen’, vanuit de zekerheid dat er één enkele mens, één enkele Adam bestaat die voortdurend gebroken wordt door onze zonden en voortdurend hersteld wordt in Christus in wie we allen consubstantieel bestaan?

Een ander kenmerk van Behr-Sigels visie op *theosis* is dat het een ‘werkelijk’ maar niet ‘natuurlijk’ proces is. Ze bekritiseert Bulgakov die met zijn concept van progressieve deïficatie teveel de voorstelling heeft van een soort natuurlijke evolutie van de mensheid. Voor Behr-Sigel blijft het kruis van Jezus de permanente verstoring van elke natuurlijke morele progressie van de mensheid.

Voor het moderne persoonsbegrip is Vladimir Lossky voor Behr-Sigel een invloedrijke bron geweest, later aangevuld door de Canadese theologe en non Nonna Verna Harrison voor wat betreft de betrekking op gendervragen. *Theosis* als persoonswording heeft betrekking op de heelheid van mensen. Het geheim van menselijke waardigheid wortelt in een apofatische theologie en in onze identiteit als gedoopten in Christus. Het niet-kunnen-zeggen wie God is wordt weerspiegeld in het niet-kunnen-zeggen wie de mens is. De menselijke bestemming is eschatologisch open. Behr-Sigel gaat scherpe discussies aan met theologen als Paul Evdokimov en Thomas Hopko die in hun theologische antropologie onderscheid maken tussen mannelijke en vrouwelijke archetypen, bestemmingen en charisma’s. De waarheid van de doop is echter dat vrouwen en mannen gelijkelijk geroepen zijn om als iconen de Gezalfde tegenwoordig te stellen. Met Gregory van Nyssa aan haar zijde stelt ze dat alle mensen een mysterieuze vrijheid hebben om als persoon te groeien in gelijkheid met God. Zij komt dichtbij wat in theologische genderstudies nu genoemd wordt: een religieus geïnspireerde vrijheid om gender en seksuele identiteiten

vorm te geven (*performing*). Het theologische persoonsbegrip vormt voor haar en andere Orthodoxe vrouwen een creatieve bron om kritiek uit te oefenen op masculiene verbeeldingen van persoon-zijn en op vertogen van waardigheid waarin allerlei stereotypen rond 'waardigheid van de vrouw' deel van uitmaken.

Conclusie

Wat kunnen we concluderen uit hoe deze drie theologes zich de Orthodoxe tradities van thesis toe-eigenen?

Alle drie vrouwen breken met een masculien ideaal van *theosis*, gesymboliseerd in de geprivilegieerde positie van de afgezonderde, hesychastische monnik.

In hun visie op *theosis* als persoonswording ligt de nadruk niet op zelfvervolmaking maar op de communicatieve en sociale aspecten waarbij heel de mens betrokken is. De traditionele stadia op de weg naar goddelijk-menselijke vereniging (loutering, verlichting, aanschouwing) worden overgebracht naar en nieuwe richting gegeven in realisaties in concrete levensrelaties.

Tenslotte, het concept van persoon-zijn is in de oosters-christelijke traditie diep verbonden met erkenning van de vrijheid van de mens. Dan valt het volgende op. Voor Zizioulas kan alleen de monarchie van de Vader de mogelijkheid van menselijke vrijheid funderen. Zijn Triniteitsleer beschrijft relaties van 'being in communion' van de goddelijke personen, maar de Vader is toch de *archè*, het absoluut vrij handelende principe van het begin. Anders zou, aldus Zizioulas, het zijn van God onderworpen zijn aan noodzakelijkheid, en dus niet vrij zijn, en daarmee ook geen vaste basis kunnen zijn voor de vrijheid van de mens. Hier slaat Skobtsova een andere weg in. Voor haar is *wederkerigheid* het goddelijk paradigma en de basis van vrijheid. De oorspronkelijke, funderende relatie is die waarin vrijheid gevonden wordt in de act van niet-bezittende, wederkerige liefde, zoals tussen Maria en de Zoon. Daarin vindt zij het goddelijk paradigma van gemeenschap in andersheid en andersheid in gemeenschap. Zijn-in-gemeenschap heeft niet een beginpunt van vrijheid nodig, het zijn in niet-bezittende gemeenschap *is* vrijheid, schenkt vrijheid, beschermt de andersheid van de ander en van jezelf.

Het laat zien dat de theologische interventie van Orthodoxe vrouwen tot op de fundamenteën gaat zonder dat ik dat nu verder in detail kan uitwerken. Ik hoop dat deze kennismaking-in-vogelvlucht het belang van luisteren naar hun originele stemmen heeft gewekt.

Dichter, denker en mysticus

De mens in het Syrisch christendom

Dr. Kees den Biesen



De Syrischtalige vroegchristelijke traditie reikte van Palestina en Romeins Syrië via Mesopotamië, Perzië en India tot aan het Verre Oosten. In haar Bijbelse theologie, liturgie en spiritualiteit staan een symbolisch mensbeeld en een analoge manier van denken centraal, die ons uitnodigen tot een creatieve herijking van de beelden en termen aan de hand waarvan wij onszelf als mens en persoon begrijpen en beschrijven. Veel wat wij vandaag de dag van en over onszelf denken verraadt een rationalistische een-dimensionaliteit en menselijke vervlakking, die wij tegemoet moeten treden met perspectiefferuiming en

geestelijke verdieping. In mijn persoonlijke ervaring hebben de Syrische dichters, denkers en mystici ons op deze terreinen véél te bieden. Iets daarvan ga ik proberen hier onder woorden te brengen.

De oudste gedocumenteerde ontwikkelingsfase van de Syrische antropologie begint met de werken van Afrahaṭ 'de Perzische Wijze' (ca. 280 - ca. 345) en Efrem de Syriër (ca. 300 - 373) en culmineert in de werken van Johannes van Apamea (actief vóór 450). Terwijl Efrem en Johannes binnen het Romeinse Rijk woonden en tot de West-Syrische traditie behoorden, leefde Afrahaṭ binnen het Perzische Rijk waarin zich de Oost-Syrische traditie ontwikkelde. In antropologisch en spiritueel opzicht culmineert deze laatste in de weergaloze mystieke traditie van de zevende en achtste eeuw, die ik eveneens kort ter sprake zal brengen.

Afrahaṭ en Efrem: de Syrische christen als dichter

Mensen zijn volgens Afrahaṭ geschapen om te kennen, d.w.z. om goed van kwaad te onderscheiden en te beseffen dat zij schepselen zijn. Centraal in hun kennis van zichzelf als

schepselen en dus van hun relatie met hun Schepper staat *pūrṣāna*, 'het vermogen om onderscheid te maken', waardoor hun geest én lichaam woonstee van hun Schepper worden:

God bracht Adam voort vanuit zijn innerlijke gedachte. Hij vormde hem en blies hem van zijn Geest in en schonk [hem] de kennis van het onderscheidingsvermogen, opdat hij goed van kwaad zou onderscheiden en zou weten dat God hem gemaakt had. En in zoverre hij zijn Maker kende, werd God gevormd en ontvangen in het denken van de mens en werd deze een tempel voor God, zijn Maker, zoals er geschreven staat: "U bent de tempel van God." En Hij zei ook: "Ik zal in hen wonen en onder hen wandelen."¹

De Schepper vormt dus de mens naar lichaam en geest, opdat de mens van zijn kant, dankzij de gave van het onderscheidingsvermogen, in zijn lichaam en geest God zelf 'ontvangt' en 'vormt'.

Volgens Efrem kunnen wij alleen door bemiddeling van de Schepping erkennen dat God onze Schepper is, omdat de Schepping een geheimnisvolle realiteit is waarin de Schepper overal zijn sporen heeft nagelaten. Midden in die Schepping heeft God de mens geplaatst, een even geheimenisvol wezen dat Hij het vermogen gaf om vanuit de zichtbare kant van de wereld in contact te komen met zijn onzichtbare dimensie.²

Onze omgang met onszelf, met elkaar en met de ons omringende wereld vormt immers geen gesloten circuit, is geen absoluut, op zich staand gegeven, maar heeft juist een relatief karakter. Wij staan immers steeds in relatie met realiteiten die buiten onze grenzen bestaan en die zelfs ruimte en tijd overstijgen. In deze zin is al het menselijke relationeel en ontvangt ons mens-zijn zin en betekenis alleen vanuit relaties waarin het steeds over zichzelf heen verwijst. De mens is volgens Efrem van nature betrokken op het goddelijke en alleen binnen deze relatie authentiek menselijk:³

Op de zesde dag boetseerde de Heer het rode-aarde-wezen (*ādām*), stof van de rode aarde (*ādama*), en blies in zijn gezicht een ademtocht van leven en het rode-aarde-wezen werd een levende ziel.⁴ Terwijl de dieren en het vee en de vogels tegelijk met hun vruchtbaarheid en met hun zielen ontstonden,

eerde Hij het rode-aarde-wezen in vele opzichten: vóór alles doordat gezegd wordt dat Hij het met zijn eigen handen boetseerde en zijn binnenste een ziel inblies en het gezag verleende over het Paradijs en over wat er buiten het Paradijs was; en verder doordat Hij het met heerlijkheid bekleedde en het een verstand schonk en een denkvermogen om de Majesteit te erkennen.

God zelf 'eert' de mens, d.w.z. verleent hem een waarde en waardigheid die gebaseerd zijn op vele verschillende gaven: op zijn lichaam en inwendige ziel, op het gezag dat hij over heel de Schepping uitoefent, op de goddelijke heerlijkheid waarmee hij bekleed is, op zijn verstand en op het denkvermogen waarmee de mens God kan erkennen. Korter en vollediger kan de menselijke waardigheid niet omschreven worden.

De ontdekking van de goddelijke dimensie van ons mens-zijn hangt samen met de ontdekking van het symbolische wezen van héél de wereld waarin wij leven. Daarbij vormen Schepping en Schrift een dynamische twee-eenheid: "Natuur en Schrift getuigen van de Schepper," schrijft Efrem: "de Natuur doordat wij met haar omgaan, de Schrift doordat wij haar lezen."⁵ Alles in Schepping en Schrift is een symbool van de Schepper, in de zin dat wij binnen de begrenzingsen van ruimte en tijd de Onzichtbare kunnen zien, de Onkenbare kennen en de Alomtegenwoordige en Eeuwige tastbaar ervaren.

Wij zijn als vrouw en man geschapen naar het beeld van God en verwerkelijken onze gelijkenis met God dankzij ons vermogen om de symbolische aard van onze eigen realiteit waar te nemen, onder woorden te brengen en te smaken:⁶

God schonk ons een verstand dat net als Hij gezagvol is, opdat het gezagvolle verstand in dienst zou staan van onze gezagvolle vrije wil. Door het verstand zijn wij immers de gelijkenis van Hem die het schonk, omdat wij door het verstand aandrang en aandacht hebben voor de deugden – en niet alleen voor de deugden: wij leren ook God kennen, de bron van alle deugden, door het verstand dat Hij ons schonk.

Want het is door het verstand dat op God gelijk, dat wij bekleed worden met de gelijkenis van God. De goddelijke leer drukt namelijk haar stempel op onze geest en wie zich deze leer eigen maken worden daarmee gestempeld, opdat

zij zo het beeld worden van de Alwetende. Want als het rode-aarde-wezen het beeld van God was door zijn gezag, dan is het iets prachtigs als een mens door ware kennis en oprecht gedrag een beeld van God wordt. Met deze twee staat of valt immers dat gezag.

Volgens Efrem vormt het menselijk verstand ons hoogste innerlijke gezag, dat zich dienstbaar maakt aan onze vrije wil om ons goede gedachten in te geven en onze handelingen in goede banen te leiden. Als kenvermogen staat het dus in dienst van de wil en samen met de wil in dienst van de kwaliteit van ons alledaagse leven. Zonder verstand is onze wil blind en ons gedrag stuurloos; zonder wil is ons verstand alleen op zichzelf betrokken en staat het los van de realiteit. Pas door zich aan de wil te binden kan ons verstand onze handelingen bezielen en leiden. Dit moet het echter doen op basis van de 'goddelijke leer', die zijn stempel op onze geest drukt en de grondslag vormt van onze authentieke kennis en ons oprecht gedrag. Dit onderricht van God wordt ons aangereikt in de symbolische wereldvisie van het geloof, die zich op Gods zelfopenbaring in Schepping en Schrift baseert:⁷

Overall waar je [in de Schepping] kijkt, zie je Gods symbool;
 en waar je ook in de Schrift leest, zijn voorafbeeldingen zul je er vinden.
 Want door Hem werden alle schepselen geschapen
 en Hij tekende zijn symbolen op zijn maaksels.
 Zie, toen Hij de wereld ging scheppen,
 zag Hij naar hem en hij werd gesierd met zijn beelden.

Zowel mens als God kijken: God met het scheppend oog van de Kunstenaar bij uitstek, de mens met het ontvankelijke en artistieke oog van de leerling. Ingewijd in de christelijke leer ontdekken wij overal verwijzingen naar de grote creatieve Maker (dit vormt onze authentieke kennis) en geven wij daaraan gestalte in ons leven als kleine creatieve kunstenaars (dit vormt ons authentieke gedrag). Alleen zo verwerkelijkt zich het gezag van onze geest en onze wil zich als een beeld van het gezag van de Schepper:⁸

En God sprak: "Laten wij de mens maken naar ons beeld," omdat hij in zo'n mate over gezag beschikt dat hij, als hem dat behaagt, ons kan gehoorzamen. Waardoor wij nu het beeld van God zijn, heeft Mozes verklaard waar hij zegt: "Zij zullen gezag hebben over de vissen van de zee en over de vogels en over het vee en over de hele aarde." Door het gezag dus dat het-rode-aarde-wezen ontving over de aarde en over alles wat zij bevat, was het een gelijkenis van God, die over de wezens boven en over de wezens beneden gezag uitoefent.

De grondslag van de waardigheid van de mens is volgens Efrem gelegen in deze existentiële beeldrelatie met God. En deze relatie heeft, volgens deze grootste christelijke dichter van het eerste millennium, een uitgesproken creatief en zelfs artistiek karakter. De Syrische christen is op de eerste plaats een dichter en als hij gezag uitoefent over heel de Scheping, dan doet hij dat op een creatieve manier die verwijst naar de Schepper als oorsprong en einddoel van alles.

Johannes van Apamea: de Syrische christen als denker

Er is een grote verzameling Syrische teksten die over het ascetisch-christelijk leven handelen en toegeschreven worden aan een ons vooralsnog onbekende 'Johannes de Kluizenaar' uit Apamea. De dusver uitgegeven werken stammen uit de jaren 420-450 en schilderen een rijkgeschakeerd beeld van het geestelijk leven. Johannes ontwikkelt daarin een driedelige theologische antropologie, die de voornaamste elementen uit de voorafgaande Syrische traditie herneemt en uitbouwt.⁹

Volgens Johannes bestaat de mens om te groeien, om in verschillende stadia een oneindig potentieel te verwerkelijken dat steeds uitgaat van de lichamelijke dimensie van het leven. Deze lichamelijkheid is namelijk het grote fundament van Gods heilsplan, dat door de verrijzenis van Christus tot stand komt en ons in alle eeuwigheid zal doen leven. Deze groei is alleen mogelijk vanuit onze doop, waarin wij het onderpand van ons toekomstig leven hebben ontvangen:

God de Vader heeft de mensen laten zien hoe groot de gave is, die Hij hen schenken wil in Jezus, zijn Eniggeboren Zoon. Wat door Hem is tot stand gekomen, namelijk de verrijzenis der doden en het eeuwig leven in ware wijsheid,

zal God voor héél het menselijk geslacht verwerkelijken. Want dit is het geloof in de toekomstige hoop: dat wij geloven in de verrijzenis der doden, in het leven zonder einde dat wij zullen ontvangen, in de kennis der waarheid en in een leven zonder zonde.

Dit eeuwigheidsperspectief is de kern van heel ons aardse leven en zou eigenlijk ons hele bewustzijn en doen en laten moeten vervullen. Uit ervaring weten we evenwel dat - in Johannes' woorden - "iedereen is onderworpen aan de slavernij van de zonde en dat de mensheid een doodvonnis moet ondergaan." We moeten daarom een strijd aangaan met onze innerlijke verwarring, met psychische krachten en innerlijke beelden en gedachten die Johannes "slechte passies" noemt. Deze zijn de bron van slechte daden en hinderen ons bij onze groei in het nieuwe leven van de Geest.

Bij deze strijd doorlopen wij drie opeenvolgende fases, die Johannes 'lichamelijk' (*pagranāya*), 'psychisch' (*naṣṣanāya*) en 'geestelijk' (*rūḥanāya*) noemt. Wij zijn 'lichamelijk' als ons leven overheerst wordt door de driften van ons lichaam; wij worden 'psychisch' als wij ons boven alle lichamelijke verlangens verheffen, de strijd aangaan met het kwaad dat in onze gedachten en denkbeelden rondspookt, en onze ziel ervan weerhouden haar instincten te volgen; tenslotte worden wij 'geestelijk' als wij ons boven alle aan het lichaam gebonden gedachten hebben verheven en het leven in deze wereld met Gods eigen wijsheid begrijpen en beleven. Het Bijbelse uitgangspunt voor deze terminologie is 1 Tessalonicenzen 5:23: "Moge de God van de vrede zelf uw leven in alle opzichten heiligen en mogen heel uw geest, ziel en lichaam zuiver bewaard zijn bij de komst van onze Heer Jezus Christus." Terwijl de geest direct openstaat voor God, zit de ziel, ofschoon zij in wezen boven alle wisselvalligheden verheven is, door haar verbondenheid met het lichaam als het ware "ingeklemd tussen de lichamelijke en de geestelijke realiteit." Hierdoor verkeeren wij in een gemengde toestand, die verklaart waarom wij in ons lichaam en onze ziel overheerst kunnen worden door 'passies', die zowel goed als slecht kunnen zijn. De Syrische termen *ḥašša* en *zaw'a* drukken op zich geen moreel oordeel uit: de eerste term is afgeleid van *ḥaš*, 'voelen, ondergaan, lijden' en kan worden vertaald met 'gevoel, aandoe-ning, pijn, passie', terwijl de tweede 'beweging, impuls, gedachte' betekent.

Op het lichamelijk niveau kan een 'passie' een lichamelijke behoefte zijn, een seksuele drang of fysiek lijden. Op het niveau van de ziel vinden we negatieve 'passies' als woede, jaloezie en hoogmoed en positieve 'passies' als ijver, vreugde, nederigheid, de liefde tot God en de naaste, enzovoort. Omdat de ziel aan het lichaam gebonden is, zijn er tevens passies van de ziel die door het lichaam worden veroorzaakt zoals angst, onzekerheid en medelijden; voor zover deze passies – ook de goede en positieve – de ziel aan het lichaam binden, verhinderen zij haar volkomen vereniging met de geest. Deze beperking treedt ook aan het licht in wat Johannes *dubbāra śappīra*, letterlijk 'welgevallig gedrag' noemt, dat wil zeggen alle goede werken die de ziel door middel van het lichaam doet en alle gaven van God die door middel van het lichaam werken (de gaven van tranen, profetie, genezing, enzovoort). Ofschoon zij geen obstakels vormen zoals de negatieve passies dat doen, weerhouden ook zij de ziel ervan haar eigen niveau te bereiken, dat wil zeggen te leven in harmonie met de geest.

Deugdzame gedragingen en goddelijke gaven worden echter serieuze obstakels wanneer zij in dienst komen te staan van een passie die zich op het niveau van de ziel als zodanig bevindt, namelijk de ijdelheid of hoogmoed. Deze verdraait niet alleen zuiver menselijke waarden als een goede naam, persoonlijke talenten of sociale positie, maar is zelfs in staat Gods eigen gaven te perverteren. Dit is de reden waarom de strijd op het niveau van de ziel zijn hoogtepunt bereikt met de totale uitroeiing van de ijdelheid. Alleen met een diepe nederigheid wordt 'de reinheid' (*daḡyūta*) van de ziel bereikt, die de toegang ontsluit tot de echte geestelijke dimensie van het spirituele leven.

Deze reinheid leidt namelijk tot de *śafyūta*, 'doorschijnendheid, zuiverheid' van de ziel, die beantwoordt aan de *rūhanūta*, het geestelijke wezen van de persoon. Deze *śafyūta* is het begrip waarmee Johannes de geestelijke aard van de ziel aanduidt, die niet langer door het lichaam wordt beïnvloed. Deze transparantie is het hoogste doel dat een mens nastreven kan: zij vertegenwoordigt een staat van innerlijke helderheid die vrij is van alle fysieke, psychologische en intellectuele obstakels en volkomen openstaat voor God. Het leven in heiligheid en de gaven van de Geest bereiken hiermee een zuiver spiritueel niveau en zijn niet langer zichtbaar in de ondoorzichtige wereld van het fysieke bestaan. Johannes stelt zelfs, dat de heiligheid van een geestelijke persoon onzichtbaar is voor zowel mensen als demonen.

Uiteindelijk bereikt men zo de *gmirūta*, 'volle groei, rijpheid, volmaaktheid' die vooruitloopt op de eschatologische vervulling van Gods heilsbestel, op 'de geestelijke manier van leven' en 'het nieuwe leven' van na de verrijzenis:

Wanneer iemand deze [negatieve] passies overwonnen heeft, wordt hij waardig geacht het oord der vrede te betreden, dat wil zeggen de goddelijke liefde, waarin hij door een openbaring een visioen ontvangt van haar mysteries. Wanneer hij de vrede van deze liefde heeft bereikt, verheugt zijn ziel zich over het einde van de verborgen strijd, want het is dan al als het leven van ná de verrijzenis.

De Oost-Syrische mystieke auteurs

Deze driedelige theologische antropologie van Johannes van Apamea oefende grote invloed uit op de meeste spirituele en mystieke auteurs van de latere Syrische traditie. Deze auteurs begonnen vanaf de tweede helft van de vijfde eeuw steeds meer te putten uit de geschriften van Griekstalige auteurs als Gregorius van Nyssa (345/350-na 395), diens leerling Evagrius van Pontus (345-399), Macarius-Simeon (actief ca. 360-400), Dionysius de Areopagiet (eind 5e - begin 6e eeuw) en nog vele anderen. Zo vond gedachtengoed uit het christelijk platonisme van Origenes van Alexandrië (183/187-na 253), uit de grote schat aan ervaringen van de Koptische monastieke wereld en uit de spirituele theologie van Cappadocië en Romeins Syrië ingang in de Syrische traditie.

Met name de Oost-Syrische traditie ontwikkelde gaandeweg een mystieke traditie die uniek is binnen het christendom en culmineerde in de werken van Isaak de Syriër (ca. 613-700), Simeon van Ṭaybūteh (actief 660-700), Jozef Ḥazzāya ('de Ziener', ca. 710-787) en Johannes van Dalyāta (ca. 690-780). De talrijke bronnen waaruit deze auteurs putten, de menselijke diepgang van hun ervaringen, inzichten en adviezen, hun heldere antropologie en symbolische hermeneutiek - dat alles kan hier zelfs niet in het kort worden aangeduid. Een korte vergelijking moge hier volstaan. Als wij namelijk Efrem de Syriër vooral als dichter-theoloog kunnen beschouwen en Johannes van Apamea als denker-theoloog, die beiden putten uit een rijke spirituele ervaring en in hun werken ook thema's van mystieke

theologie opnemen, dan kunnen wij ook de Oost-Syrische auteurs enigszins met die begrippen kenschetsen. Isaak en Simeon waren geestelijk nauw met elkaar verwant en traden vooral op als spirituele gidsen: hun talrijke geschriften putten uit persoonlijk ervaring, zijn aanschouwelijk en toegankelijk, en hebben daardoor een eerder dichterlijk-initiërend karakter. Jozef daarentegen is een echte denker-theoloog die de driedelige antropologie van Johannes van Apamea systematisch uitwerkt in zijn grote *Brief over de drie fases van het spirituele leven*. Johannes tenslotte is de grote dichter-profeet van de Oost-Syrische mystiek, die in lyrische overwegingen en aansporingen en in spontane gebeden en lofprijzingen zijn mystieke beleving met anderen deelt.¹⁰

Symbolische theologie en symbolische antropologie

Zowel voor Efrem als Johannes is de mens een grensganger, een wezen dat leeft op de grens waar stof en geest, zichtbaar en onzichtbaar, tijd en eeuwigheid, Schepping en Schepper elkaar ontmoeten. Beide auteurs ontwikkelen parallelle vormen van theologie, die allebei gebaseerd zijn op de beeldrelatie tussen de Schepper en de mens.

¹ *Betoog* 17:7

² Het onderstaande herneemt deels wat ik geschreven heb in 'De verbeelde levensbeschouwing: Efrem de Syriër over Schepper en schepping', in *De Kovel. Monastiek tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland*, nr. 17, 4 (2011) 53-60; tevens *Dank aan het Verborgene Licht. De vroegchristelijke poëzie van Efrem de Syriër*, Bar Ebroyo Press : Lossier, 2012 (recensie in *De Kovel* nr. 23, 5 (2012) 106-107).

³ Uitleg van Genesis 2:7 in *Commentaar op Genesis* II.4.

⁴De vertaling van *ādām* met 'het rode-aarde-wezen' is enerzijds een uitdrukking van de etymologische echo van *ādamtā*, 'rode aarde', die Efrem erin hoort, en anderzijds van het niet-mannelijk karakter van het wezen dat met de term bedoeld wordt: net als *ḥayūta* ('de dieren'), *b'ira* ('het vee') en *paraḥta* ('de vogels') is ook *ādām* een zelfstandig naamwoord in het enkelvoud dat een meervoud aanduidt: het is een collectief dat 'de mensen' in het algemeen aanduidt – géén individuele mens en al helemaal geen mannelijke persoon. Dat verklaart ook waarom Genesis 1:26 met een meervoudsvorm eindigt en de gangbare vertaling 'God schiep de mens' in de eerste versheft kan worden misverstaan: "God schiep de mensen naar zijn beeld en gelijkenis; mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen." Conform joods-christelijke tradities uit Syrië en Mesopotamië

beschouwt Efrem *ādām* in Genesis 2 en 3 als de aanduiding van een aanvankelijk hermafroditisch wezen, dat slechts in tweede instantie gescheiden wordt in een archetypische man en vrouw. Pas vanaf Genesis 4:1 duidt *ādām* een mannelijke persoon aan: Adam, de man van Eva.

⁵ *Leerdicht over het Paradijs* 5:2,2-3

⁶ *Eerste Verhandeling voor Hypatius* § 2.

⁷ *Leerdicht over de Maagdelijkheid* 20:12,1-6. Zie hierover verder K. den Biesen, 'De Schepper en de dichter: Efrem de Syriër over goddelijke en mense-lijke creativiteit', in *De Kovel. Monastiek tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland*, nr. 35, 7 (2014) 22-31.

⁸ Uitleg van Genesis 1:26 in *Commentaar op Genesis* I.29.

⁹ Het onderstaande herneemt enkele passages uit een artikel dat ik schreef voor *Lucepedia - Digitale Theologische Encyclopedie* (zie <https://lucepedia.nl/dossier/johannes-van-apamea>). Zie verder Leo van Leijssen, 'De driedeling van het geestelijk leven bij Johannes van Apamea. Kritische kanttekeningen bij enige gangbare interpretaties', in *Journal of Eastern Christian Studies* 51 (1991) 213-240.

¹⁰ De pionier van de studie van de Oost-Syrische mystiek was de karmeliet Robert Beulay, zie vooral *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (L'Esprit et le Feu), Chevetogne, 1987. Zie verder 'Liefde en vrijmoedigheid', thema-dubbelnummer van *Heiliging* 58 (2008) met artikels van Joris Van Ael, André Louf, Benoît Standaert en Sabino Chialà over Isaak de Syriër, Simeon van Ṭaybūteh en Johannes van Dalyāṭa.

Terugblik

Myrthe Lübbers, MScR



De afgelopen maanden heb ik mij tijdens mijn stage bij de Katholieke Vereniging voor Oecumene mogen verdiepen in het thema menselijke waardigheid bekeken vanuit het oosters-orthodox christendom. Om over zo'n thema te kunnen nadenken en op te reflecteren, moet je eigenlijk ook over allerlei andere vragen nadenken. Wie is de mens, wie ben ik, wie is de ander of het andere, hoe staan we in relatie tot elkaar, waarom zijn wij als mensen waardig en hoe gaan we waardig om met deze waardigheid? Ik probeer bij deze vragen stil te staan en gebruik daarbij alle informatie die ik verkregen heb vanuit de lezingen, de interviews en de artikelen die de sprekers mij hebben toegestuurd. Aangezien ik mij in mijn studie Wereldreligies specialiseer in de interreligieuze dialoog, probeer ik ook een link te leggen naar andere levensbeschouwingen en maak ik daarom 'uitstapjes' naar het jodendom, het humanisme, het jaïnisme en het boeddhisme.

Wie is de mens?

Het zelf

Wie is de mens? Wie ben ik? Vaak brengen we onszelf onder in een bepaalde categorie en ontlene we onze identiteit aan 'iets'. Als er een voorstelrondje gedaan wordt horen we onszelf zeggen dat we een man of vrouw zijn of misschien noem je jezelf wel gender-neutraal, we vertellen onze leeftijd (of misschien liever niet 😊), we zeggen wat over ons beroep en spreken over waar we vandaan komen. We zien onszelf veelal als individuen: dit ben ik en dat ben jij en dat is niet hetzelfde. Een gevolg van zo'n zienswijze is dat we een beweging maken naar onszelf toe. We streven bepaalde doelen na die ten gunste zijn van onszelf. De ander kan daarbij in de weg staan, een bedreiging zijn of misschien dat die ander ons juist nog goed van pas kan komen. Op zo'n moment zien we de ander,

onzelf en elkaar niet meer als mensen, maar als objecten voor ons zelfbehoud. De Orthodoxe theoloog Ioannis Zizioulas noemt deze bestaanswijze met de bijbehorende beweging het *zelf*.

Maar hebben wij wel een harde definitie van wie we zijn? Ben ik wel die ene optelsom van kenmerken en ben jij dan die andere optelsom van kenmerken? Hebben wij een *zelf*? Klopt die gedachte en zijn wij echt zo verschillend en losstaand van elkaar? Zijn wij individuen? Om over deze vragen na te denken moeten we allereerst teruggaan naar wat we vanuit God enigszins weten over wie de mens is.

God en de mens

In de abrahamitische religies, waartoe de oosterse-orthodoxie behoort, vormt de mens de schakel tussen de Schepper en de schepping. God schiep de mens naar Zijn evenbeeld. De Orthodoxe theoloog Zizioulas leest het beeld van persoon-zijn van de mens af van de Drie-Ene God, waarbij de Drie-Eenheid inhoudt dat er een relatie is van drie personen die gemeenschap zijn en tegelijkertijd ten opzichte van elkaar de ander zijn. God als Vader is de Bron van al het zijn, is het Alomvattende en staat in relatie met al wat is. Hij openbaarde Zichzelf als *persoon* in Jezus die vrij is van alle drang tot zelfbehoud. Jezus belichaamt de menselijke waardigheid en het nieuwe menszijn. Op het moment verkeren wij als mensen echter nog in een biologische staat. Wij zijn grensgangers, zoals literatuurwetenschapper, filosoof en theoloog Kees den Biesen dat noemde toen hij sprak over Johannes van Apatamea. Onze ziel zit ingeklemd tussen een lichamelijke en een geestelijke realiteit, we leven op de grens van stof en geest.

Het *persoon-zijn*

Volgens Zizioulas hebben we menselijke waardigheid doordat we kunnen bestaan op de wijze zoals God bestaat, namelijk als *persoon*. Deze zijswijze is, net als de Drie-Eenheid, relationeel. Je bent iemand door wie je bent in relatie tot God en de rest van de schepping. Het is dus niet zo dat we een vaststaande of maakbare identiteit hebben, maar onze identiteit wordt gegeven door relaties. We zijn iemand door 'iemand', niet door 'iets'. We worden geroepen om te groeien in ons evenbeeld van God, waarbij God een model biedt voor deze relationele zijswijze. Dit is de enige bestaanswijze waarop de dood geen grip heeft.

Dat groeien in het evenbeeld van God wordt *theosis* genoemd, oftewel: de vergoddelijking van de mens. We worden dan *gelijkend aan* God, niet te verwarren met *gelijk aan* God. Uiteraard moeten we daarvoor God kennen, maar ook datgene waarin Hij weerspiegeld wordt, zoals andere mensen, de Kerk en de wereld, de schepping om ons heen en waar we zelf ook deel van uitmaken.

Wie is de ander of het andere?

De ander

Als we denken in termen van individuen zien we de ander als oppositie van het *zelf*. Als we echter denken in termen van *persoon*-zijn is de ander niet zo verschillend van ons. Jij en ik als mens zijn immers beiden het evenbeeld van God. Eenheid bevat tegelijkertijd ook de andersheid, zoals we volgens Zizioulas kunnen afleiden uit de Drie-Eenheid. Je zou jezelf daarom ook altijd in relatie tot de ander moeten zien. Ieder voor zich heeft een waarde, maar die waardigheid doet pas recht als we in gemeenschap zijn van liefde en vrijheid, want dat is wat God is: God is Liefde en Vrijheid. Het ene sluit het andere niet uit. Je geeft geen vrijheid op door de ander lief te hebben en je kunt ook liefhebben terwijl jullie beiden vrij zijn. In vrijheid zijn we verbonden. Het is een eenheid in diversiteit.

De manier waarop Zizioulas jou en mij als personen beschrijft doet mij denken aan Martin Bubers filosofisch werk *Ich und Du*. Daarin schrijft deze joodse godsdienstfilosoof over twee bestaanswijzen: Ich-Es (ik-het) en Ich-Du (ik-jij). Bij ik-het-relaties is er sprake van een monoloog. De ander wordt gezien als een object dat voorspelbaar en manipuleerbaar is. Ook zie je jezelf als een som van eigenschappen en handelingen en ben je in feite een eenzaam individu. Er wordt gedacht in termen van overeenkomsten en verschillen binnen een bepaalde ruimte en tijd. Je keert je daarbij van de ander af en keert terug naar jezelf. Een andere bestaanswijze wordt gekenmerkt door ik-jij-relaties waarbij sprake is van een dialoog. De ander kennen we als een entiteit zonder een bepaalde inkadering en gaat ruimte en tijd te boven. Deze bestaanswijze is dynamisch en levend. Zou er in ik-het-relaties sprake zijn van *zelven*, terwijl het in ik-jij-relaties gaat om *personen*?

Het andere

Jij, ik, andere mensen in onze kring en de mensen daarbuiten, jouw hond en kat, mijn salamander, de vissen in de zee en de vogels in de lucht, de zee en de lucht zelf, de bomen en de bloemen, een vallende ster... Naast het reflecteren op de andere persoon, kan men ook nadenken over het andere in bredere zin, de schepping als geheel. Ook in relatie tot de rest van de schepping is de mens relationeel. Het Syrisch christendom heeft daarbij veel inspirerende inzichten te bieden. Een grote heilige theoloog en dichter daarbij is Efrem de Syriër, eveneens vereerd als kerkleraar binnen de Rooms-Katholieke Kerk.

In de lezing van Kees den Biesen wordt veel ingegaan op het Syrisch christendom en Efrem de Syriër. Kees legt uit dat we de Schepper weerspiegeld zien in de schepping. In deze realiteit vol geheimen heeft Hij Zijn sporen nagelaten. De mens als schakel tussen Schepper en schepping heeft het vermogen om via de zichtbare kant van de wereld in contact te komen met een onzichtbare dimensie. Zo'n relatie is geen eenrichtingsverkeer. God gaat namelijk ook een relatie aan met de schepping. Hij als Schepper en Kunstenaar maakt contact met de realiteit, speelt met een zonsondergang, laat de bladeren verkleuren en doen meevoeren in de wind. In het eindige ontmoeten we het Oneindige. Het zijn begrensde beelden van een onbegrensde realiteit.

Zelf vind ik communicatie zo bijzonder. Taal en gezichtsuitdrukkingen zijn een en al symboliek. Je maakt daarmee duidelijk wat binnen in jou speelt. Onze stembanden zijn van vlees, het is stof dat vergaat. Toch kunnen we vanuit een bepaalde wil die we binnen in ons voelen onze stembanden aanspreken om zodoende geluiden te produceren. Die klanken vormen letters die zich aaneenrijgen tot woorden en uiteindelijk komen er hele zinnen en verhalen met een betekenis. Gedachtes uit het ene hoofd springen over naar het andere hoofd. Dat is toch een wonder! Wie bedenkt nou zoiets? 😊 En dan te bedenken dat dit eigenlijk iets 'kleins' is vergeleken met de rest van de immense schepping, alles wat nog diep onder de zee leeft, abstracte zaken als wiskundige formules die altijd uitkomen en de zoveel dingen die we nog niet weten over het heelal.

Ook de joodse godsdienstfilosoof Martin Buber benoemt dat de mens in feite met alles om zich heen een bepaalde dialoog kan aangaan. Uiteraard gaan we onderling in dialoog, maar ook met de natuur. Zo gaan we eveneens met een boom of een dier een bepaalde

relatie aan. We zien die boom of dat dier dan niet meer als een ding met attributen, maar meer als een geheel, als een bepaalde entiteit. Tot slot beschrijft Buber de geestelijke dialoog die hij soms noemt als de dialoog met de eeuwige Gij of God.

Theosis

In het oosters-orthodox christendom wordt gezegd: God is mens geworden opdat de mens God kan worden, niet in de vorm van versmelting of identificatie, maar als in het deelhebben aan Gods leven. Met de vergoddelijking van ons lichaam, dat op dat moment niet langer drager is van de dood, vinden we het eeuwig leven. Theosis (vergoddelijking) is het groeien in het evenbeeld van God en daarmee voluit *persoon* worden, maar hoe kunnen we meer gaan lijken op God als Hij ondoorgroendelijk is en we Hem daardoor moeilijk kunnen kennen?

Kijken naar Gods werken naar buiten toe

Ten eerste zouden we op indirecte wijze wat kunnen zeggen over God door te kijken naar Zijn werken naar buiten toe. God roept wat voor Hem de ander is in het leven, dat doet Hij in vrijheid en liefde. Hij zoekt gemeenschap met ons om te delen in Zijn eeuwig leven. Laten wij dan ook elkaar in vrijheid en liefde behandelen en samen een gemeenschap vormen, zou je kunnen zeggen.

Daarnaast zien we door de geschiedenis heen dat God zich laat aanroepen en Hij roept zelf mensen op. Ik vond het ook mooi en interessant wat de joodse filosoof en Reform rabbi Emil Fackenheim daarover zei: het kwaad vraagt niet om een verklaring, maar om een antwoord. We hoeven niet om God te roepen, maar op dat moment roept God naar ons. Kwaad is een mogelijkheid, goedheid ook. God staat tegenover het kwaad en niet erin, kiezen voor goedheid is daarom kiezen voor God en vice versa. Op dat moment tonen we onze weerspiegeling van God, "een stukje Jou-in-onszelf" zoals de joodse schrijfster Etty Hillesum dat noemde. Daar voegde ze aan toe: we moeten al helemaal niet God ter verantwoording roepen, Hij mag *ons* later ter verantwoording roepen.

Tot slot kunnen we opmaken dat andersheid deel uitmaakt van Gods manier van bestaan. Die manier is een Drie-Eenheid, dus als gemeenschap, als liefdesrelatie met de ander en tegelijkertijd als één. Dat is eigenlijk één groot mysterie. De Vader wordt bijvoorbeeld

nooit de Zoon, maar beiden zijn nauw verweven en onvervangbaar. Wij als reflectie van God zijn als mens daardoor ook moeilijk te doorgronden en een mysterie. Wat we wel kunnen zeggen is dat ook onze identiteit bepaald wordt door onze onderlinge relaties in plaats van door 'iets' (gender, nationaliteit, beroep) zoals in dat laatste het geval is bij het *zelf*. Een *persoon* daarentegen heeft dus een eigen identiteit, maar wel in gemeenschap en met een liefdesbeweging (in liefde bewogen) naar de ander toe. Dat wat iemand doet in zijn of haar relatie met de ander zegt iets over die persoon, net als dat Gods handelen naar buiten toe iets over Hem zegt.

Meer over het relationele: liefdevol in relatie gaan

In mijn gesprek met zuster Hildegard Koetsveld stelde ik haar de vraag hoe wij God kunnen leren kennen en haar eerste reactie was eigenlijk zo ontzettend logisch dat ik mij paradoxaal genoeg verbaasde over hoe eenvoudig zo iets complex eigenlijk is. Net als bij wie dan ook leer je diegene kennen door in relatie te treden, datzelfde geldt dus ook voor God: door onze relatie met God leren we Hem kennen.

Zizioulas leest ons *persoon*-zijn af van God, maar als wij mensen reflecties zijn van God kunnen we God ook aflezen door naar de ander te kijken. Daar had ik eigenlijk nooit zo bij stilgestaan. Toen iemand mij laatst onverwacht te hulp schoot op het treinstation en ik verbaasd achterom keek in diens vriendelijke gezicht werd ik mij ineens bewust: ik zie nu een stukje van hoe God is. Dat vond ik heel bijzonder. Ik moet dan ook denken aan het liedje *What if God was one of us?* van Joan Osborne: "Just a Stranger on the bus, trying to make His way home..."

Die meneer op het station deed iets waar hij zelf niks aan had, maar toch deed hij dat voor mij als de ander. Hij handelde dus in vrijheid en liefde en maakte een liefdesbeweging richting zijn medemens. Het was eigenlijk zo'n simpel en klein gebaar - ik probeerde mijn fiets de trap af te tillen en ineens voelde ik dat die wel heel licht werd -, maar tegelijkertijd is het heel bijzonder dat zo iets groots zich in zo iets kleins openbaart. "In het eindige kom ik het Oneindige tegen," zoals Kees zei. Als ik terugdenk aan dat moment op het station en luister naar het liedje *What if God was one of us?* denk ik: als in de ander God weerspiegeld is, zoals een vreemde bij de bus (in mijn geval de trein), dan zou ik toch met net zo'n grote eerbied en liefde met diegene moeten omgaan als wanneer ik God ontmoet.

Zelfontlediging door het richten op de ander

Nu was het zo dat ik mijn fiets mee terug nam vanuit Nijmegen naar mijn huis in Almelo omdat iemand mijn zadel gestolen had (en mijn vader dat kan repareren ☺). In een dief vind ik het moeilijk om God te herkennen. Zo'n iemand zou ik bestempelen als 'slecht' en zou ik liever uit de weg gaan. Dat is misschien wat zwart-wit gedacht, maar het beschermt mij wel tegen pijn die de ander mij kan aandoen. Als ik een 'eng' iemand zie zet ik mijn fiets liever ergens anders neer. Hoe kunnen we liefdevol zijn als we iemand als bedreiging zien of als we zelfs echt een enorme hekel hebben aan iemand?

Die vraag stelde ik ook aan zuster Hildegard en toen kwamen we uit op de weg van de zelfontlediging (kenosis). De beweging richting het *zelf*, onze *zelfzucht*, wordt in zo'n geval omgebogen naar een beweging richting *de ander* of *het andere*. In deze liefde sterft het *zelf* en komt er een ruimte vrij waarin de ander onvoorwaardelijk kan binnenkomen. Volgens Zizioulas is dit de ware betekenis van christelijke ascese. Het heeft niet een eigen spirituele ontwikkeling tot doel, maar het doel is om *jezelf* op te geven voor *de ander*. Deze manier van leven brengt je naar het kruis en is nogal pijnlijk. Iets in ons, waarvan we menen dat het onze identiteit is en waaraan we ons zo graag vastklampen, brokkelt af. Daarnaast: stel je voor dat je al je eten zou afstaan aan een ander, dan lijdt je zelf honger. Ook ontwikkelen we een bepaalde gevoeligheid tegen het kwaad en we lijden met heel de schepping mee. Dat is de ene kant van het Paasverhaal, maar de andere kant is de vreugde en het opvangen van een glimp van het toekomstig Koninkrijk.

Ook in de lezing van theologe Heleen Zorgdrager over drie vrouwelijke Orthodoxe theologen zien we terug dat het bij ascese vooral gaat om het naar buiten treden. Onze eigen aardse wereld wordt dan een klooster en is de plek waar Gods liefde geïncarneerd wil worden. In plaats van terugtrekking in de woestijn focust een asceet zich in dat geval op de woestijn van menselijke harten. Het uitgangspunt daarbij is het dubbelgebed van de liefde. Hoe kunnen we God liefhebben als we onze naasten niet liefhebben en hoe kunnen we onze naasten liefhebben als we God niet liefhebben? Maria Skobtsova benadert naastenliefde als moederliefde: onvoorwaardelijk, tot op het bot jezelf opofferen voor de ander met een niet-bezittende houding die vrijheid schenkt. Na de dood van haar driejarige dochtertje ervaart Maria Skobtsova een universeel omvattend moederschap en wil ze er

zijn voor eenieder die bescherming nodig heeft. We kunnen net als Jezus ons kruisje dragen, maar we kunnen ook de weg van Maria volgen. Een weg van compassie en actief meelijden met de pijn van de ander. Door de last te dragen van anderen wordt op zo'n moment Christus als het ware in je geboren.

Ik vond het ook mooi hoe Bikram Lalbahadoersing, voorzitter van de initiatiefgroep *In Vrijheid Verbonden*, sprak over moedig zijn maar zonder naïviteit. Zie daarvoor ook het interview met hem op oecumene.nl naar aanleiding van de verschenen bundel *Menselijke Waardigheid en Mensenrechten in Nederland*. Investeren in contact met mensen (en misschien in bredere zin: in onderlinge verbondenheid) geeft geen garantie dat het lukt. Mensen kunnen elkaar echt pijn doen, dat zal eenieder van ons wel eens ervaren hebben. Dat betekent echter niet dat we ons volledig moeten afschermen voor wie dan ook, zoals Simon en Garfunkel bezingen in het lied *I am a rock*. Inderdaad, "If I never loved, I never would have cried", maar dan doe je jezelf en anderen ontzettend tekort. Je mist dan het mooie en verdiepende contact met medemensen. Het kan eng zijn, maar door je open te stellen vergroot je wel de kans dat je die ervaring tegenkomt. Dat geldt voor jezelf, maar we zouden elkaar daar ook in kunnen helpen door de ander liefdevol te benaderen en door ruimte te geven zodat diegene de kans krijgt om zich open te stellen. Zoals zuster Hildegard Koetsveld mij vertelde: de liefde van de ander helpt jou om zelf ook lief te hebben.

Zelfontlediging door gehechtheid aan passies los te laten

Bij zelfontlediging staat de beweging richting de ander voorop, maar hoe maak je ruimte voor die ander als je nog vol zit met *jezelf*? Je zou dan misschien denken dat het logisch is om eerst maar eens bij jezelf te beginnen. Van zuster Hildegard Koetsveld had ik echter begrepen dat dat niet het geval is: je begint bij de ander. Dus door het maar gewoon te doen, die beweging maken richting de ander, zal het *zelf* sterven. Nu ik hierover schrijf denk ik dat ik misschien een tegenstelling zag die er eigenlijk niet is: door je te richten op de ander werk je aan *jezelf* en als je bezig bent met het *zelf* te doen laten sterven betekent dat automatisch dat je je op de ander richt. Immers, wanneer we *persoon* zijn is verschil niet meer scheidend, gemeenschap en jezelf zijn wordt dan één.

Ik denk dat Kees den Biesen interessante perspectieven heeft aangeboden in hoe dat proces van ontleding werkt toen hij vertelde over Johannes van Apamea, een spiritueel auteur binnen de Syrische traditie. Volgens Johannes van Apamea groeit de mens in stadia bij het verwerkelijken van zijn of haar oneindig potentieel. Die stadia zijn het lichamelijke, het psychische en het geestelijke, maar net als bij zovele zaken in het oosters christendom zijn deze drie niet los te zien van elkaar. In feite zit onze ziel ingeklemd tussen een lichamelijke en een geestelijke realiteit. Door onze 'passies' te overwinnen groeien we meer en meer. Dat kunnen zowel goede als slechte passies zijn, want beide binden ons aan ons lichaam en belemmeren de eenwording met de geest. Op lichamenlijk niveau hechten we ons vast door seksuele drang, honger en pijn. Op psychisch niveau gaan er allerlei gedachten, beelden, verlangens en emoties door ons heen die ons overrompelen en waarover we maar niet de baas lijken te zijn. Wanneer echter het lichaam in balans wordt gebracht schept dat ook ruimte om psychisch te groeien - en andersom -, waardoor je geestelijk helderder wordt.

Bij het nadenken over de stadia moest ik denken aan de zogenaamde Piramide van Maslow die bekend is binnen de humanistische psychologie (hoewel Abraham Maslow afkomstig was van joodse ouders). Ook hier worden verschillende stadia onderscheiden die leiden naar zelfactualisatie en zelftranscendentie, waarin je uiteindelijk een potentieel bereikt waarbij je jezelf overstijgt. Daarentegen is hier de gedachte dat aan bepaalde behoeften juist voldaan moet worden om verder te kunnen groeien, in plaats van dat we ze moeten overwinnen. Onze honger en pijn moeten vooral gestild worden. Ook hebben we waardering en erkenning nodig, waar Johannes van Apamea juist waarschuwt voor ijdelheid. Volgens Johannes van Apamea is ijdelheid iets wat uitgeroeid moet worden, want met diepe nederigheid bereiken we de zuiverheid van onze ziel en worden we vrij van alles. Spreekt het ene het andere tegen of wordt misschien hetzelfde bedoeld, bijvoorbeeld dat het eerst lichamenlijk en psychisch goed met je moet gaan om dat juist uiteindelijk los te kunnen laten? Daar ben ik nog niet helemaal over uit. Wat zou Zizioulas zeggen? Eerst de ander en het andere, dus niet per se eerst jezelf? Dus stel dat ik op de grond lig te vergaan van de honger en naast mij ligt ook iemand te creperen en er komt uit het niets een broodje aan vliegen, dan geef ik dat broodje dus aan de ander. Maar wat als ik daar alleen lig, maakt het dan nog uit of ik als een bezetene achter dat broodje aan

kruip of dat ik er vrede mee heb en mijn verlangen loslaat? Nou ja, je kunt ook heel vredig dat broodje gaan opeten als het daar toch is, maar het gaat mij er even om of het 'beter' zou zijn om een verlangen te stillen of om juist los te laten. Wat denk jij als lezer van dit alles?

Tijdens mijn studie Wereldreligies heb ik ook veel over niet-christelijke oosterse levensbeschouwingen geleerd, zoals het boeddhisme, hindoeïsme en jainisme. Ook bij deze herken ik de idee van jezelf bevrijden van gehechtheid. Misschien heb je wel eens gehoord van sadhoes of zelfs gezien hoe zij zonder enige gehechtheid aan iets over straat gaan, zonder huis, zonder eten en soms zelfs naakt. Binnen het jainisme is de idee van gehechtheid zeer nauwkeurig uitgewerkt. Het religieuze streefdoel van de jains is om de ziel te bevrijden uit de cyclus van dood en wedergeboorte die in stand wordt gehouden door (zowel goede als slechte) karma. De perfecte staat van de ziel kenmerkt zich door een oneindige kracht, kennis, intuïtie en zaligheid. Maar onze ziel raakt op aarde verstrikt in materie, waardoor het zijn transcendente eigenschappen verliest. Wanneer we ons laten sturen door passies gaat materie zich hechten aan de ziel. Deze karmische materie plakt als het ware aan je ziel, al is dat niet met het blote oog te zien. We moeten dus van deze gehechtheid af en ons karma zuiveren. Dat doet me ergens wel een beetje denken aan het vagevuur dat we kennen binnen het katholicisme waarin zielen die in vriendschap met God gestorven waren, maar zonder volledig zuiver te zijn, gereinigd worden.

Ook in het boeddhisme komt de idee van gehechtheid loslaten sterk naar voren om zo doende de boeddhanatuur te verwezenlijken. De eerste van de vier edele waarheden vertelt ons dat het leven lijden is. Dat lijden komt voort uit begeerte, zo leren we bij de tweede edele waarheid. We krijgen niet wat we willen en waar we niet om vragen krijgen we wel, met andere woorden: er kan nooit helemaal voldaan worden aan onze begeerte. Waar de abrahamitische religies zeggen dat je met het overlijden *over het lijden* heen bent, dus dat de dood het einde betekent van het lijden, schudt de boeddhist het hoofd. Nee, zegt hij of zij, de dood is enkel een voortzetting in een andere levensvorm. Alles in de wereld is namelijk opgebouwd uit vijf vormende elementen: materie, gewaarwording, waarneming, mentale formaties en bewustzijn. Het *zelf* (ātman) bestaat uit een samenstelling zonder enige eeuwigheidswaarde. Het is een illusie dat we een diepere *zelf* hebben, want alles is met alles verbonden. Als je dit in je vorig leven niet begrepen hebt, heb je in

die onwetendheid gehandeld en daardoor een karma opgebouwd. Als dat karma niet 'opgelost' is voordat je sterft heeft dat een nieuwe geboorte tot gevolg. Bewustzijn ontstaat en bijgevolg daarvan een psycho-fysisch complex (de vijf elementen plus lichaam en geest). Je vermogens worden actief en komen in contact met objecten. Die gewaarwording geeft prikkels die je ervaart als aangenaam, onaangenaam of neutraal, wat weer leidt tot handelen, wat leidt tot karma en zodoende weer tot een nieuwe geboorte na de dood. Maar, zo vertelt de derde edele waarheid, er is ontsnapping mogelijk. Door het proces van onafhankelijke veroorzaking te doorbreken bereik je een toestand waarin hunkering ophoudt en er geen lijden meer is: het nirvanā. In het hoogste nirvanā, het parinirvanā, vindt vervolgens geen wedergeboorte meer plaats. Je moet dan wel inzicht hebben in de ware werkelijkheid (de vier edele waarheden en dat je geen *zelf* hebt), waardoor de hunkering dooft, je handelingen niet meer leiden tot karma en er na het overlijden geen vorming ontstaat van nieuwe combinaties van die vijf elementen. De vierde en tevens laatste edele waarheid spreekt over een achtvoudig pad richting het nirvanā oftewel de uitdoving. Dat pad is een middenweg tussen extreem ascetisme en een leven gewijd aan plezier.

Misschien nog interessant om op te merken is dat Indische religies niet strikt uit elkaar te trekken zijn, zoals we in het westen gewend zijn te doen met ons denken in dualiteiten. Deze levensbeschouwingen zien zichzelf echter niet als losstaand van de ander. Meen ik hier een verschil te zien tussen oosterse en westerse levensbeschouwingen? En waarom denk ik nu eigenlijk direct weer in termen van verschillen?

Wanneer het (even) niet lukt: zonde

Van alles houdt ons tegen in onze vergoddelijking: de ogen gesloten houden voor Gods werken naar buiten toe, *zelfzucht*, een hart van steen hebben door welke oorzaak dan ook, allerlei gehechtheden... Ik vond het interessant hoe historicus en religiewetenschapper Alfons Brüning verwoordde hoe in het oosters-orthodox christendom naar zonde wordt gekeken. Er wordt meer teruggedaan naar de oorsprong van het woord: afzonderlijk. De mens verliest het contact met God als een uitdrogende tak aan een boom waardoor de verbinding beschadigd raakt. Dat zou je misschien het proces kunnen noemen en Zizioulas beschrijft zonde inhoudelijk als het aanwenden van onze vrijheid ten koste van de ander en ten bate van ons zelfbehoud. Alfons vertelde me dat in het westers christendom daar-entegen meer juridisch gekeken wordt naar de zonde. Je hebt iets fout gedaan en daarop

volgt een straf. Tot slot had ik voor mijn studie Wereldreligies een boek gelezen van Peter Baekelmans, een Belgische rooms-katholieke missionaris die de dialoog aangaat met voornamelijk het Shingon esoterisch boeddhisme. In zijn boek *Shingon Mysticism* geeft hij een schema van vier soorten lijden die hij op zijn beurt weer geleerd had van zijn joodse meester Henri van Praag. De zonde wordt daarbij gezien als een vorm van lijden dat voortkomt uit je bewuste daden en waar je verantwoordelijk voor bent. Ben je verantwoordelijk, maar onbewust van die onheilzame daden, dan wordt dit lijden karma genoemd. Ben je bewust, maar niet verantwoordelijk dan draag je het kruis. Tot slot wordt er van een tragedie gesproken wanneer je lijdt vanwege onbewuste daden zonder dat je er verantwoordelijk voor bent. Blijkbaar kunnen lijden en zonde op verschillende manieren geïnterpreteerd worden.

Mensenrechten

De mens en zijn of haar relatie met de ander of het andere... Hoe gaan we met elkaar om? Hoe kunnen we voorwaarden scheppen om onze potentie als persoon te verwezenlijken? Zo bezien kun je wel stellen dat menselijke waardigheid en mensenrechten nauw met elkaar verbonden zijn. Als mens zijn we waardig en hebben we in feite recht op rechten, opdat we waardig beschermd worden en opdat er voorwaarden zijn die ons helpen tot onze volste bloei te komen. Wat mensenrechten betreft kunnen we ons van alles afvragen. Zijn mensenrechten universeel geldig? Hoe zouden mensenrechten tot stand moeten komen? Mag ik mij bemoeien met de ander? Hoe kunnen diverse levensbeschouwingen bijdragen aan het debat rondom mensenrechten? Dat zijn uiteraard ingewikkelde vragen waar je niet zo even een nachtje over slaapt en de dag erna prompt een antwoord op weet. Zonder conclusies te trekken wil ik proberen mijn gedachten hierover te uiten aan de hand van wat ik de afgelopen maanden geleerd heb.

Allereerst lijkt het zo te zijn dat vrijwel iedereen op de wereld het er wel mee eens is dat een mens bepaalde rechten heeft, maar wordt er verschillend gedacht over de inhoud daarvan en hoe die rechten tot stand moeten komen. Een kritische vraag is of bepaalde mensenrechten uitgaan van de mens als *persoon* of als een *zelf*. Wanneer bepaalde mensenrechten uitgaan van de mens als individu met individuele rechten gaat het relationele aspect verloren en kan de vrijheid van de één in botsing komen met het belang van de

ander. In dat geval zouden sommigen die specifieke mensenrechten niet bestempelen als universeel. Daarnaast wordt in enige landen de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens gezien als een politiek instrument van westerse landen die niet-westerse landen in de tang willen houden. Er wordt voorkeur gegeven aan niet-westerse equivalenten. Al met al lijkt de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens niet overal even universeel gevonden als de naam doet vermoeden en wordt er met name getwist over de totstandkoming van mensenrechten.

Vaak wordt gezegd dat er meer draagvlak is wanneer datgene van beneden uit tot stand komt dan wanneer het van bovenaf wordt opgelegd. In dat geval zou het logisch zijn om kleinschalig en lokaal de dialoog aan te gaan. Vanuit een veilige positie kan datgene vervolgens doorrollen. Persoonlijk ben ik altijd een voorstander van dialoog en echt luisteren naar elkaar, maar ik vraag me af of die egalitaire redentatie niet heel typisch voor Nederland is - en daardoor minder universeel werkzaam dan het lijkt. De (Nederlandse) cultuur interacteert met ons taalgebruik en met onze levensbeschouwelijke voorstellingen en praktijken. Vlamingen zeggen bijvoorbeeld in hun Weesgegroetje "gezegend zijt gij *boven* alle vrouwen", terwijl een Nederlander bidt "gij zijt de gezegende *onder* de vrouwen."

Daar kwam ik recentelijk achter en dat vond ik zo verwonderlijk. Nederlanders zijn in het algemeen niet zo van de hiërarchie, terwijl Vlamingen zich soms verbazen over die eeuwige discussies van Nederlanders die allemaal maar wat graag hun mening uiten terwijl de één er toch meer van afweet dan de ander, waarom zou diegene dan ook niet de knoop doorhakken? Zou er geen draagvlak gecreëerd kunnen worden wanneer van bovenaf op respectvolle en onderbouwde wijze iets wordt beslist? Of misschien een combinatie van beneden uit en van bovenaf, een leider die geeft om wat er leeft onder de mensen, waar wederzijdse vertrouwen is en respect? Ik wil geen goed of fout of beter of slechter zeggen, maar het is interessant om wat te spelen met voor- en tegenargumenten en om zoiets af te vragen.

Een andere interessante vraag is: mogen wij ons bemoeien met de ander? Ik vind dat zelf altijd wel lastig. Soms kijk ik vreemd op van hoe bepaalde zaken functioneren binnen een andere cultuur. Dan heb ik het nog niet eens over een ander land, maar ik merk bijvoorbeeld dat het er in Nijmegen anders aan toegaat dan in Almelo. Het is niet goed of slecht,

maar anders. Ik denk dat je wel kunt stellen dat een bepaald iets voor jou als persoon prettig of onprettig voelt binnen een bepaalde context. Een cactus gedijt minder goed in een tropisch regenwoud, maar er is niks mis met die cactus en ook niet met het regenwoud. Wat zou je vervolgens kunnen zeggen over mensenrechten? Past een bepaalde totstandkoming daarvan en een bepaalde inhoud goed bij het ene land en minder goed bij een ander land? Kunnen wij uitspraken doen over wat andere landen doen? Moeten we ons vooral bemoeien met de balk in ons eigen oog? Dat zijn ingewikkelde vragen, maar ik denk dat het wel altijd goed is om met elkaar in dialoog te gaan. Oprecht de ander proberen te begrijpen en durven vragen: waarom doe jij dit zo? Zou je het dan ook oneens met elkaar mogen zijn zonder dat dat een probleem is? Wat als ik dat geen probleem vind, maar de ander wel? De ander wil dat ik hetzelfde denk? En ben ik dan wel zo tolerant als ik vind dat de ander dan ook maar tolerant moet zijn? Of wat als ik wil dat de ander ook denkt dat de doodstraf afgeschaft zou moeten worden? Welke zaken zijn er waar we het écht wereldwijd over eens zouden moeten worden?

Je komt dan terecht bij fundamentele levensvragen over leven en dood, honger en armoede, goed en kwaad. Allerlei religieuze groeperingen hebben doorheen de vele en vele eeuwen hier diep over nagedacht en antwoorden op geformuleerd. Het zou daarom meer dan logisch zijn om je te verdiepen in die rijkdom dan dat je zelf even een poosje daarover uit het niets gaat zitten nadenken, lijkt mij. Door te spreken en te laten spreken kunnen we tot inzichten komen, kunnen mensen bijdragen en kunnen we elkaar beter begrijpen. Dat geldt voor religieuze groeperingen onderling, maar ook in interactie met seculiere levensbeschouwingen zoals het atheïsme en agnosticisme. De vraag die bij mij blijft hangen is nog steeds: maar wat als we het niet eens zijn? Dat gaat dan niet zomaar om een mening, maar om de diepste kern en het wezenlijke in het leven. Hoe gaan we daarmee om? Op het moment lijkt verschil nog altijd scheidend...

Conclusie

Wanneer ik alles tezamen in ogenschouw neem zou ik wellicht kunnen concluderen dat in het oosters-orthodox christendom de mens waardig is om vele redenen, waarvan sommige gelijken op het westers christendom (en zelfs andere levensbeschouwingen) en sommige niet of in mindere mate. Net als in het westers christendom wordt in het oosters

christendom de mens als waardig gezien, omdat de mens het evenbeeld is van God. Dit impliceert ook naastenliefde: als mijn medemens een reflectie is van God is het logisch dat ik diegene met even zo'n grote eerbied behandel, ook omdat ik zelf een evenbeeld ben van God en Hij dat ook doet. Uniek echter is dat in meerdere mate dat evenbeeld van God wordt uitgedrukt in het *persoon*-zijn van de mens en de nadruk op het relationele. Het gaat dus zowel om wie we als mens ontologisch zijn, maar ook om onze positie. Meer dan in het westers christendom is er de notie dat alles met alles verbonden is. Vooral in het Syrisch christendom wordt deze verbondenheid symbolisch benaderd. De Schepper reflecteert zich in de schepping en het is heel bijzonder dat wij als mens een schakel daartussen mogen zijn en via het zichtbare in contact kunnen komen met het onzichtbare. Op die manier gaan we een dialoog aan met alles wat wij 'de ander' of 'het andere' noemen, maar wat niet per se heel anders is dan wie wijzelf zijn. Ook God gaat met ons een gesprek aan, wat de notie van onze menselijke waardigheid bekrachtigt. Hij doet dit met zo'n grote liefde en met zoveel vrijheid dat je niet anders kunt concluderen dan dat wij als mensen waardig zijn voor Hem. We zijn zo klein, maar toch zijn we zo bijzonder en heeft ieder mens een complexiteit die ons volledig te boven gaat. Je ziet dat wij menselijke waardigheid hebben, omdat God zich door ons laat aanroepen en Hij zelf ook mensen oproept. Daar zullen mensen vanuit vele levensbeschouwingen het over eens zijn. Daarnaast is het concept van vergoddelijking uniek voor het oosters christendom in vergelijking met het westers christendom. Onze menselijke waardigheid is in het oosters christendom niet alleen iets wat we überhaupt al 'hebben' of wat we 'zijn', maar is ook iets waarin we kunnen groeien. Door God te leren kennen en volgens Hem te leven lijken we steeds meer en meer op onze Vader en komen we tot bloei. We tonen onze weerspiegeling van God wanneer we kiezen voor het Goede en een liefdesbeweging maken naar de ander toe. We groeien wanneer we gaan voor zelfontlediging waarbij we ons wegcijferen voor de ander en onze gehechtheid aan passies overwinnen. Dat wij als mensen waardigheid hebben en waardig zijn impliceert dat we recht hebben op rechten. Dit zou een respectvolle omgang met elkaar moeten waarborgen en kan kansen scheppen om te vergoddelijken. Ook zou het zonde en lijden kunnen voorkomen. Soms wordt het als 'lastig' gezien dat er zoveel levensbeschouwingen zijn die andere input geven aan het debat over mensenrechten. Anderzijds zou je na het lezen van deze uitgave kunnen zeggen dat religies, waaronder de oosters-orthodoxe, ontzettend veel rijkdom bieden als het gaat om

het thema menselijke waardigheid. Ook hebben we gezien dat er mogelijke meerdere verbandingen te leggen zijn naar diverse levensbeschouwingen, zoals het jodendom, het humanisme, het jainisme en het boeddhisme. Mijn conclusie is daarom ook: alles lijkt inderdaad met alles verbonden te zijn. De wereld schittert als Gods diamant met vele weerspiegelingen, in die diversiteit zijn we in liefde en vrijheid verbonden.

Dankwoord

Allereerst wil ik Geert van Dartel, directeur en secretaris van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, heel hartelijk bedanken voor zijn begeleiding bij mijn stage. Ik heb Geert leren kennen als een hele vriendelijke man die oprecht in je geïnteresseerd is en met wie je leuk kunt praten en goed kunt sparren. Zeer dankbaar ben ik ook voor zijn flexibiliteit en voor de vele kansen en tips die hij mij geboden heeft. Daarnaast ben ik dankbaar voor de sprekers van de lezingen. Ik wil hen en Bikram Lalbahadoersing bedanken voor de tijd die zij wilden vrijmaken voor een interview. Ook hebben zij mij interessante perspectieven geboden. Tijdens mijn studies Pedagogische Wetenschappen en Gedragswetenschappen heb ik reeds veel geleerd over (de wetmatigheden van) 'de mens'. Allerlei theorieën heb ik de hand mogen schudden: klassieke en operante conditionering, gehechtheidstheorie, constructivisme, sociaal-cognitieve leertheorie, et cetera. Ook onderzochten we het verschil tussen die ene categorie mensen en de andere categorie mensen, bijvoorbeeld mannen versus vrouwen, extraverten versus introverten, dyslectici versus niet-dyslectici. Ook leerden we dat we cliënten vooral moeten vertellen om zichzelf voorop te plaatsen en dat zij zich niet zo moeten wegcijferen voor de ander als ze er toch niets voor terugkrijgen. Na mijn stage ben ik hier anders naar gaan kijken.

Personalia

Prof. dr. Alfons Brüning is wetenschappelijk medewerker bij het Instituut voor Oosters Christendom (te Nijmegen) en bijzonder hoogleraar "Orthodoxie, mensenrechten, vredesopbouw" aan de Protestantse Theologische Universiteit (te Amsterdam). Hij is historicus en religiewetenschapper met een focus op Orthodox Christendom van de Byzantijnse traditie, vertegenwoordigd in Oost-Europa, waaronder Rusland, Oekraïne, Roemenië, Balkan en Griekenland. Zijn onderzoek heeft als zwaartepunten: kerk en religie in de vroegmoderne tijd; Rusland en Oekraïne tijdens en na het Communisme; moderne ontwikkelingen van een Orthodoxe sociale leer, bijvoorbeeld met betrekking tot mensenrechten, kerk en staat, oorlog en vrede. Het interview met Alfons Brüning leest u hier: [Theosis: imago dei als potentie \(oecumene.nl\)](#)



Dr. Kees den Biesen (1959) is literatuurwetenschapper, filosoof en theoloog. Gespecialiseerd in vroegchristelijke literatuur, fenomenologische architectuurtheorie en symbolische theologie, is hij vooral geboeid door de wisselwerking tussen kunst, intellect en levensbeschouwing. Hij heeft veel gepubliceerd over de literaire, intellectuele en religieuze dimensies van poëzie bij de vierde-eeuwse dichter-theoloog Efreem de Syriër en bestudeert vanuit dit opzicht ook de werken van Dante Alighieri. Hij heeft veel ervaring met het ontsluiten van poëtische en literaire teksten voor hedendaagse lezers en leidde in Nederland verschillende Dante-leesgroepen. Hij leeft tegenwoordig in Umbrië en bereidt samen met uitgeverij Vuurbaak een tweetalige uitgave van Dante's volledige werken voor. Het interview met Kees den Biesen leest u hier: [Geborgen in de kunst van God \(Syrische traditie\) \(oecumene.nl\)](#)



Zr. Hildegard Koetsveld (geboren in 1955) is benedictines van de Onze Lieve Vrouwe Abdij in Oosterhout. Ze studeerde theologie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam en aan de Yale Divinity School in de Verenigde Staten. Voor de overgang naar de Katholieke Kerk was ze 8 jaar predikante bij de Gereformeerde Kerk. Zij vertaalde van metropoliet Ioannis Zizioulas, *Communion and Otherness*, 2006. Het interview met zr. Hildegard Koetsveld leest u hier: [In eenheid en verscheidenheid waardig persoon-zijn volgens Zizioulas \(oecumene.nl\)](https://oecumene.nl)



Drs. Myrthe Lübbers (1996) is stagiaire bij de Katholieke Vereniging voor Oecumene. In het kader van haar stage heeft ze de lezingen bijgewoond, de sprekers geïnterviewd, een recensie geschreven en is ze auteur en eindredacteur van deze Perspectief-uitgave. Na haar bachelor in de Pedagogische Wetenschappen (Universiteit Utrecht) heeft ze de research master in Behavioural Science (Radboud Universiteit) voltooid en is ze een tweede master gestart in de Wereldreligies (KU Leuven) die ze momenteel aan het afronden is. Ze specialiseert zich daarbij in de interreligieuze dialoog. Deze studie volgt zij als werkstudent naast haar baan als docent aan de Radboud Universiteit en junior onderzoeker aan de Universiteit van Twente.



Prof. dr. Heleen Zorgdrager is theologe en doceert systematische theologie en genderstudies aan de Protestantse Theologische Universiteit in Amsterdam. Haar cursussen bij PThU gaan over 'Christus, Gender, Cultuur'; 'Missiologie en interculturele theologie'; 'Ministerie en Missie'; 'Eschatologie: Hoop in de context van secularisatie' en 'Theologie van seksualiteit, huwelijk en gezin'. Daarnaast is ze gasthoogleraar aan het Instituut voor Oecumenische Studies van de Oekraïense Katholieke Universiteit in Lviv, waar ze voornamelijk lesgeeft over oecumenische theologie.



Colofon

Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene. ISSN 2588-9354



Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- Reflectie** Perspectief biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Ze biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- Ruimte** Perspectief wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Het beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- Jongeren** Perspectief biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt viermaal per jaar, en is gratis als digitaal tijdschrift te bekijken op de website van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, of als PDF te downloaden. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



- Nieuwsbrief** Indien u op de hoogte gehouden wilt worden van de activiteiten van Perspectief kunt u zich voor de nieuwsbrief [hier aanmelden](#).
- Steunen** U kunt ons steunen door lid of donateur van onze vereniging te worden, of door een eenmalige bijdrage, zie hiervoor onze [website](#). De Katholieke Vereniging voor Oecumene is ANBI goedgekeurd.
- Redactie** drs. Geert van Dartel, prof. dr. Fred van Iersel, dr. Karim Schelkens, prof. dr. Peter-Ben Smit, drs. Leo van Leijsen, drs. Fokke Wouda, perspectief@oecumene.nl.

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief wordt uitgegeven door de
Katholieke Vereniging voor Oecumene
www.oecumene.nl

