



Menselijke vrijheid en het Christelijk geloof

Author:

Jasper Doomen^{1,2}

Affiliations:

¹Department of Jurisprudence and Department of Philosophy of Law, University of Leiden, The Netherlands

²Department of New Testament Studies, University of Pretoria, South Africa

Note:

Jasper Doomen (MA, JD) is participating as research associate in the project 'Biblical Theology and Hermeneutics', directed by Prof. Dr Andries G. van Aarde, honorary professor at the Faculty of Theology of the University of Pretoria, South Africa.

Correspondence to:

Jasper Doomen

Email:

jasperdoomen@yahoo.com

Postal address:

J. Perkstraat 4 A, 2321 VH Leiden, The Netherlands

Dates:

Received: 09 May 2011

Accepted: 02 Jan. 2012

Published: 16 May 2012

How to cite this article:

Doomen, J., 2012, 'Menselijke vrijheid en het Christelijk geloof', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1081, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1081>

© 2012. The Authors.
Licensee: AOSIS
OpenJournals. This work
is licensed under the
Creative Commons
Attribution License.

Human freedom and the Christian faith. In this article, it is examined whether there is room for human freedom in a Christian perspective. Augustine's and Luther's views are illuminating in order to clarify this matter. The way they deal with the idea of predestination is an important issue. According to Augustine, man is, to a certain degree, able to grasp the way in which God governs man; this idea is not present in Luther's thoughts. Their notions of 'freedom' differ considerably as well; here, too, Augustine has more confidence in human reason than Luther does. However, it is difficult for both Luther and Augustine to defend a notion of human freedom and at the same time maintain God's foreknowledge. Still, even irrespective of that, human freedom is something which cannot easily be demonstrated. For both Christians and non-believers, the issue of human freedom remains an unresolved problem.

Inleiding

Het doel van dit artikel ligt erin aan te geven in hoeverre menselijke vrijheid verenigbaar is met een Christelijk perspectief. Hiertoe zijn de behandelingen van Augustinus en Luther over het onderwerp behulpzaam. Deze blijken op vele punten overeen te stemmen, maar er zijn, ten gevolge van verschillende uitgangspunten, ook belangrijke verschillen.

De paragraaf 'Predestinatie en vrije wil' behandelt de predestinatieleer, die zowel bij Augustinus als bij Luther een rol speelt en die door beiden wordt aangehangen. In de paragraaf 'De betekenis van de predestinatie' wordt aangegeven hoe Gods voorkennis verschilt van de (voor zover aanwezige) menselijke. In de paragraaf 'Gevolgen' wordt onderzocht hoe Augustinus omgaat met enkele problemen die met de predestinatieleer verbonden zijn; de paragraaf 'De betekenis van genade' behandelt Luthers antwoorden, waarbij een vergelijking met Augustinus wordt gemaakt. In de paragraaf 'De grenzen van een redelijke analyse' worden deze antwoorden aan een kritische beschouwing onderworpen.

De paragraaf 'Het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Luther en Erasmus' behandelt het vrijheidsbegrip. Ook aan Erasmus, als tegenpool van Luther, zal hier enige aandacht geschonken worden. De paragraaf 'Domeinverkenning' geeft de verschillende standpunten van Augustinus, Luther en Erasmus weer, waarna in de paragraaf 'De gevolgen van de verschillende standpunten' duidelijk zal worden dat deze verschillende uitgangspunten tot uiteenlopende visies leiden, die niet in overeenstemming te brengen zijn. In de paragraaf 'Problemen' worden enkele consequenties van de verschillende visies aangegeven. De beschouwingen van zowel Augustinus, Luther als Erasmus brengen problemen met zich mee die ze mijns inziens onhoudbaar maken.

In de paragraaf "'Vrijheid": Een problematisch begrip' wordt hiervoor een alternatief geboden. Dit bestaat in de (radicale) oplossing dat menselijke vrijheid niet bestaat. Aangezien beide in de paragraaf 'Het vrijheidsbegrip bij Augustinus en Erasmus' aangegeven opties om het begrip 'vrijheid' in het handelen te handhaven, namelijk enerzijds gezien als geleid worden in het handelen en anderzijds als de mogelijkheid om een eigen beslissing te nemen, problematisch zijn, lijkt dit me het enige alternatief.

Predestinatie en vrije wil

De betekenis van de predestinatie

Een belangrijk onderwerp dat bij Augustinus en Luther aandacht krijgt is de predestinatie. God voorzag vóór de schepping hoe de wereld zich zou ontwikkelen. Hij voorzag dat Adam zou zondigen, hoe vervolgens alle mensen door de erfzonde schuldig waren en hoe ze zouden handelen. Deze kwestie brengt een aantal problemen met zich mee, waaraan aandacht besteed zal worden vanaf de paragraaf 'Het vrijheidsbegrip bij Augustinus en Erasmus'. In deze paragraaf gaat het om het contrast tussen Gods voorkennis en de menselijke kennis van de toekomst.



De astrologie kan hierbij als illustratie dienen. Zij levert een verklaring voor de gedragingen van mensen. Volgens deze verklaring bepaalt het lot hoe men zal handelen. Augustinus verzet zich tegen deze gedachtegang: de gratie van God staat boven de sterren (Augustinus 1974: boek 2, 6, 12 [428/429]). Volgens Augustinus kent God de goede dingen toe in Zijn gratie, die niet noodzakelijk is. God handelt namelijk niet volgens een noodzaak. Duidelijk is dat niets uit het lot voortkomt (Augustinus 1974: boek 2, 6, 12 [428/429]). God redt de mens niet omdat dit noodzakelijk is, maar vanwege Zijn goedheid: Gods gratie is Zijn geschenk aan de mens.

Augustinus kent geen waarde toe aan de astrologie: als astrologen een juiste voorspelling doen, komt dit niet doordat ze een juiste horoscoop getrokken hebben, maar door een geheime inspiratie (Augustinus 1959: boek 5, 7 [668/669]). De astrologen hebben gelijk in de zin dat er een voorkennis van de toekomst is; waar het Augustinus om gaat is echter de manier waarop ze dit invullen. God heeft voorkennis, 'want het bestaan van God erkennen en Hem toch deze voorkennis ontzeggen, dat is het toppunt van de dwaasheid' (Augustinus 1959: boek 5, 9 [672/673]). De toekomst ligt vast, maar niets komt voort uit het lot (Augustinus 1974: boek 2, 6, 12 [428/429]). Op deze wijze gaat ook Luther met deze kwestie om. Hij legt de nadruk op Gods besluit en onderscheidt Gods voorkennis van die van de mens. De mens kan een zons- of maansverduistering voorspellen op grond van ervaringsgegevens: men heeft onderzoek gedaan, kent bepaalde patronen in de natuur en kan op grond hiervan een voorspelling doen.

Gods voorkennis verschilt van die van de mens, enerzijds in de zin dat Hij zelf besluit wat er zal gebeuren en de mens niet, anderzijds in de zin dat Zijn besluit ook noodzakelijk zal gebeuren, terwijl dit voor de bevindingen van de mens niet geldt (Luther 1908:716). De mens kan zich vergissen: als zijn gegevens niet kloppen; dan zal de verduistering (tegen verwachting in) niet plaatsvinden. Bovendien is de verduistering een voorwaardelijk proces en geen noodzakelijk: de omstandigheden voor de verduistering moeten aanwezig zijn. De verduistering kan wel noodzakelijk zijn, maar dan slechts als gevolg op een bepaalde oorzaak; op zich is ze niet noodzakelijk (met een moderne bewoording: ze is niet noodzakelijk in alle mogelijke werelden). Gods besluit, daarentegen, zal noodzakelijkerwijs plaatsvinden (Luther 1908:716). Anderzijds volgt God geen noodzakelijk proces, zoals het natuurverschijnsel; Hij is juist de initiator van het proces.

Gevolgen

De onderwerpen predestinatie en erfzonde brengen belangrijke problemen met zich mee. Ook hier heeft zowel Augustinus als Luther, die grotendeels overeenstemmen in de behandeling ervan, oplossingen proberen te bieden. In de rest van de paragraaf zal onderzocht worden in hoeverre deze toereikend zijn.

Volgens de predestinatieleer wordt een aantal gelovigen door God uitverkoren; dit gebeurt niet op grond van hun

verdiensten, omdat deze afwezig zijn. Een objectie hiertegen kan zijn dat het uitverkoren worden dan willekeurig is: als God Zijn gratie niet geeft op grond van verdiensten van de mens, wat is dan het criterium op grond waarvan de gratie geschonken wordt? Als de mens niets kan doen om zijn eigen heil te bewerkstelligen, dan moet God een ieder gratie geven.

De waarde van deze objectie wordt bepaald door de uitgangspunten die men heeft. Als men stelt dat de mens als een onbeschreven blad is bij de geboorte en hem niets te verwijten valt, dan is het inderdaad vreemd dat God een onderscheid maakt en sommigen wel genade schenkt en anderen niet.

Augustinus gaat hier echter niet van uit. Alle mensen zijn volgens hem vanaf de geboorte belast met de zonde van de eerste mens.¹ Niemand is uit zichzelf in staat om een goede handeling te beginnen of te voltooien (Augustinus 1962:1, 2 [466/467]). Hiervan uitgaande kan Augustinus de 'bewijslast' omdraaien: het is niet zo dat men onschuldig is en in principe gratie moet ontvangen, maar men is schuldig en moet gestraft worden. Als er mensen verlost worden, dan komt dit voort uit Gods goede wil; in beginsel wordt niemand verlost. God zegt dat Hij Jakob heeft liefgehad, maar Esau heeft gehaat (Mal 1:2). Augustinus leest dit als volgt: Jakob krijgt Gods genade en Esau niet; beiden hebben straf verdiend, alleen heeft God Jakob gered (Steinmetz 1986:17). Slechts door gratie hebben de uitverkorenen ontvangen wat ze ontvangen hebben (Augustinus 1962:6, 11 [498/499]).

Het is duidelijk dat God niemand hoeft te verlossen. Echter, als Hij goed en almachtig is, waarom strekt Zijn genade zich dan niet uit over allen en worden slechts enkelen gered? Hierop heeft Augustinus twee antwoorden, in beide gevallen steunend op de Bijbel. Ten eerste redt God niet alle mensen, omdat Hij Zijn toorn wil tonen en de mens Zijn macht wil laten kennen (Rom 9:18–23) (Augustinus 1962:8, 14 [508/509]). Ten tweede zijn Gods motieven niet bij de mens bekend en mag deze Zijn oordeel niet in twijfel trekken (Rom 9:20; 11:33) (Augustinus 1962:8, 16 [514/515]). De predestinatie is de voorbereiding op de genade (Augustinus:10, 19 [522/523]). Gods belofte wordt slechts gerealiseerd als men gelooft, maar zelfs het geloof is een geschenk van God (Augustinus 1974: boek 2, 6, 12 [428/429, 430/431]; 1962:10, 20 [526/527]). Gods gratie wordt niet veroorzaakt door menselijke verdiensten, maar slechts door Zijn medelijden (Augustinus 1962:14, 27 [546/547]). Augustinus stelt zelfs dat *al* het goede van God komt: 'Omne [...] bonum ex Deo, nulla ergo natura est quae non sit ex Deo' (Augustinus 1976: boek 2, 20, 54 [376/377]).

De betekenis van genade

Zowel voor Augustinus als voor Luther speelt de gedachte dat het geloof een geschenk van God is een belangrijke rol; het uitverkoren worden door God gebeurt niet op grond van menselijke verdiensten en God, hoewel Zijn motieven

1. Na de eerste zonde (door Adam [Gen 3:17]) is de mensheid hiermee belast. In het Nieuwe Testament komt de erfzonde niet aan bod; in het Oude Testament wordt de kwestie niet expliciet behandeld, maar het komt (als men vrij interpreteert) aan bod in Job 14:4 en Prediker 2:24, 25. In elk geval wordt in Ezra 18:14–32 kritiek geuit op de erfzonde: ieder mens is slechts verantwoordelijk voor zijn eigen daden.



niet bij de mens bekend zijn, handelt rechtvaardig (Von Loewenich 1959:78). Wel heeft 'genade' voor Augustinus een andere betekenis dan voor Luther: voor Augustinus is het *formatio* van de natuur; voor Luther *reparatio* (Von Loewenich 1959:84). Volgens Augustinus ligt het in de menselijke natuur om zondaar en rechtvaardige tegelijk te zijn en gaat het erom dat, aangezien het eerste overheerst – de mens is zondaar geworden – het laatste aspect ontwikkeld wordt (waarvoor God benodigd is): dit is de ontwikkeling (*formatio*) van het tweede aspect.

Luther stelt dat God niets wat in de mens aanwezig is ontwikkelt, maar de mens, die door en door zondaar is, rechtvaardigt: dit is het herstel (*reparatio*) van het tweede aspect. God herstelt de situatie die oorspronkelijk (vóór Adams zonde) het geval was. Dit verschil in zienswijze ligt wellicht in het feit dat Augustinus sterk beïnvloed is door Plato en Luther niet (Von Loewenich 1959:84). Augustinus wil de kwestie (in elk geval tot op zekere hoogte) inzichtelijk maken, terwijl dit voor Luther geen rol speelt. Hij benadrukt juist voortdurend de tekortkomingen van het verstand en het is niet zijn doel om een samenhangende wijsgerige gedachtegang op te bouwen.

De gedachte dat de predestinatie op de genade voorbereidt (Luther 1883:225) speelt ook voor Luther een belangrijke rol. Gratie wordt ook volgens hem niet toegekend als beloning voor bepaalde verdiensten. Een onderscheid moet worden gemaakt tussen *potentia activa* en *potentia subiectiva*. Het eerste houdt in dat men een handeling voort kan brengen, het tweede dat men in staat is iets te ontvangen. Tot het slechte kan de mens zich uit zichzelf richten: dit ligt in zijn aard. Een goede handeling, echter, kan hij pas verrichten nadat God hem hiertoe in staat heeft gemaakt (Luther 1883:360).

Augustinus' stelling dat Gods motieven onbekend zijn wordt ook door Luther uitgewerkt. Hij geeft aan dat de mens de geheimen van God niet moet proberen te kennen, maar deze slechts moet aanbidden (Luther 1908:712). Hij gaat echter nog verder: terwijl Augustinus nog stelt dat de zonde ingaat tegen de eeuwige wet, waarbij de goddelijke wet boven de natuur staat (Gilson 1936:328) en deze de wil van God is (Gilson 1936:334), benadrukt Luther dat de mens Gods werken niet naar menselijke maatstaven mag beoordelen. Men moet rekening houden met de afstand tussen God en de mens (Althaus 1962:244).

Bij Augustinus is nog sprake van een bepaalde orde, volgens welke de menselijke normen een afspiegeling zijn van de eeuwige wet. Ook hier blijkt de invloed van Plato. Bij Luther ontbreekt dit houvast: niet alleen weet men niet waarom God doet wat Hij doet, maar zelfs een model voor het juiste handelen ontbreekt, niet in de zin dat men geen onderscheid kan maken tussen juist en onjuist handelen, maar in de zin dat God bepaalt wat juist handelen is. Buiten God is niets goeds en al het goede is in God (Luther 1938:393).

De grenzen van een redelijke analyse

De antwoorden die Augustinus en Luther op de met de predestinatieleer gepaard gaande vraagstukken geven

worden gekenmerkt door hun verschillende standpunten, die er de oorzaak van zijn dat ze bepaalde Bijbelpassages op uiteenlopende wijzen interpreteren.

Een belangrijke passage voor zowel Augustinus als Luther is Romeinen 11:33, waarin aangegeven wordt dat Gods motieven onbekend zijn. Dit kan men zo breed of nauw interpreteren als men wil. Een nauwe interpretatie, volgens welke slechts een gedeelte van Gods natuur onbekend is, laat een bepaalde kennis van God toe. Augustinus geeft, zoals in de paragraaf 'De betekenis van genade' bleek, aan dat God aan het hoofd van een (door Hem bepaalde) orde staat; kent men deze orde, dan kent men bepaalde aspecten van God. Luther maakt gebruik van een brede interpretatie en geeft een gedachtegang volgens welke God volstrekt onbekend is. Zo wil God vele dingen die Hij niet meedeelt (Luther 1908:685).

Het nadeel van de genoemde passage is dat ze gebruikt kan worden wanneer men om antwoorden verlegen zit: men probeert tot een sluitende gedachtegang te komen en wanneer de grens van het kunnen is bereikt in de zin dat geen bevredigende antwoorden meer gegeven kunnen worden, zet men de passage in. De optie bestaat zelfs om, via een zeer brede interpretatie, God als oorzaak boven alle bepaling te duiden (zoals Pseudo-Dionysius de Areopagiet [al dan niet op grond van de passage] doet [Pseudo-Dionysius 1987:141]). Op deze wijze worden alle moeilijkheden omzeild doordat men stelt dat alle spreken over God ontoereikend is.

Deze 'vluchtroute' was voortdurend aanwezig: ofwel bouwde men een filosofische gedachtegang op waarvan de grenzen op een bepaald moment – afhankelijk van de mening van de filosoof – aangegeven werden, ofwel zag men, zoals Luther, in het geheel af van een dergelijke gedachtegang. Dat deze mogelijkheid haar tekortkomingen heeft, geeft Luther overigens ruiterlijk toe: na Romeinen 9:20 ('O mens, wie ben jij om met God te redetwisten?') aangehaald te hebben zegt hij: 'O pulchrum effugium' ['Heerlijke uitvlucht!'] (Luther 1908:716). Deze tekortkomingen, die Augustinus niet toe zou laten en zou proberen op te lossen, spelen voor Luther geen rol, omdat de redelijke verklaring voor hem geen waarde heeft.

De voorgaande twee problemen kunnen tot op zekere hoogte opgelost worden door rekening te houden met de uitgangspunten van de verschillende denkers: een ieder hanteert de Schrift, waarbij verschillende interpretaties tot verschillende gedachtegangen leiden. Een moeilijk te verwerken probleem is evenwel dat van de erfzonde. In de paragraaf 'Gevolgen' werd duidelijk dat in de Bijbel zelf kritische vragen met betrekking tot dit onderwerp gesteld worden. Het bleef onderwerp van discussie. Op het Concilie van Trente (1545–1563) werd vastgesteld dat de erfzonde vergeven wordt door het doopsel (Adam 1968:376). Na het Concilie werden de ideeën van Catharinus Ambrosius invloedrijk. Hij gaf aan dat de erfzonde slechts een extrinsieke



toekenning is van de zonde van Adam, dat wil zeggen: de zonde wordt geërfd vanwege het feit dat er een eenheid bestaat tussen Adam en alle andere mensen, doordat Adam, als vertegenwoordiger van de mensheid, een overeenkomst met God sloot.

Zowel het doopsel als de erfzonde kan niet op deze wijze verdedigd worden. Door het doopsel te gebruiken als reiniging van de erfzonde omzeilt men het probleem. Bovendien blijft de vraag wat er gebeurt met kinderen die sterven alvorens gedoopt te zijn. Hierop is geantwoord² dat de wens van de ouders het doopsel kan vervangen, maar dit antwoord is opnieuw een omzeiling van het probleem.

De erfzonde kan slechts verdedigd worden wanneer men een bepaalde band tussen mensen veronderstelt die ervoor zorgt dat de zonde van de eerste mens overgedragen wordt op volgende generaties. Het is de vraag of men een dergelijke band mag aannemen. Als men Adam ziet als de vertegenwoordiger van de gehele mensheid, die een verdrag sluit met God, dan volgt hieruit dat Adams zonde ook die van alle andere mensen is. Een probleem met deze gedachte is dat de grond om Adam als vertegenwoordiger op te laten treden, ontbreekt; bovendien is ieder mens een uniek persoon.

Dit punt laat ik hier verder rusten; een redelijke analyse levert voor deze kwestie geen oplossing en ze moet mijns inziens als een geloofskwestie worden behandeld. Een dergelijke analyse kan voor het vrijheidsbegrip echter wel van betekenis zijn; dit zal het onderwerp van de volgende paragrafen zijn.

Het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Luther en Erasmus

In deze paragraaf zal onderzocht worden wat Augustinus en Luther onder 'vrijheid' verstaan. Ook Erasmus, die als tegenpool van Luther een interessante visie had, zal aandacht krijgen. Op grond hiervan kan vastgesteld worden in hoeverre hun visies volgehouden kunnen worden en waar zich problemen voordoen.

Domeinverkenning

Augustinus geeft aan dat vrijheid niet geïsoleerd kan worden gezien van Gods gratie, die nodig is om verlost te kunnen worden (Ogliari 2003:245) en dat er geen ware vrijheid is behalve die van gelukkige mannen die zich verbinden aan de eeuwige wet (Augustinus 1976: boek 1, 15, 32 [256/257]).³ Zoals Ogliari (2003) het verwoordt:

True *libertas* is the synergetic combination of divine grace and human agency, whereby what is good is both willed and accomplished. It is the freedom from the slavery of vice, from the necessity of sin to which fallen man, bereft of grace, is subjected. [...] Properly speaking, the *libertas* is not the power of choosing but the love for the good. It is the state of the will

2. Bijvoorbeeld door Bonaventura (1885: boek 2, dist. 32, art. 1, q. 1 [739]).

3. 'Zonde' heeft daarbij overigens betrekking op een beperkter aantal gevallen dan 'verkeerd handelen' (Chappell 1995:146, 147).

orientated towards the Good, viz. God. Such *libertas* cannot exist but through grace. (p. 248)

Voor Augustinus is vrijheid: het ingepast zijn in de orde der dingen. In boek drie van *De libero arbitrio* werkt Augustinus deze gedachte uit: de mens dient Gods geboden op te volgen. De zonde houdt in dat men het gebod niet ontvangt, niet overweegt of niet opvolgt (Augustinus 1976: boek 3, 24, 72 [518/519]). De rede is hier beslissend: kinderen en dieren, die geen overwegingen kunnen maken, zijn wijs noch dom (de predikaten zijn niet op hen van toepassing) en beschikken niet over een wil (Augustinus 1976: boek 3, 24, 71 [516/517]). Augustinus verbindt hier echter niet de conclusie aan dat kinderen niet zondigen, omdat dit zijn opvatting over de erfzonde zou tegenspreken.

Augustinus ziet vrijheid als een verlengstuk van de rede: als men wijs is en werkelijk inzicht heeft, dan zal men zich onder de eeuwige wet Gods scharen en op deze wijze vrij zijn. Luther verbreekt deze verbinding tussen redelijk inzicht en vrijheid. Vrijheid houdt voor een Christen slechts in, dat men aan God gebonden is; als 'werktuig van God' is men vrij van zichzelf (Seeberg 1940:191). Vrij zijn van zichzelf betekent dat men niet meer gebonden is aan het voortdurende zondigen dat gepaard gaat met de natuurlijke staat van de mens. Ook voor Luther houdt vrijheid dus in dat men zich in een bepaalde situatie bevindt. In strikte zin mag men vrijheid ook slechts aan God toeschrijven: vrijheid is een Godspredikaat en niet meer dan dat (Luther 1908:636). Zolang de mens niet door God begeleid wordt, zondigt hij (Luther 1908: 634). Hieruit volgt dat zelfs de wil die door God wordt geleid onder een noodzaak staat (Luther 1908:635).

Erasmus verstaat onder vrije wil de kracht van de menselijke wil, waardoor de mens zich op datgene kan richten wat tot eeuwige heil voert, of zich ervan kan afwenden (Mildenberger 1984:4). Hij stelt dat de vrije wil gesitueerd moet worden op een moment voordat van goed en kwaad sprake is. Pas nadat men heeft gekozen, kan gesproken worden van goed en kwaad. Luther verzet zich tegen deze gedachtegang. Hij vergelijkt de mens met een lastdier (*iumentum*), dat ofwel door God, ofwel door Satan bereden wordt (Luther 1908:635). De mens kan niet een willekeurige richting inslaan, maar wordt altijd bestuurd. Er is geen neutrale houding (Luther 1908:779) (zoals Erasmus leert).

De gevolgen van de verschillende standpunten

De visies van Augustinus, Luther en Erasmus met betrekking tot het begrip 'vrijheid' verschillen aanzienlijk. Welke van deze zienswijzen is het meest overtuigend? Een belangrijk probleem hangt samen met het feit dat een ieder 'vrijheid' verschillend definieert. Volgens Augustinus bestaat werkelijke vrijheid pas in het deelhebben aan de eeuwige wet van God. Luther stelt dat de vrije mens slechts door God wordt geleid, terwijl Erasmus enige ruimte openlaat voor een menselijke keuze.

Bij Augustinus' definitie van 'lot' komt deze kwestie opnieuw op. Hij noemt Cicero, die een situatie waarin sprake



is van voorkennis van God over toekomstige gebeurtenissen als gedetermineerd ziet. Niets hangt dan nog af van de mens en er is geen vrije wil. Ofwel is er geen voorkennis, ofwel heeft de mens een vrije wil, maar niet beide situaties zijn het geval (Augustinus 1959: boek 5, 9, 2 [674/675]). Augustinus ontkent het noodlot in deze zin (Augustinus 1959: boek 5, 9, 3 [676/677]) en zoekt naar een andere uitleg. Door noodlot (*fatum*) te zien als afgeleid van spreken (*fari*) kan men Gods verkondiging inzien: God heeft aangegeven wat er zou gebeuren en dit is onherroepelijk (Augustinus 1959: boek 5, 9, 3 [676/677, 678/679]). De toekomst is aan God bekend, maar er is geen sprake van een *fatum* in de zin waarin Cicero het gebruikt. Door dit verschil van definiëren is Gods voorkennis volgens Augustinus verenigbaar met menselijke vrijheid, volgens Cicero niet.⁴

Hiernaast speelt het feit dat Luther en Erasmus een verschillend mensbeeld hebben een rol. Terwijl Erasmus aangeeft dat de mens zichzelf kan verbeteren door onderwijs en kan kiezen, zij het met Gods hulp, voor zijn heil, staat het voor Luther vast dat de mens niets kan bewerkstelligen en God voor al het goede dat hem ten deel kan vallen verantwoordelijk is (Luther 1883:361).

Hetzelfde probleem is, zoals in de paragraaf 'De betekenis van genade' duidelijk werd, het geval bij de definitie van 'genade'. Luthers opvatting van de mens verschilt van die van Augustinus, waardoor ook hun begrip van 'genade' verschilt.

Op grond van deze verschillende definities en uitgangspunten komt men tot verschillende visies. Het is moeilijk om aan te geven welke van deze visies het meest overtuigt. Zo kan Erasmus aangeven dat er vrijheid moet zijn, omdat er anders geen ruimte voor verdiensten is en Gods keuze om sommigen te redden en anderen niet in dit geval willekeurig zou zijn (Mildenberger 1984:6). Voor Luther heeft deze gedachtegang echter geen waarde, aangezien er volgens hem geen menselijke verdiensten zijn. Een discussie tussen Erasmus en Luther levert geen waardevolle resultaten op, omdat ze langs elkaar heen praten; ze kunnen geen afstand nemen van hun posities en zijn daardoor onverenigbaar.

Het is moeilijk om de posities op hun waarde te schatten. In de beoordeling kan een voorkeur voor één van beide visies een rol spelen (tegenwoordig zal men over het algemeen wellicht eerder geneigd zijn zich bij Erasmus' positie aan te sluiten dan bij die van Luther), waardoor deze beoordeling niet objectief is.

Problemen

Aan een aantal problemen die uit het voorafgaande rijzen moet nadere aandacht worden besteed. Augustinus stelt dat de menselijke vrijheid niet ontkend hoeft te worden wanneer men aangeeft dat God de toekomst kent. Deze opvatting lijkt inconsequent te zijn. Ze kan echter verdedigd worden door

de vrije wilsbesluiten in het proces dat God voorziet op te nemen. Hij weet vooraf hoe de mens zal handelen, maar dit impliceert niet dat de mens niet vrij is (Augustinus 1959: boek 5, 9, 3 [678/679]).

Hier moeten twee situaties onderscheiden worden. God kan de mens precies zo laten handelen als Hij wil. Doordat Hij de toekomst vastlegt, zal de mens Zijn wil volgen. Deze situatie komt neer op determinisme. Dit is echter niet wat Augustinus bedoelt. Het gaat erom dat God weet hoe de mens zal handelen in een situatie waarin deze kan kiezen. Hij voorziet hoe de mens zal handelen. Omdat Hij niet de schepper van de handeling is, is hier echter geen sprake van determinisme. Augustinus kan deze visie huldigen vanwege het feit dat hij de wilsbesluiten in de causale orde opneemt.

Een volgend punt is het feit dat de mens volgens Luther slechts zedelijk handelt wanneer God in hem werkzaam is en er slechts zedelijkheid is wanneer men gelooft (Seeberg 1940:193). Aangezien zelfs het geloof Gods werk is (Luther 1883:364), ontstaat hier een probleem: als al het goede van God afkomstig is, zelfs het geloof, dan zijn er geen menselijke verdiensten. Dit stelt Luther dan ook. Echter, als dit het geval is, dan kan men niet meer van zedelijkheid spreken. Evenmin als het handelen van een zwemmer die in het water geplaatst is en wiens armen en benen door anderen worden bewogen, waardoor hij vooruitkomt, zwemmen is, kan dit handelen zedelijk genoemd worden.

Bij Augustinus en Luther bestaat bovendien het probleem dat vrijheid slechts binnen een gegeven situatie mogelijk is. Het is de vraag, rekening houdend met de definities die ze geven,⁵ of dit de notie 'vrijheid' recht doet. Vrij is men volgens Augustinus slechts binnen de kaders van de eeuwige wet, volgens Luther slechts als werktuig van God. Een probleem hiermee is dat men geen reële keuze heeft tussen alternatieven. Het is alsof men bij de paardenraces zelf mag kiezen op welk paard men wedt, maar voor de race te horen krijgt welk paard zal winnen. Op een ander paard wedden is onverstandig (Augustinus) of zondig (Luther).

Het lijkt me adequater niet te spreken van vrijheid wanneer men eenmaal op het juiste paard heeft gewed, maar vrijheid te situeren op het moment dat men gaat 'wedden'. Dit is Erasmus' benadering. Aan deze aanpak kleef echter een ander probleem. Erasmus veronderstelt dat men tot op zekere hoogte zelf kan besluiten, anders is er geen ruimte voor God om te belonen of te straffen. Men kan zelf één van de opties verkiezen.

Deze benadering is mijns inziens evenmin vol te houden. In de laatste paragraaf zal ik proberen duidelijk te maken waarom niet en tevens een alternatief bieden voor de gepresenteerde visies.

'Vrijheid': Een problematisch begrip

Er zijn, als men de notie 'vrijheid' wil hanteren en zich niet wil beperken tot eenvoudige bewegingsvrijheid, twee

4. Het valt te betogen dat Augustinus de heidense notie van *fatum* als uitgangspunt nam en deze aanpaste aan de Christelijke leer (Ogliari 2003:389–393).

5. Het feit dat men 'vrijheid' verschillend definieert betekent uiteraard niet dat elke willekeurige definitie in aanmerking kan komen.

mogelijkheden. Ofwel betekent vrijheid dat men deel uitmaakt van een bepaalde structuur en dat men geleid wordt, bijvoorbeeld door God (Luther) of door Gods eeuwige wet (Augustinus), ofwel gaat het om een situatie waarin men zelf een beslissing kan nemen, daarbij geholpen door God (Erasmus), of niet (zoals sommige moderne denkers stellen).

In de 20ste eeuw is steeds meer aandacht voor de individuele mens gevraagd. Hiermee gaat een gedachte gepaard die het menselijk handelen centraal stelt, al dan niet vanuit een atheïstische motivatie. Sartre wijst de mens aan als degene die een verandering in de wereld kan bewerkstelligen en daarvoor ook verantwoordelijk is: 'L'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue: il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient' (Sartre 1943:508). Hoewel de arbeider een opdracht heeft, is de beslissing aan hem: hij heeft de vrije keuze om haar uit te voeren of niet.

De problemen met de eerste gedachtegang heb ik in de paragraaf 'Het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Luther en Erasmus' uiteengezet. Het belangrijkste probleem dat met de tweede gepaard gaat is dat er mijns inziens in elke situatie waarin men een beslissing moet nemen slechts één reële optie is. Uit alle bestaande alternatieven is dit het alternatief dat ten slotte geselecteerd⁶ wordt.

Men kan in iedere situatie maar één handeling verrichten en niet zelf kiezen wat men zal doen. Men zal steeds datgene doen wat men het meest geschikt (het beste) vindt. Dit kan van persoon tot persoon verschillen (vandaar dat ik liever 'het meest geschikt' gebruik dan 'het beste'). Ook al overweegt men een aantal alternatieven en selecteert men er één, dan nog is van vrije keuze geen sprake: er is immers slechts één reële optie: de meest geschikte. Natuurlijk is sprake van bewegingsvrijheid, maar dat kan niet bepalend zijn. Zelfs een steen die van een berg wordt geduwd en onbelemmerd door obstakels een weg naar beneden vindt, of een veer die door de lucht zweeft, is in deze zin feitelijk vrij. Hierin is een parallel met Augustinus te vinden, die een onderscheid maakt tussen '*liberum arbitrium*' [het kunnen kiezen] en '*libertas*' [vrijheid] (vgl. Ogliari 2003:248).

Men kan dan aanvoeren dat de mens op een fundamentele manier vrij is dan bewegingsvrij; de mens lijkt immers te ervaren dat hij zijn handelen vrij kan bepalen. Als de aandacht wordt gericht op de oorzaken van het handelen, kan aan het licht komen of deze respons doorslaggevend moet zijn. Wegner's (2002) positie in dezen is een nuchtere:

The real causes of human action are unconscious, so it is not surprising that behavior could often arise [...] without the person's having conscious insight into its causation. (p. 97)

De reden om te denken dat sprake is van een 'vrije wil' wordt daarbij gepresenteerd als een soort van 'wishful thinking':

It may be that the illusion of conscious will is persistent because we honor so deeply what people mean to do that we readily

6. 'Geselecteerd', niet 'gekozen': dit laatste impliceert dat men bij het selecteren vrij is, wat ik ontken.

overlook the causal forces that have impinged on them to force their action. (Wegner 2008:238)

Een voorzichtige analyse beperkt zich tot het constateren dat sprake is van factoren die het handelen bepalen,⁷ waarbij een 'vrije wil' een fictieve notie is.⁸ Wat men hiervan ook moge vinden, 'vrije wil' is hoe dan ook een vage notie, tenzij men daaronder iets anders wil verstaan dan wat ermee bedoeld wordt, namelijk een bewegingsvrijheid van de wil. Als het daarom zou gaan, zou de mens immers nog steeds niet vrij zijn, maar zou het er slechts op neerkomen dat de wil, in het midden gelaten of de mens hierop enige invloed heeft, niet wordt belemmerd.

De vraag welke factoren bepalend zijn is er een die vanuit de wetenschap beantwoord moet worden; men kan dan bijvoorbeeld denken aan genen. Vanuit de theologie of filosofie kan dan worden bepleit dat *naast* die factoren een 'vrije wil' bestaat, of (wat, als men geen compatibilist is, op hetzelfde neerkomt) dat de elementen waarvan sprake is niet eens moeten worden geïdentificeerd als factoren. Zoals gezegd lijkt een dergelijke opvatting me echter problematisch.

Een genuanceerde benadering is echter steeds van groot belang. Als de mens wordt geregeerd door factoren is geen sprake van vrijheid (afgezien van bewegingsvrijheid, waar het, zoals gezegd, niet om kan gaan). Deze positie heeft een *a priori*-karakter, omdat niet empirisch onderzocht wordt welke factoren het zou kunnen betreffen – wat, zoals aangegeven, aan de wetenschap is –, maar de basale stelling aan de orde is of überhaupt sprake is van een wezen wiens handelen door factoren wordt bepaald. Als het om de mens gaat, kan men aanvoeren:

[...] The human organism and human behaviour are such terribly complex things, and so little is known about the details of that terrible complexity (in comparison with what there is to be known), that it is hard to see why anyone should think that what we do know renders a belief that human behaviour is determined reasonable. (Van Inwagen 1983:198)

Deze observatie is waardevol, maar hieraan moet mijns inziens volgt uit de complexiteit van de mens niet dat hij vrij zou zijn.

Ik zal nu proberen de gedachtegang te concretiseren aan de hand van een voorbeeld. Stel dat men moet beslissen of men vóór of tegen de doodstraf als bestraffing door de Staat is. Men kan hierbij zowel argumenten vóór als tegen aanvoeren. Welke argumenten de doorslag geven, hangt af van het gewicht dat men aan de afzonderlijke argumenten toekent. Op grond van bepaalde factoren, zoals een bepaalde

7. Problematisch hierbij is natuurlijk wel dat men zal moeten vaststellen dat überhaupt sprake is van factoren, zodat de afwezigheid van een 'vrije wil' moet worden vastgesteld bij het onderzoek, wil men niet veranden in een cirkelredenering. Theoretisch valt dit, voor zover ik kan nagaan, niet op te lossen. In de praktijk zal het betekenen dat men de 'bewijslast' kan omdraaien en de gronden van het handelen kan identificeren als factoren (waarbij dus geen sprake is van een 'vrije wil'), tenzij het tegendeel blijkt. Het is dan dus aan de verdedigers van het bestaan van een 'vrije wil' om het bestaan daarvan te verdedigen.

8. Overigens voeren aanhangers van de positie die bekend staat als het compatibilisme aan dat 'vrije wil' en determinisme verenigbaar (compatibel) zijn. Ik laat een uitgebreide analyse op dit punt achterwege en volsta met de opmerking dat ook compatibilisten duidelijk zullen moeten maken hoe een 'vrije wil' kan bestaan, als dat tenminste mogelijk is.



opvoeding of kennisneming van bepaalde visies, kan een gedachtegang tot stand komen. Men bepaalt deze factoren niet zelf⁹ en is niet vrij om een visie te ontwikkelen. De handeling die op grond van deze overweging tot stand komt is daarmee evenmin vrij. Aangezien een directe aansluiting van de factoren op een van de mogelijke overwegingen het geval is, kan men in dit proces niet werkelijk van vrijheid spreken.

In het zojuist gegeven voorbeeld, waarin het ging om de vraag of men vóór of tegen de doodstraf is, zijn de argumenten factoren. Men wordt door bepaalde argumenten gedwongen tot een bepaald standpunt. De argumenten bepaalt men niet zelf en men is dan ook niet vrij om te kiezen voor het uiteindelijke standpunt. Ook in situaties waarin de rede niet beslissend is, is men niet vrij. Men kan ook vóór of tegen de doodstraf zijn uit emotionele overwegingen, welke men evenmin zelf bepaalt.

Op deze wijze moet ook met het voorbeeld van Sartre omgegaan worden. De arbeider lijkt zelf te kunnen kiezen om de opdracht uit te voeren of niet. Dit is echter niet het geval: hij maakt een afweging en laat zich in zijn handelen leiden door de mogelijke gevolgen van de beide alternatieven. (Als hij de opdracht niet uitvoert, kan hij bijvoorbeeld ontslagen worden. Het gaat om de vraag of hij dit gevolg belangrijk genoeg vindt; het belang kent hij echter niet zelf toe, maar dit komt tot stand op grond van factoren [bijvoorbeeld argumenten].)

Augustinus legt het zwaartepunt bij de vraag of men tot iets wordt gedwongen of niet (Augustinus 1961:10, 14 [90/91]). Er kan van vrijheid sprake zijn als men niet in een bepaalde richting wordt geleid. Mijns inziens is er een dergelijke dwang, afkomstig van de genoemde factoren. Deze gedachte is verenigbaar met het Christelijk geloof: God kan de oorzaak van de factoren zijn. (Of dit ook zo is, kan mijns inziens niet door middel van de rede vastgesteld worden; een beschouwing hierover laat ik achterwege.)

Als men een standpunt inneemt, wordt men gestuurd door deze factoren. Vrijheid kan op deze wijze mijns inziens niet consequent verdedigd worden. Als men aan de notie 'vrijheid' in het handelen wil vasthouden, dan zal dit ofwel moeten inhouden dat men geleid wordt in het handelen, ofwel dat men de mogelijkheid heeft om zelf een beslissing te nemen. De eerste betekenis doet geen recht aan de notie, de tweede kan niet verdedigd worden omdat men in zijn beslissingen voortdurend gestuurd wordt. Vrijheid speelt, met andere woorden, geen rol in het handelen van de mens.¹⁰

In de moderne tijd, waarin de invloed van de Kerk en de Bijbel sterk afgenomen is, is de noodzaak om aan een notie van vrijheid in het handelen vast te houden ook verminderd.

9. In elk geval is onduidelijk hoe men deze zelf zou kunnen bepalen.

10. Of er in het handelen van God ook sprake is van geleid worden door factoren is moeilijk aan te geven. Het is denkbaar dat Hij de factoren tot stand heeft gebracht, maar dan ontstaat de vraag wat hiervan de grond is (opnieuw factoren?). Ik denk dat hier, net als hierboven, een redelijke benadering tekortschiet; ook hier is een behandeling achterwege gebleven; deze is voor de opzet van dit artikel ook niet van belang.

Erasmus kon nog aanvoeren dat de mens keuzevrijheid moest hebben, omdat God hem anders niet kon straffen (Mildenberger 1984:6). Deze gedachte speelt ook bij Augustinus een rol: als de vrije wil niet bestond, dan zou men niet gestraft kunnen worden. Men wordt gestraft, dus is er een vrije wil. Formeel klopt deze argumentatie (*modus tollendo tollens*): als niet q dan niet p ; p ; (dus) q . Het is echter de vraag of de eerste premisse waar is. Deze is tegenwoordig niet meer vanzelfsprekend.

De benaderingen van Augustinus en Luther kunnen niet eenvoudig terzijde geschoven en hebben hun waarde. Vooral Augustinus' poging om een overeenstemming te vinden tussen de woorden van de Schrift en redelijke overwegingen is indrukwekkend. Wanneer men de uitgangspunten waarop hun aanpak steunt aan een kritisch onderzoek onderwerpt, blijken vele van hun resultaten problematisch te zijn; uitgangspunten heeft evenwel een ieder, ook de moderne mens, en het is het verstandigst om voortdurend rekening te houden met de mogelijkheid dat men zijn mening moet herzien.

Conclusie

Ik heb een poging gedaan om aan te geven hoe Augustinus en Luther denken over menselijke vrijheid en hoe ze proberen om de geloofswaarheden ermee in overeenstemming te brengen. In de paragraaf 'Predestinatie en vrije wil' kwamen enkele kwesties omtrent de predestinatieleer aan bod, waarbij een definitieve analyse, vanwege de aard van het onderwerp, achterwege bleef. De paragrafen 'Het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Luther en Erasmus' en "'Vrijheid': Een problematisch begrip' waren gericht op het onderwerp 'vrijheid'. De gedachte dat vrijheid geen rol speelt in het handelen van de mens geldt mijns inziens niet alleen voor het denkkader van het Christendom, maar moet breder gezien worden. In dit artikel lag, vanwege het uitgangspunt en de bijzondere aandacht voor Augustinus en Luther, de nadruk echter op de rol die het in het Christendom kan spelen. De meeste argumenten om de problematiek van vrijheid in het handelen te illustreren zijn hier dan ook mee verbonden, hoewel in de paragraaf "'Vrijheid': Een problematisch begrip' gepoogd is een algemene analyse te geven.

Bij de behandeling van Augustinus' gedachten werd duidelijk dat 'vrijheid' opgevat moet worden als het deelhebben aan de eeuwige wet; met een redelijke overweging kan men zijn vrijheid bewerkstelligen. Luther geeft het vertrouwen in de rede op. Ook hij vult 'vrijheid' in door haar te karakteriseren als een situatie waarin men geleid wordt; volgens hem is de leiding volledig in handen van God. Erasmus geeft een andere betekenis aan 'vrijheid', mede vanwege zijn mensopvatting, die verschilt van die van Luther.

De problemen waarmee deze visies te kampen hebben, maken ze mijns inziens alle drie onhoudbaar. Augustinus en Luther gebruiken 'vrijheid' slechts om een positieve situatie te kenmerken (namelijk de situatie waarin men, doordat men de eeuwige wet dan wel God volgt, goed handelt) en



zien daardoor af van de inhoud van het begrip. Bij Erasmus' benadering speelt een dieper liggend probleem. Vrijheid wordt door hem gesitueerd in de reflectie: men is vrij om, na een aantal alternatieven overwogen te hebben, zelf voor één van deze alternatieven te kiezen.

Inderdaad overweegt men een aantal alternatieven. Aan welke hiervan ten slotte de voorkeur boven de andere gegeven wordt, beslist men echter niet zelf; in elk proces bepalen factoren, die men zelf niet bepaalt, het resultaat. Bij een redelijke overweging zijn deze factoren bijvoorbeeld argumenten; in een geval waarin het gaat om een voorkeur die op andere gronden tot stand komt, spelen andere factoren een rol. Vrijheid speelt in deze kwestie geen rol en de volgende stap is dan ook te stellen dat het niet bestaat. Voor Augustinus en Luther was dit geen optie. Te stellen dat datgene wat ze zeggen door het feit dat deze consequentie bij hen ontbreekt geen waarde heeft, is echter niet terecht: ze hielden geen rekening met deze optie omdat deze vanuit hun positie niet aanwezig was.

Tegenstrijdige belangen

De auteur verklaart geen financiële of persoonlijke belangen te hebben die hem ongepast kunnen hebben beïnvloed bij het schrijven van dit artikel.

Literatuurverwijzingen

- Adam, A., 1968, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band 2. Mohn, Gütersloh.
- Althaus, P., 1962, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Augustinus, A., *Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, Parijs:
De libero arbitrio, deel 6, 1976; *De duabus animabus*, deel 17, 1961; *Contra duas epistulas pelagianorum*, deel 23, 1974; *De praedestinatione sanctorum*, deel 24, 1962; *De civitate Dei*: boek 1–5, deel 33, 1959.
- Bonaventura, 1885, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Opera Omnia, vol. 2. Ad Claras Aquas, Florence.
- Chappell, T., 1995, *Aristotle and Augustine on Freedom*, St. Martin's Press, London.
<http://dx.doi.org/10.1057/9780230379510>
- Gilson, E., 1936, *The spirit of Mediaeval Philosophy*, transl. A. Downes, Sheed & Ward, London.
- Von Loewenich, W., 1959, *Von Augustin zu Luther*, Luther-Verlag, Witten.
- Luther, M., *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlau/Hermann Böhlau's Nachfolger, Weimar:
Disputatio contra scholasticam theologiam; *Disputatio Heidelbergae habita*, Band 1, 1883; *De servo arbitrio*, Band 18, 1908; *Vorlesung über den Römerbrief*, Band 56, 1938.
- Mildenberger, F., 1984, *Der freie Wille ist offenkundig nur ein Gottesprädikat*, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen.
- Ogliari, D., 2003, *Gratia et Certamen*, Leuven University Press, Leuven.
- Pseudo-Dionysius, 1987, *The complete works: The mystical theology*, transl. C. Luibheid, (original title *De mystica theologia*), The Paulist Press, Mahwah, NJ.
- Sartre, J.P., 1943, *L' être et le néant*, Gallimard, Paris.
- Seeberg, E., 1940, *Grundzüge der Theologie Luthers*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Steinmetz, D., 1986, *Luther in Context*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Van Inwagen, P., 1983, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford.
- Wegner, D., 2002, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Wegner, D., 2008, 'Self is Magic', in J. Baer, J. Kaufman & R. Baumeister (eds.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, pp. 226–247, Oxford University Press, Oxford.

