

Het pontificaat van de vreugde

De inzichten van Sint-Thomas van Aquino

Jörgen Vijgen

Inleiding

Het huidige pontificaat lijkt wel een pontificaat van de vreugde te willen zijn. Alleszins is dit wat men zou kunnen concluderen op basis van de titels van enkele belangrijke documenten, nl. de postsynodale apostolische exhortatie *Evangelii Gaudium* over de verkondiging van het evangelie in de wereld van vandaag (2013), de postsynodale apostolische exhortatie *Amoris Laetitia* over de vreugde van de liefde (2016), de apostolische exhortatie *Gaudete et Exsultate* over de roeping tot heiligheid in de wereld van vandaag (2018) en ook de apostolische constitutie *Veritatis Gaudium* (2017) omtrent de kerkelijke universiteiten en faculteiten.

Natuurlijk is dit geen verrassing. Het Oude Testament, en in het bijzonder de psalmen en de profeten, staat vol van teksten die de door God geschonken verlossing (uit Egypte) en heil (van het beloofde land), zijn nabijheid en kracht met vreugde bezingen: ‘Audire me facies gaudium et laetitiam, et exsultabunt ossa, quae contrivisti. ... Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu promptissimo confirma me’ (Ps 50,10.14); ‘Tunc repletum est gaudio os nostrum, et lingua nostra exsultatione. Tunc dicebant inter gentes: ‘Magnificavit Dominus facere cum eis’. Magnificavit Dominus facere nobiscum; facti sumus laetantes’ (Ps 125,2-3); ‘Exsultabo et laetabor in misericordia tua, quoniam respexisti humilitatem meam; agnovisti necessitates animae meae’ (Ps. 30, 8); ‘Laetamini in Domino et exsultate, iusti; et gloriamini, omnes recti corde’ (Ps 31,11).

Bij de profet Jesaja lezen we onder meer: ‘Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam; habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis. Multiplicasti exsultationem et magnificasti laetitiam; laetantur coram te sicut laetantes in messe’ (Jes 9,1-2); ‘Et redempti a Domino revertentur et venient in Sion laudantes; et laetitia sempiterna super capita eorum, gaudium et laetitiam obtinebunt; fugiet dolor et gemitus’ (Jes 9,11); ‘Gaudete et exsultate simul, deserta Ierusalem, quia consolatus est Dominus populum suum, redemit Ierusalem’ (Jes 52,9).

In Matteüs 21 wordt tot de goede en trouwe dienaars gezegd ‘intra in gaudium domini tui’, een uitdrukking die het equivalent is van de

meer gebruikelijk uitdrukking ‘treedt binnen in het Koninkrijk’. De vergeving die Jezus aan Zacheüs aanbiedt doet Zacheüs snel naar beneden komen uit de vijgenboom waarop ‘except illum gaudens’ (Luc 19,6). Het motief voor de vreugde van de leerlingen is de kennis van de goddelijke uitverkiezing (‘gaudete autem quod nomina vestra scripta sunt in caelis’, Luc 10,20). Maar de vreugde hier, in afwachting van de vreugde van het koninkrijk, elimineert niet beproeving of lijden. Meer zelfs, de vreugde die ontstaat dankzij de vervolging is van een diepere aard (‘Gaudete in illa die et exultate’, Luc 6,22; Mat 5,11) dan de vreugde die blijft bestaan ondanks de beproeving. Het gaat immers niet enkel om volharding in de beproeving, om dankbaarheid voor de trouw van God in de beproeving, maar om vreugde omwille van de vervolging. Het loon in de hemel, de volkomen vreugde is in éénheid met de vreugde van Christus. De liefde die Christus heeft voor de zijnen komt overeen met de liefde die de Vader voor Hem heeft.

Omgekeerd komt de trouw van de leerlingen voor hun Meester overeen met de gehoorzaamheid van de Zoon aan de Vader. Door deze intimiteit met de Zoon, treden zijn leerlingen binnen in de intimiteit van de Vader. ‘Haec locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur’ (Joh 5,11). Onze deelname aan de vreugde van Christus zal enkel gebeuren doorheen het uur van zijn kruis. ‘Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: gij zult wenen en weklagen, terwijl de wereld zich zal verheugen. Gij zult bedroefd zijn, maar uw droefenis zal in vreugde verkeren (Joh 16,20). De leerlingen zien daadwerkelijk de Gekruisigde maar herkennen de Heer (‘Et hoc cum dixisset, ostendit eis manus et latus. Gavisi sunt ergo discipuli, viso Domino’, Joh 20,20) die zal wederkeren en een onuitwisbare vreugde zal schenken (Joh 16,22). Het is met deze vreugde dat Christus de leerlingen uitzendt.

De navolging van Christus ontstaat voor Paulus te midden van de beproevingen (1 Tess 1,6: ‘Et vos imitatores nostri facti estis et Domini, excipientes verbum in tribulatione multa cum gaudio Spiritus Sancti’) maar enkel wanneer niet wordt standgehouden in de verdrukking, wanneer de hoop niet blij maakt (Rom 12,12), kortom, wanneer de wereld die wij zien niet wordt beschouwd als voorbijgaand (1 Kor 7,31), verworpen deze beproevingen tot een wereldse droefheid die dood brengt (2 Kor 7,10). Paulus daarentegen is verheugd om droefheid wanneer zij gevolgd wordt door berouw (2 Kor 7,9). De hemelse vreugdezang is een zang van triomf over de wereld buiten ons en in ons (Apok 19,7: ‘Gaudeamus et exultemus et demus gloriam ei...’).

Maar doorheen de eeuwen zijn er tevens talloze stemmen geweest die gestalte gaven aan het katholieke en thomistische adagium dat de genade de natuur niet vernietigt maar vervolmaakt. We dienen met andere woorden een gelijkaardige grote realiteitszin en durf aan de dag te leggen als de heilige John Henry Newman wanneer hij zich afvraagt of er wel redenen zijn om vreugdevol te zijn.¹ ‘We see the Kingdom of God to all appearance broken into fragments – authority in abeyance – separate portions in insurrection – brother armed against brother – truth, a matter not of faith but of controversy.’² Dit is voor Newman niet enkel een plausibele vaststelling maar ook iets wat na aan het hart ligt: ‘so acutely felt, as to hinder the mind from taking part in the rejoicing to which it is invited. When men discern duly the forlorn state in which the Spouse of Christ at present lies, how can they have the heart to rejoice?’³

Waarom te rade bij Sint-Thomas?

Wat rechtvaardigt een te rade gaan bij Sint-Thomas? Er is allereerst een historisch-biografische rechtvaardiging. In één van zijn inaugurale redes (*Hic est liber*, 1256) over de H. Schrift begint Sint-Thomas, als lid van de orde der predikheren, met zijn publiek eraan te herinneren dat volgens Augustinus (*De doctrina christiana* IV, XII, 27) elke spreker een drievoudige taak heeft die gericht is tot een drievoudig publiek: ‘*eruditus eloquens ita eloqui debet ut doceat, ut delectet, ut flectat*: ut doceat ignaros; ut delectet tediosos; ut flectat tardos.’ Dat Sint-Thomas zich niet enkel tot taak stelde te onderrichten, vreugde te brengen en aan te sporen als *Magister in Sacra Pagina* maar ook als schrijver van systematische werken, blijkt uit een passage aan het begin van zijn *Summa contra Gentiles*. Schrijvend over de intentie waarmee hij dit werk heeft aangevat, merkt hij op dat onder alle activiteiten waarmee een mens zich kan bezighouden het nastreven van wijsheid de meeste blijdschap schenkt omdat, zoals Wijsheid 8,16 zegt,

¹ John Henry Newman, ‘Sermon XXV “Feasting in Captivity”’, in: *Sermons bearing on subjects of the day*, London, 1844, p. 431-446, hier p. 431: ‘When we reflect upon the present state of the Holy Church throughout the world, so different from that which was promised to her in prophecy, the doubt is apt to suggest itself to us, whether it is right to rejoice when there is so much to mourn over and to fear. Is it right to keep holiday, when the Spouse of Christ is in bondage, and the iron almost enters into her soul?’ Met dank aan H. Tercic voor deze *ad rem* verwijzing naar J.H. Newman.

² ‘Sermon XXV “Feasting in captivity”’, p. 432.

³ ‘Sermon XXV “Feasting in captivity”’, p. 432.

‘conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium’. Verschillende eerste biografen hebben onderstreept op welke wijze Sint-Thomas dit gerealiseerd heeft.⁴

Vervolgens is er een systematische reden, nl. Sint-Thomas’ status als *Doctor Communis*. Alhoewel hier nog steeds onduidelijkheid over bestaat, is in een eerder onderzoek reeds afdoende aangetoond dat er een volledige continuïteit bestaat doorheen de eeuwen hieromtrent en welke als volgt kan worden samengevat: de positie van Sint-Thomas is een hiërarchische en inclusieve positie, d.w.z. omwille van ‘objectieve redenen’ geldt zijn leer als een ‘zekere gids’ (Johannes Paulus II) voor de filosofische en theologische arbeid; precies omwille van zijn synthese en de universele principes waarop deze berust is het mogelijk deze synthese te verrijken.⁵

Deze hermeneutiek van de continuïteit vereist een welbepaalde geestesdispositie. Allereerst een realiteitsbesef. Wanneer Pius X (1907) in de encycliek *Pascendi* en Pius XI in de encycliek *Studiorum Ducem* (1923) opmerken dat afwijken van de leer van Sint-Thomas grote schade zal toebrengen⁶, dan kunnen we nu honderd jaar later de balans opmaken van een post-thomistische filosofie en theologie en enkel vaststellen dat we aanbeland zijn bij een antropocentrisme waarbij de mens ‘zich onafhankelijk van de werkelijkheid verklaart’, alles herleidt tot een functie van de ‘eigen onmiddellijke belangen’ en daarmee een ‘cultuur van het relativisme’ promoot.⁷ Reeds in 1963 schreef Paulus VI over ‘een dreigend gevaar voor duizeling, bedwelming en verwarring [die] de stevigheid van het kerkelijk organisme

⁴ In zijn biografie schrijft Petrus Calo: ‘...in die pasce induxit eos [het volk te Rome] ad gaudium et ad congaudendum gloriose virgini de resurrectione filii, sicut pridie fuerant de passione compassi.’ (D. Prümmer (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati* (Revue Thomiste, Saint Maximin [Var], 1937), p. 46. Petrus Calo heeft ook het getuigenis van frater Efferanon van Salerno overgeleverd: ‘quociens illum cum affectu devocionis aspicio, tociens ex eius aspectu et locutione spiritualis letitie et gaudii gratiam haurire.’ (*Idem*, p. 39).

⁵ Zie J. Vijgen, ‘Die Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition’, in: *Doctor Angelicus V* (2005) 7-54; ‘The contemporary authority of St. Thomas Aquinas: A reply to Otto-Herman Pesch’, in: *Divinitas* 49 (2006) 3-26; *De autoriteit van Sint-Thomas van Aquino en het leergezag van de Kerk*, Vogelenzang, 2009, 274 p. (*Tiltenberg Studies* 3).

⁶ Pius X, encycliek *Pascendi*, nr. 107: ‘Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse.’

⁷ Franciscus, encycliek *Laudato Si*, nrs. 115-136. Zie hierover J. Verburgt, ‘Relativisme en cultuurkritiek’, in: Ph. Weijers (red.), *De zorg voor het gemeenschappelijke huis: De encycliek Laudato Si’ nader beschouwd*, Vogelenzang, Publicaties van het Centrum voor de Sociale Leer van de Kerk, 2016 (nr. 12), p. 43-57.

kan doen schudden. Veel mensen brengt dit tot het aanvaarden van de vreemdste opvattingen, alsof de Kerk zichzelf zou moeten verloochenen en geheel nieuwe en onverwachte levensnormen zou moeten invoeren', zoals bv. 'het modernisme, dat wij thans nog zien opleven in sommige vormen van godsdienstig leven die met de ware katholieke godsdienst onverenigbaar zijn...'⁸

Vervolgens is er een bereidheid vereist de hermeneutiek uit te voeren conform de regels van het leergezag. Wanneer in een recente studie het feit dat Sint-Thomas slechts twee keer vernoemd wordt in de documenten van Vaticanum II (*Optatam Totius* nr. 16, *Gravissimum Educationis* nr. 10), vervolgens gebruikt wordt om het belang van Sint-Thomas te relativieren, dan vergeten de schrijvers dat Paulus VI hetzelfde feit als een interpretatieve sleutel heeft aangereikt om tot het tegenovergestelde resultaat te komen.⁹ Na het aanhalen van beide passages uit de teksten van Vaticanum II schrijft immers Paulus VI in zijn apostolische brief *Lumen Ecclesiae* (1974): 'Zo is het de eerste maal dat een oecumenisch concilie een theoloog aanbeveelt; deze echter is Sint-Thomas. Voor ons is het voldoende dat wij de tekst uitschrijven die wij vroeger reeds hebben uitgesproken: 'Zij, aan wie de taak van het onderricht is toebedeeld, moeten met alle eerbied te rade gaan bij de leraars van de Kerk, onder wie de heilige Thomas van Aquino een zeer voorname plaats inneemt; want Sint-Thomas is een man met zoveel genialiteit, met zulk een oprechte liefde voor de waarheid, en met zulk een wijsheid bij het bestuderen, verklaren en tot synthese brengen van de hoogste waarheden, dat zijn theologie een doeltreffend hulpmiddel is, niet alleen voor het veiligstellen van de grondslagen van het geloof, maar ook om te komen tot gelukkige en veilige resultaten van een gezonde ontwikkeling'¹⁰. Het is naar deze documenten van Vaticanum II en in het bijzonder naar deze brief allereerst waarnaar de toepassingsbesluiten

⁸ Paulus VI, encycliek *Ecclesiam Suam*, nr. 26.

⁹ Zie M. Lamberigts - L. Declerck, 'Vatican II on Thomas. The debate about Thomas in the commission for seminaries, studies, and universities', in B. Bourguine (Eds.), *Le souci de toutes les églises. Hommage à Joseph Famerée*, Leuven-Paris-Bristol CT, Peeters, p. 29-56.

¹⁰ Paulus VI, apostolische brief *Lumen Ecclesiae*, nr. 14. Zie ook nr. 19: 'Non solum spectatis historicis et doctrinalibus condicionibus, in quibus Aquinas versatus est, nomen eius eminet, sed etiam ratione doctrinae, quae eiusmodi est, ut aetates omnes exsuperet, quae a saeculo XIII ad nostra usque tempora successerunt. Hoc enim saeculorum spatio Ecclesia perennem thomisticae doctrinae vim atque momentum agnovit, praesertim autem in sollemnioribus quibusdam adiunctis, ut in Conciliis Oecumenicis Florentino, Tridentino et Vaticano I,

(art. 54 en 65) van *Veritatis Gaudium* (2017) over de kerkelijke universiteiten en faculteiten verwijzen. Meer zelfs, de door sommigen als ambigu beschouwde formulering aangaande de filosofie in *Optatam Totius* nr. 15 (*innixi patrimonio philosophico perenniter valido*) wordt gelezen zoals bedoeld door de concilievaders, nl. dat hiermee bij voorkeur de filosofie van Sint-Thomas wordt bedoeld (art. 64 §1).

Hiermee zijn we aanbeland bij het eigenlijke thema. In wat volgt willen we stilstaan bij wat Sint-Thomas ons leert over de wezenlijke kenmerken en effecten van de (christelijke) vreugde.

Wezen en kenmerken van de (christelijke) vreugde

Terminologie

Sint-Thomas gebruikt vijf of zes woorden om aan te duiden wat wij gewoonlijk onder vreugde of blijdschap verstaan: *delectatio*, *exultatio*, *gaudium*, *hilaritas*, *iuconditas* en *laetitia*. De term ‘delectatio’ betreft een tot rust komen van een natuurlijk streefvermogen, ‘gaudium’ een tot rust komen van een dierlijk streefvermogen. Daarom is het tegenovergestelde van ‘delectatio’ pijn (*dolor*) terwijl het tegenovergestelde van ‘gaudium’ droefenis (*tristitia*) is. ‘Exultatio’ betreft de vreugde die zich uit in uitwendige tekens; ‘hilaritas’ betreft de vreugde die zich eveneens uit in uitwendige tekens maar dan in iemands gezicht. Het gemeenschappelijke wat met deze termen wordt aangeduid, is dat het veroorzaakt wordt door een verbinding met ‘geschikt goed’ want een geschikt goed, wanneer het er is, vervolmaakt degene die het ontvangt en brengt diens streving tot rust. ‘Delectatio’ is het gevolg van het daadwerkelijk bezitten van een nagestreefd goed terwijl ‘gaudium’ optreedt wanneer men weet heeft van een daadwerkelijke of een louter mogelijke verbinding met het nagestreefde goed. Terwijl met andere woorden ‘delectatio’ enkel op het tegenwoordige betrokken is, kan ‘gaudium’ zowel op het verleden, het heden als de toekomst betrekking hebben. Daarom spreekt men van ‘delectatio’ wanneer het object een zintuiglijk iets is terwijl het geestelijke het object van ‘gaudium’ is, omdat de geest in staat is ook wat zintuiglijk afwezig is te vatten. ‘Exultatio’, ‘iuconditas’ en ‘laetitia’ hebben gemeenschappelijk dat ze meer de werkingen van de vreugde naar buiten toe aanduiden. ‘Laetitia’ betreft een verruiming van het hart (*dilatatio cordis*) in de zin van het versterken

occasione promulgationis Codicis Iuris Canonici, atque in Concilio Vaticano II, de quo rursus infra dicturi sumus.’

ervan als eerste effect van de vreugde, 'exultatio' is de uitwendige uitdrukking van de inwendige vreugde als een verder effect terwijl 'iucunditas' in de uitwendige uitdrukking van de vreugde ook anderen tot vreugde aanzet. Deze terminologische verduidelijkingen staan niet geheel vast en door het oeuvre vinden we andere verhelderingen of wijzigingen.¹¹

Metafysische categorieën

Met deze terminologische verduidelijkingen in de hand kunnen de begrippen onderzocht worden waarbij Sint-Thomas de betekenissen verheldert. Deze zijn 'motus', 'quies', 'passio', 'operatio' of 'actus' en 'perfectio'. Allereerst is er beweging en rust. Hierbij gaat hij te rade bij de geschiedenis en vindt er een tegenstelling tussen Plato, voor wie 'beweging' tot de kern van vreugde behoort en Aristoteles voor wie 'rust' de centrale werkelijkheid is.¹² Maar in zijn systematische werken neemt hij een middenpositie in door op te merken dat vreugde 'in zekere zin' (*quaedam*) een rust is¹³ of een zekere beweging bevat die weliswaar niet successief in de tijd is en veroorzaakt wordt door de indruk die het bereikte goed teweegbrengt.¹⁴ De bereikte rust die volgt op het ten einde brengen van het streven naar het goede is een rust die zich verheugt in het bereikte goede. We zouden hier een analogie met God als *actus purus* kunnen zien: God als zuivere act is actief maar niet in de tijd en niet als realiserend een potentie.

Tevens verbindt Sint-Thomas vreugde met 'actio' en 'passio'. Opnieuw gaat hij te rade bij de geschiedenis. Als er geen beweging mogelijk is, dan zou vreugde geen 'passio' kunnen zijn. Maar kunnen we spreken van 'passio' in het geval van een geestelijke vreugde? Opnieuw zoekt Sint-Thomas hier een middenweg. Enerzijds is er altijd sprake van een zekere lichamelijke verandering en dus een 'aangedaan-worden' (*passio*). Bij een geestelijke vreugde kan er dus alleen in oneigenlijke zin sprake zijn van

¹¹ Zie *In III Sent.* d. 26, q. 1 a. 3 sol.; *In III Sent.* d. 27, q. 1, a. 2, ad 3. Zie in het bijzonder zijn commentaar op Mat 5,12 ('Gaudete et exultate'): 'Ubi sciendum quod delectari, exultare, gaudere et laetare idem sunt secundum rem, sed differunt ratione. Delectatio enim proprie est ex coniunctione ipsius rei amatae et convenientis; gaudium est non solum in coniunctione sed et in apprehensione; interius laetitia et exultatio sunt effectus consequentes gaudium et delectationem, quia ex his primo dilatatur cor: unde laetitia quasi latitia; item non solum cor interius dilatatur, sed quando significatur exterius apparet, et tunc dicitur exultatio, quasi extra apparens.' (*In Mat* 5, lectio 3, nr. 449).

¹² Zie *In Post. Anal.* I, c. 29, lectio 41, no 370.

¹³ *ScG* I, c. 90; *ST* I-II, q. 31, a. 1, ad 2.

¹⁴ *ST* I-II, q. 31, a. 2, ad 1.

een 'passio'. Maar op een vreugde als 'passio' volgt ook altijd een 'actio'. Weliswaar is vreugde, tezamen met droefenis, vrees en hoop, één van de vier hoofdpassies, toch is er niet enkel sprake van een 'aangedaan-worden' want deze 'passiones' zijn tevens een eerste antwoord op wat ondergaan wordt.¹⁵ In de schepselen is vreugde daarom een 'passio' in zoverre door het ontvangen van het nagestreefde goede in het begerende deel van de ziel een beweging ontstaat. Diegene die zich verheugt zet een 'actio' in gang. In de zijnshiërarchie is er sprake van méér 'actio' en minder 'passio' naarmate diegene die zich verheugt minder deelheeft aan het zintuiglijke. Daarom kunnen we over God spreken als Vreugde 'per essentiam' terwijl het geschapene een 'actio' in de vreugde volbrengt 'per causam', d. i. door deelname aan de oorzaak van de vreugde.¹⁶

Een ander begrip dat Sint-Thomas vaak met vreugde verbindt, is dat van de 'perfectio' of volmaaktheid. Elk ding, zo verduidelijkt hij, kan volmaakt zijn op drie wijzen: (1) volmaakt overeenkomstig wat het is; (2) volmaakt overeenkomstig noodzakelijke bijkomstigheden en (3) volmaakt overeenkomstig het doel van het ding dat bereikt wordt. Hij verduidelijkt dit met het voorbeeld van het vuur: het vuur is volmaakt in de eerste zin in zoverre het bestaat en dit bestaan dankt aan zijn substantiële vorm; het vuur is volmaakt omdat het de noodzakelijke bijkomstigheden van warmte, etc. bezit; het vuur *is* in zoverre het rust in diens eigen plaats.¹⁷ Vreugde als 'perfectio' heeft bovendien nog deze eigenschap dat zij niet zomaar een volmaaktheid is die op de tweede wijze erbij komt maar een volmaaktheid die eraan toegevoegd wordt (*superadditur*). Dit subtiële onderscheid illustreert Thomas als volgt. Er is een verschil tussen vragen 'waarom doe je iets' en 'waarom wil je je verheugen'. In de eerste vraag is er de veronderstelling dat er geen vereniging met het doel is, in de tweede vraag heeft er reeds een vereniging plaatsgevonden. Er is met andere woorden een verschil tussen de vereniging van ziel en lichaam die een volmaaktheid is in de mens en de vereniging van gezondheid die aan een levende mens toegevoegd wordt.¹⁸ Thomas vergelijkt dit 'superadditur' ook met schoonheid die toegevoegd wordt aan jeugdigheid.¹⁹

Overeenkomstig de zijnshiërarchie zal Sint-Thomas ook stellen dat vreugde ook proportioneel is met het kenobject, d.w.z. de vreugde is des

¹⁵ *Q. De Veritate* q. 26, q. 5.

¹⁶ *ST I-II*, q. 31, a. 1.

¹⁷ *ST I*, q. 6, a. 3.

¹⁸ *In IV Sent.* d. 49, q. 3, a. 4, qca 3, ad 2-3.

¹⁹ *ScG I*, c. 90.

te groter naarmate het kenobject des te hoger staat in de zijnshiërarchie. Kortom, vreugde hoort bij de vervolmaking van een met kennis begaafd levend wezen, maar is zelf niet de 'perfectio' maar hoort er wezenlijk bij.

Aristoteles' definitie

Sint-Thomas' respect voor zijn voorgangers impliceert tevens dat hij stelling moet nemen ten aanzien van de destijds bekende definitie van de vreugde uit Aristoteles' *Retorica* I, c. 11 (1369b33) nl. 'delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem' wat we zouden kunnen vertalen als 'vreugde is een zekere beweging van de ziel en de constitutie van de ziel, tegelijkertijd en zintuiglijk, in een bestaande natuur.'²⁰ Men bemerkt dat er opnieuw sprake is van 'een zekere' beweging. De 'constitutio in naturam existentem' verwijst naar de aanwezigheid van het goede als oorzaak van de vreugde. Het 'simul tota' verwijst naar het feit dat het goede dat de vreugde veroorzaakt niet enkel aanwezig moet zijn maar ook in de mate dat het nagestreefd wordt, m.a.w. dat het streven in het bereikte goed tot rust gekomen moet zijn. Het 'sensibilis' wijst op het feit dat zonder een mogelijkheid tot vreugde, zonder een zintuig (*sensus*) voor vreugde waardoor het goede gekend en vreugde herkend kan worden, er geen vreugde kan zijn.

Vreugde en tijd

Boven hebben we al verwezen naar de relatie tussen vreugde en tijd. In zoverre vreugde een 'motus' is, moet zij verbonden zijn met de tijd; in zoverre elke 'motus' uitgesloten dient te worden, kan er ook geen sprake zijn van tijd. In zoverre men vreugde als het einddoel van een beweging en dus als een rust ziet, kan zij niet in de tijd zijn maar moet zij 'in een ogenblik' bestaan.²¹ In een tijd-loze vreugde is er geen na elkaar maar een 'simul tota'. De geestelijke vreugde is daarom een 'actus simplex' die geen tegendeel kent. In zoverre er een lichamelijke verandering plaatsvindt, vindt er ook een verandering in het tegendeel plaats, nl. een 'dilatatio cordis'.

Vreugde en het goede

Eveneens is boven reeds de relatie tussen vreugde en het goede vermeld. Maar wat kan er nog meer gezegd worden over de morele waarde van de

²⁰ *ST* I-II, q. 31, a. 1. De Nederlandse vertaling door Marc Huys (Aristoteles, *Retorica*, Historische Uitgeverij, Groningen, 2004, p. 74) heeft 'de beweging van de ziel bij een levend wezen dat in zijn geheel bereikt wat zijn natuur is en dit voelt'.

²¹ *In IV Sent.* d. 49, q. 3, a. 1, sol. 3 en ad 3.

vreugde? Opnieuw gaat Sint-Thomas te rade bij de geschiedenis. Terwijl de volgelingen van Epicurus in de ‘delectatio’ het hoogste goed zagen, beschouwden de stoïcijnen en de platonisten, aldus Sint-Thomas, elke ‘delectatio’ als een kwaad. Aristoteles en zijn volgelingen namen een middenpositie in, nl. een ‘delectatio’ dient beoordeeld te worden naar de ‘operatio’ waaruit de vreugde volgt. De morele kwaliteit van een ‘operatio’ richt zich naar de morele waarde van de bijbehorende ‘delectatio’²². Het belang hiervan kan met twee voorbeelden verduidelijkt worden. Ten eerste is de opinie dat elke ‘delectatio’ een kwaad is, onrealistisch. Niemand immers kan leven zonder enige vorm van ‘delectatio’ en wie het tegendeel beweert zal in de praktijk in de val lopen en zo de facto het tegendeel doen van wat hij beweert, want ‘woorden wekken, voorbeelden trekken’ (*magis movent exempla quam verba*).²³ Ten tweede zou het verwerpen van alle ‘delectationes’, zowel wat betreft iemand als individu alsook betreffende een groep, ‘delectationes’ die ‘de natuur heeft binnengebracht in ‘operationes’ die noodzakelijk zijn voor het menselijke leven’, niet een deugdzaame handeling bewerkstelligen maar eerder een zonde, nl. de zonde van de ongevoeligheid (*insensibilitas*).²⁴

Geestelijke vreugde

Deze algemene bemerkingen over het wezen van de vreugde moeten ons in staat stellen het typische van de christelijke vreugde te verhelderen.²⁵ Wat wij als christelijke vreugde benoemen zal Sint-Thomas ‘geestelijke vreugde’ noemen. Hiermee wijst hij op de bron van deze vreugde, nl. de Heilige Geest overeenkomstig Romeinen 14,17: ‘Het koninkrijk van God is geen kwestie van spijs en drank, maar is gerechtigheid, vrede en vreugde door de Heilige Geest’. Als vrucht van de Heilige Geest heeft de vreugde nog het bijzondere kenmerk dat zij een begeleidend effect is van alle andere vruchten (liefde, vrede, geduld, vriendelijkheid, etc. vgl. Gal 5,23).²⁶ Als zodanig is het niet verwonderlijk dat Sint-Thomas, in navolging van Augustinus, Jezus’ woorden in Johannes 15,11: ‘Dit zeg Ik u, opdat mijn vreugde in u moge zijn en uw vreugde volkomen moge worden’, leest als

²² *In IV Sent.* d. 49, q. 3, a. 4, qca 3, sol. 1.

²³ Zie *ST I-II*, q. 34, a. 1.

²⁴ Zie *ST II-II*, q. 142, a. 1.

²⁵ Zie *ST II-II*, q. 28 over de vreugde en I-II, q. 70 over de vruchten van de Heilige Geest.

²⁶ *ST I-II*, q. 70, a. 2: ‘Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur.’

een verwijzing naar het eeuwige leven. ‘Opdat mijn vreugde in u moge zijn: ‘quod nihil est aliud quam vita aeterna, quae est gaudium de veritate, ut Augustinus dicit; quasi diceret: ut habeatis vitam aeternam’²⁷.

Aangezien God de formele oorzaak van de christelijke vreugde is, d.w.z. God is het passende object (*obiectum conveniens*) van de vreugde, dient er ook een verbinding tot stand te komen tot God welke geschiedt door middel van de liefde. Als zodanig is de vreugde een effect van de liefde.²⁸ We kunnen ook spreken over een materiële oorzaak als de dispositie of geschiktheid tot vreugde. Opdat iemand klaar is voor vreugde zijn er twee zaken vereist: ‘debita quantitas’ en ‘debita qualitas’. Wat Sint-Thomas hier voor ogen heeft is de psycho-somatische toestand als voorwaarde voor vreugde. De ‘debita quantitas’ duidt op het benodigde mentale evenwicht terwijl de ‘debita qualitas’ verwijst naar de fysieke constitutie en het karakter welke van invloed kunnen zijn om vreugdevol te zijn.²⁹

De waarde van de geestelijke vreugde overtreft deze van vreugdes gereletereerd aan het zintuiglijke. Dit komt naar voren wanneer hij Filippenzen 4,4 becommentarieert: ‘Verheugt u in de Heer te allen tijde. Nog eens: verheugt u!’ Allereerst vereist een verlangen naar groei de aanwezigheid van geestelijke vreugde overeenkomstig Spreuken 17,22: ‘Een blij hart bevordert de genezing, maar neerslachtigheid verdort het gebeente’. Vervolgens onderscheidt Sint-Thomas in Filippenzen 4,4 vier kenmerken van de ware vreugde. ‘In de Heer’, dus de ware vreugde dient op een goed, dat gepast is voor de mens, gericht te zijn en dit kan *simpliciter* enkel God zijn. Vervolgens moet het van blijvende aard zijn: ‘altijd’. Deze blijvende aard kan onderbroken worden door zonde of droefenis. Daarenboven moet de ware vreugde zich uitstrekken via God naar zichzelf en vervolgens naar de andere/het andere: indien je je verheugt over het goede dat God in jouw bewerkstelligd heeft, dan ben je ook in staat om je te verheugen over het goede van anderen en het goede van de toekomst (‘Nog eens: verheugt u!’).

Vervolgens komt Sint-Thomas te spreken over vers 5: ‘Uw matigheid moet bij alle mensen bekend zijn. De Heer is nabij.’³⁰ Ware vreugde kent een gematigde vreugde in zintuiglijk-materiële aangelegenheden omdat een gebrek aan maat zowel kan afglijden naar buitensporigheid alsook

²⁷ *In Ioh.* 15, lectio 2, nr. 2004.

²⁸ *ST II-II*, q. 28, a. 4.

²⁹ *In IV Sent.* d. 49, q. 3, a. 2.

³⁰ De Vulgaat en Neo-Vulgaat leest ‘modestia’ en niet ‘vriendelijkheid’ zoals bv. in de KBS-vertaling.

aanstoot kan geven en daardoor een hinderpaal tot ware vreugde zijn.³¹ Of, zoals kardinaal John Henry Newman het verwoordt: ‘The great rule of our conduct is to take things as they come. The true Christian rejoices in those earthly things which give joy, but in such a way as not to care for them when they go.’³²

De waarde van de geestelijke vreugde heeft ook een oorzaak in de bijzondere aanwezigheid van Christus. Volgend op het aristotelische inzicht dat echte vriendschap nabijheid vereist, schrijft Sint-Thomas dat de nabijheid van Christus, die vreugde veroorzaakt, op vijf wijzen duidelijk wordt: ‘De Heer is nabij door de aanwezigheid van zijn majesteit (Hand 17,27: ‘Hij is immers niet ver van ieder van ons.’); Hij is ook nabij door zijn vlees (‘Thans echter zijt gij die eertijds veraf waart, in Christus Jezus dichtbij gekomen, door het bloed van Christus.’). Ook is Hij nabij door de instorting van de genade (Jak 4,8: ‘Nadert tot God en Hij zal tot u naderen.’) en door zijn mededogen (Ps 145,18: ‘De Heer is wie Hem aanroept nabij, elk die Hem aanroept in vertrouwen.’) en door zijn beloning (Jes 14,1: ‘De tijd komt naderbij en de dagen zullen niet verlengd worden.’).³³

De christelijke vreugde kan ook aan intensiteit winnen of verliezen. De psychosomatische conditie, waarover boven sprake, kan resulteren in een dispositie voor vreugde die in de éne persoon qua intensiteit anders kan zijn dan in de andere persoon. Als gevolg hiervan kan zelfs bij de zaligen in de hemel de vreugde qua intensiteit anders zijn alhoewel qua object, God, de vreugde bij elke heilige gelijk is. Alleszins zal de vreugde het verlangen

³¹ *In Philip.* 4, lectio 1, nr. 153.

³² *Parochial and plain sermons*, vol. 1, sermon 25, Ignatius Press, San Francisco, 1997, p. 213. Elders, mediterend over de vriendelijkheid (*epieikes*) in vers 5, schrijft Newman dat deze vriendelijkheid het resultaat is van gelijkmoedigheid. ‘He [de christen] has no violence, no animosity, no bigotry, no party feeling. He knows that his Lord and Saviour must triumph; he knows that He will one day come from heaven, no one can say how soon. Knowing then the end to which all things tend, he cares less for the road which is to lead to it. When we read a book of fiction, we are much excited with the course of the narrative, till we know how things will turn out; but when we do, the interest ceases. So is it with the Christian. He knows Christ’s battle will last till the end; that Christ’s cause will triumph in the end; that His Church will last till He comes. He knows what is truth and what is error, where is safety and where is danger; and all this clear knowledge enables him to make concessions, to own difficulties, to do justice to the erring, to acknowledge their good points, to be content with such countenance, greater or less, as he himself receives from others.’ *Parochial and plain sermons*, vol. 5, sermon 5, Ignatius Press, San Francisco, 1997, p. 1000.

³³ *In Philip.* 4, lectio 1, nr. 154.

overstijgen (1 Kor 2,9) en zal deze vreugde niet zozeer binnentreden in de mens, maar de mens zal binnentreden in Gods vreugde (Mat 25,21).

Alhoewel de vreugde in zekere zin het eindpunt van een beweging is, sluit dit niet uit dat een nieuwe werking het gevolg van de vreugde kan zijn.³⁴ Uitgaande van de etymologische band tussen vreugde (*laetitia*) en uitbreiding (*dilatatio*) onderscheidt Sint-Thomas een verruiming van het hart (*laetitia cordis*), d.w.z. een zich uitspreiden van de vreugde naar de naaste, maar ook een zich openen voor een meer volmaakte vreugde.³⁵ Vreugde kan ook het verlangen opwekken naar een meer innige vereniging in de zin dat wat bereikt is niet op volmaakte wijze bereikt is. Hij geeft als voorbeeld de beperkte kennis in dit leven van Gods kennis welke ons vreugde verschaft, maar ook een verlangen naar volledige kennis opwekt. In deze zin leest hij Sirach 24,29: 'qui bibunt me, adhuc sitiunt'. Christelijke vreugde leidt tot een grotere aandacht en zorg voor wat werkelijk belangrijk is.³⁶ Deze analyse sluit aan bij wat boven is gezegd over het 'enigermate-karakter' van zowel beweging als rust. De rust van de vreugde bij het beëindigen van de liefde wekt nieuwe daden van liefde op.

We kunnen ons ook afvragen op welke wijze de totstandkoming van vreugde veroorzaakt en ondersteund kan worden. Als genadegave en vrucht van de Heilige Geest kan de vreugde niet door ons veroorzaakt worden. Het woord van de apostel Paulus: 'Verheugt u in de Heer' (Fil 4,4) kan geen bevel zijn want de vreugde is geen daad van de wil. Weliswaar kan indirect een daad van liefde bevolen worden waaruit vreugde volgt.³⁷ In het algemeen kan men met Sint-Thomas zeggen dat de totstandkoming van vreugde habituele daden van liefde vereist, zodanig dat de daaropvolgende vreugde frequenter en intenser is. Dit kan de hoop op de volledige vreugde in God aanwakkeren.³⁸ Dit laatste geldt ook voor de beschouwing van voorbeelden van liefde zoals in de heiligen. Maar Sint-Thomas beschrijft ook hoe droefenis kan bijdragen tot vreugde. Droefenis als een daadwerkelijk bestaande passie herinnert ons immers aan wat bemind wordt en waarvan de afwezigheid droefenis veroorzaakt. Terugdenkend aan droefenis als een passie in het verleden kan eveneens vreugde veroorzaken omdat het herinnert aan de bevrijding van droefenis. Het is bijvoorbeeld met deze geestesgesteldheid dat men de kruisweg van Christus

³⁴ Zie *ST I-II*, q. 33.

³⁵ *ST I-II*, q. 33, a. 1, ad 1 en ad 3.

³⁶ *ST I-II*, q. 33, a. 3-4.

³⁷ *ST II-II*, q. 28, a. 4, ad 3.

³⁸ *ST II-II*, q. 28, a. 1, ad 3.

kan beleven.³⁹ Droefenis als de afwezigheid van het verlangde of als de aanwezigheid van het tegendeel kan bovendien aansporend werken door met meer ijver naar het verlangde op zoek te gaan of door het negatieve van het aanwezige niet-verlangde niet uit de weg te gaan. ‘Op beide wijzen leiden de droefenissen van het huidige leven ons naar de vertroosting van het toekomstige leven. Want door het feit dat men berouw toont over zijn zonden of bedroefd is omwille van het uitstel van de heerlijkheid, verdient hij de eeuwige vertroosting. Op gelijkaardige wijze verdient men de vertroosting van het eeuwige leven wanneer men niet terugschrikt voor het werk en de moeilijkheden om het eeuwige leven te bereiken.’⁴⁰

Sint-Thomas spreekt regelmatig, in navolging van Augustinus⁴¹, over ‘de vreugde over de waarheid’ (*gaudium de veritate*) als de krans der gerechtigheid, de beloning op de laatste dag (2 Tim 4,8). Het geluk moet in een daad van het verstand liggen aangezien het verstand fundamenteel een ontvangen is ten aanzien van wat eerder is dan het verstand en in het verstand aanwezig komt, terwijl de daad van de wil ofwel verlangt wat afwezig is ofwel zich verblijdt in wat aanwezig gekomen is in het verstand.⁴² Deze vreugde is altijddurend en volkomen (Joh 16,24) omdat het zowel God, de volheid van goedheid, betreft alsook de volledige gemoedsgesteltenis van de vreugdevolle persoon (*totus affectus gaudentis*). ‘In het zien van de goddelijke essentie bezit de geschapen geest God als aanwezig en het is dit zien welke het gemoed volledig doet ontbranden met goddelijke liefde. Indien eender welk object beminnenswaardig is in de mate dat het mooi en goed is zoals Dionysius zegt in *Over de goddelijke namen* IV, 10, dan is het onmogelijk dat God, die het wezen van schoonheid en goedheid is, gezien kan worden zonder liefde. (...) Bovendien is de vreugde over iets dat aanwezig is groter naarmate het meer bemind wordt. Hieruit volgt dat de vreugde volkomen is niet enkel omwille van het object dat vreugde geeft, maar ook omwille van diegene die zich verheugt. Deze vreugde is het die de

³⁹ *ST* II-II, q. 32, a. 4.

⁴⁰ *ST* I-II, q. 35, a. 3. Zie ook J.H. Newman, ‘Sermon XXV ‘Feasting in Captivity’, p. 440: ‘Penitents are as little at liberty to release themselves from Christian joy as from Christian love; love alone can make repentance available; and where there is love, there joy must be present also.’

⁴¹ De openingszin van de apostolische constitutie *Veritatis Gaudium* (2017) omtrent de kerkelijke universiteiten en faculteiten (‘De vreugde van de waarheid geeft uitdrukking aan het brandende verlangen dat het hart van elke mens onrustig maakt totdat het ontmoet en woont in het Licht van God en dit Licht aan allen meedeelt.’) verwijst in een voetnoot naar Augustinus, *Confessiones* X, 23.23.

⁴² *ST* I-II, q. 3, a. 4.

bekroning vormt van het geluk van de mens. Vandaar schrijft Augustinus in de *Belijdenissen* X, 23 dat geluk de vreugde in de waarheid is.⁴³

Wanneer Sint-Thomas komt te spreken over Jezus' woorden in Johannes 10,1-2 ('Wie niet door de deur, maar langs een andere weg de schaapskooi binnengaat, hij is een dief en een rover. Maar wie door de deur binnengaat, is de herder van de schapen.'), vermeldt hij de lezing van Augustinus voor wie de deur kan verwijzen naar Christus zelf. Aangezien Christus als God de Waarheid is, kan geluk maar bereikt worden door middel van het binnengaan in de deur van de Waarheid. Enkel op deze wijze kan geluk erin bestaan zich te verheugen in de waarheid.⁴⁴

Deze krans der gerechtigheid is echter de beloning voor een *gestreden* goede strijd, een *voltooid* wedloop. Tijdens de strijd echter is er beproeving vanwege God ter wille van het groeien in de deugden en het tonen van standvastigheid. Daarom, zo schrijft Sint-Thomas in zijn commentaar op de laatste bede van het *Onze Vader*, leert Christus ons niet dat we moeten bidden dat we niet in beproeving gebracht worden en evenmin dat we niet in bekoring gebracht worden, want beide zijn menselijk (*humanum est*), maar wel dat we niet instemmen met de bekoring. Immers, 'heeft hij de toets doorstaan, dan zal hij de zegekrans van het leven ontvangen, die God beloofd heeft aan wie Hem liefhebben.' (Jak 1,12).

De preek Lauda et Laetare

Eerder maakten we reeds melding van Sint-Thomas' biografie en zijn activiteiten als *Magister in Sacra Pagina*. De taken van een magister omvatten toenmaals zowel het becommentariëren van de H. Schrift, het leiden van disputen als ook het verzorgen van preken voor collega's en studenten. Eén van deze preken, *Sermo II Lauda et Laetare*, gehouden tijdens de advent op een niet nader te bepalen plaats en tijdstip, komt uitvoerig te spreken over ons thema.⁴⁵

Zoals gebruikelijk was, neemt deze preek als uitgangspunt een Bijbelse passage en met name Zacharia 2,14: 'Juich en verheug u, dochter Sion, want zie, Ik kom en Ik zal bij u wonen – zo luidt de godsspraak van de Heer'. De drie delen van vers 14 structureren de preek: deel één 'Juich en

⁴³ *Compendium Theologiae* II, c. 9.

⁴⁴ *In Ioh.* 10, lectio 1, nr. 1370.

⁴⁵ Deze preek is te vinden in volume 44/1: *Sermones*, ed. L.J. Bataillon et alii, Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, Roma - Paris, 2014, p. 15-25. Voor een Nederlandse vertaling zie Thomas van Aquino, *De academische preken*, vert. M.-R. Hoogland, Parthenon, Almere, 2015, p. 39-50.

verheug u, dochter Sion' betreft de vreugde van de oudtestamentische profeten in hun aankondiging van Christus; deel twee ('zie, Ik kom') betreft de nabijheid van de komst van Christus en deel drie ('en Ik zal bij u wonen') betreft zijn nederige komst in het menselijke vlees.

Het is in de context van het eerste deel dat Sint-Thomas komt te spreken over drie zaken die vereist zijn voor een volmaakte vreugde. Allereerst is het nodig dat de geest zich naar boven richt, 'naar een goddelijke weldaad'. Sint-Thomas leest 'dochter Sion' als 'de ziel die door middel van meditatie gericht is op de contemplatie van Gods weldaden'. Ten tweede is er vereist dat het hart verruimd is door een geestelijke vreugde. Hij geeft drie motieven voor deze verruiming van het hart. Onder beroep op Jesaja 35,1 schrijft hij dat de gehele mensheid 'die eens een wildernis en ondoordringbaar was, verdord vanwege het verstoken zijn van de hemelse genade, nu tot bloei gebracht [is] en uitbot, omdat zij aangenomen is door de Zoon van God'. Bovendien bemerkt de gelovige dat hij nu deel mag nemen aan de gemeenschap van de heiligen en ook dat hij gesterkt wordt door hemelse hulp nu de hemelpoort is geopend en 'de heerser van deze wereld is buitengeworpen' (Joh 12,31). Ten derde komt Sint-Thomas te spreken over het bezingen van Gods lof. 'Want als in ons verstand genadig kennis van God gegeven wordt en in ons hart wij van binnen juichen, dan volgt hieruit dat wij ook hoorbaar zijn lof dienen te zingen.' Wat is het dan dat wij bezingen? De bevrijding uit de slavernij van de zonde en het worden van Gods dienaren (Rom 6,22), zijn barmhartigheid in het afkopen van de dood door zijn eigen dood en het terugvoeren tot het eeuwige leven.

In wat volgt in zijn commentaar op delen twee en drie van Zacharia 2,14 ('Zie, Ik kom en Ik zal bij u wonen) benadrukt Sint-Thomas het nieuwe, het ongehoorde van de aankondiging ('Zie') zodanig dat we een welkome plaats zouden bereiden. Het is God die komt ('Ik') maar als een vriend (*amicabiliter*), gekleed in nederigheid' en barmhartigheid om met ons onze zwakheden te ondergaan, een reisgezel op de pelgrimstocht te zijn, 'om voor de mensen de duisternis te verlichten, hun last te verlichten en gevaren af te wenden' (Bernardus) en zo 'de volheid van de vreugde mee te brengen'.

Vreugde en droefenis

Het samengaan van droefenis en vreugde is bijzonder duidelijk in de theologale deugd van de hoop. Deze deugd is geen passie en bezit dus niet de breekbaarheid van de passie van de hoop. En toch is er een element van

droefenis aanwezig. 'In elk geval waarin er een samengaan is van vreugde en droefenis brengt de hoop op het verlangde vreugde ('Laat de hoop u blij maken', Rom 12,12) maar ook droefenis ('Altijd maar hopen maakt het hart ziek', Spr 13,12). Maar hoop veroorzaakt dit niet vanuit hetzelfde perspectief. Want hoop veroorzaakt vreugde omdat het beminde wordt aangezien als bereikbaar; maar in zoverre het beminde nu afwezig is, veroorzaakt het droefenis⁴⁶. In zijn commentaar op Romeinen 12,12 drukt hij dit als volgt uit: 'De hoop brengt vreugde omwille van de zekerheid, maar het bedrukt omwille van het uitstel'⁴⁷. Immers, de zekerheid die door de hoop wordt voortgebracht is geen intellectuele zekerheid maar de affectieve zekerheid van een daadwerkelijk uitgaan naar, gericht zijn op wat waarlijk goed is.⁴⁸ Weliswaar brengt het geloof indirect de vreugde voort door middel van de beschouwing van de goddelijke waarheid, maar de hoop is op meer directe wijze met de vreugde verbonden doordat men in de hoop de vreugde bezit in de goede richting te zijn en dus als het ware op voorhand datgene te bezitten waarop men gericht is. De moeilijkheden onderweg verlevendigen het verlangen om tot het einddoel te geraken. 'Gij hebt zelfs blijmoedig verdragen, dat men uw bezittingen in beslag nam. Ge waart u immers bewust iets te bezitten dat meer waard is en nooit verloren gaat' (Hebr 10,34). Het motief van de vreugde is niet de beproeving als zodanig, maar de verzekering geestelijke rijkdommen te bezitten die niet vergaan. Daarom kan het beroofd worden van materiële en lichamelijke goederen de blijde hoop op geestelijke rijkdommen doen groeien. Weliswaar kan de droefenis de gelovige uitwendig aantasten maar niet inwendig. 'Wij treuren maar zijn altijd blij' (2 Kor 6,10). 'Want alhoewel wij in uitwendige dingen en dingen die verbonden zijn met het lichaam droefenis en bitterheid ondergaan, inwendig echter bezitten we een voortdurende vreugde welke in ons groeit door de vertroosting van de H. Geest en de hoop op eeuwige beloning.'⁴⁹ Tevens verheugt de gelovige zich in het feit dat zijn vreugde een bemoediging is voor anderen tot volharding in het geloof alsook een gelegenheid de anderen in hun hoop te bevestigen.⁵⁰

⁴⁶ *In Iob.* 20, lectio 2, no. 2503.

⁴⁷ *Ad Rom.* 12, lectio 2, no. 990.

⁴⁸ *De Spe*, a. 1, ad 10: '(.) certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem obiecti vel principiorum propriorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.'

⁴⁹ *In II Cor.* 6, lectio 2, no. 225.

⁵⁰ *Zie In Col.* 1, lectio 6, no. 60.

Het samengaan van droefenis en vreugde komt ook naar voren in de theologale deugd van de liefde. De liefde veroorzaakt twee soorten vreugdes: (1) de vreugde die behagen schept in het goede en het geluk van diegene die bemind wordt en (2) de vreugde die behagen schept in de aanwezigheid van de beminde. De eerste vreugde behoort wezenlijk tot de liefde: zij is welwillend, gratis en belangeloos. In de mate dat de liefde God als object heeft is deze vreugde, net als God, onveranderlijk. De tweede vreugde, de vreugde van de aanwezigheid, versterkt de eerste vreugde. Van de kant van de mens bekeken gaat de vreugde noodzakelijkerwijze hand in hand met een droefenis: de droefenis van alles wat gericht is tegen het volledig en volmaakt deelnemen aan het goede dat God is. Weliswaar kan de vreugde omwille van God niet verminderd worden in de zin dat het object van de vreugde, God, onveranderlijk is, toch kan dit wel het geval zijn voor de vreugde in het deelnemen aan het goede dat God is. De deelname kan immers allerlei obstakels tegenkomen die ons toebehoren aan God verhinderen of vertragen en dus ook de geestelijke vreugde die uit dit toebehoren volgt. Zulke obstakels zijn de zonde (de droefenis van de zondaar), het lichamelijke of morele kwaad van de naaste (droefenis van het medelijden) en zelfs het uitstel van de goddelijke heerlijkheid die we in dit leven, in dit ‘ellendige verblijf’ (*in incolatu huius miseriae*) te verdragen hebben.⁵¹

Maar in de gelovige overheerst de vreugde en met de vreugde de vrede als de vervolmaking van de vreugde.

Het doel van het evangelie is vrede in Christus. ‘Zij die Uw naam beminnen bezitten veel vrede’ (Ps 118,165). De reden hiervoor is dat de vrede van het hart tegengesteld is aan onrust die ontstaat uit het kwaad dat het hart treft en erin begint te groeien. Maar wie enkel nu en dan door droefenis getroffen wordt of een vreugde bezit die groter is dan het kwaad waardoor hij getroffen wordt, bij deze persoon is de onrust niet blijvend. Daarom hebben de wereldlijken, zij die niet met God verbonden zijn door de liefde, te maken met bekommernissen en noden zonder vrede, terwijl de heiligen die door de liefde God bezitten in hun hart, de vrede van Christus bezitten, ofschoon zij vanuit de wereld met bekommernissen en noden te maken hebben.⁵²

Het samengaan van droefenis en vreugde behoort tot de structuur van de hoop en de liefde op aarde. Christus in zijn aardse pelgrimstocht vormt hierop geen uitzondering. Weliswaar bezat Christus niet het geloof of de

⁵¹ *ST II-II*, q. 28, a. 2, ad 3.

⁵² *In Iob.* 16, lectio 8, no. 2174

hoop, omdat zijn ziel kon genieten van de aanschouwing van het wezen van God. Niettemin bestond Christus' gelukzaligheid tezamen met de lijdende toestand van een mensheid die nog niet helemaal verheerlijkt was. Bovendien verheugde de Zoon zich erin het liefdesplan van de Vader te realiseren op een lijdende wijze. Daarom kan men in het licht van het lijden van de Verlosser het samengaan van droefenis en vreugde in de christen begrijpen.

Vaak hebben sommige heiligen iets gelijkaardigs beleefd als de ervaring van Jezus op het kruis, in een paradoxaal samengaan van zaligheid en lijden. In haar *Dialog van de goddelijke voorzienigheid*, toont God de Vader aan Catharina van Siena dat in de ziel van de heiligen tegelijkertijd vreugde en lijden aanwezig kan zijn: "En de ziel is vervuld van zaligheid en van lijden; van lijden omwille van de zonde van de mensen, van zaligheid door de vereniging en de tederheid van de liefde die haar geschonken wordt. Zo volgen ze het onbevleete Lam, mijn enige Zoon, die op het kruis zowel zaligheid als lijden heeft gekend. Theresia van Lisieux beleeft op een gelijkaardige wijze haar doodstrijd in vereniging met Jezus' doodstrijd, want ze ervaart ook juist bij zichzelf die schijnbare tegenstrijdigheid van zaligheid en lijden die Jezus ook beleefd heeft: 'In de Olijfhof had Jezus deel aan alle vreugden van de Drie-eenheid, maar zijn doodstrijd was daarom niet minder smartelijk. Het is een mysterie, maar ik kan u verzekeren dat ik er toch iets van begrijp, omdat ikzelf iets gelijkaardigs beleef.' Welk een verhelderend getuigenis!⁵³

Conclusie

Nadenkend over de aankondiging aan de herders in Lucas 2,10-11 ('Maar de engel sprak tot hen: "Vreest niet, want zie, ik verkondig u een vreugdevolle boodschap die bestemd is voor het hele volk. Heden is u een Redder geboren, Christus de Heer, in de stad van David".') komt de heilige kardinaal John Henry Newman te spreken over de twee lessen die we kunnen halen uit het feest van de geboorte van de Heer: 'instead of anxiety within and despondence without, instead of a weary search after great things – to be cheerful and joyful; and, again, to be so in the midst of those obscure and ordinary circumstances of life which the world passes over and thinks scorn of.' Maar, zo benadrukt Newman, de vreugde waarvan sprake is, is niet het resultaat van ons zoeken: '(...) properly speaking, we have not to seek our highest good. It is found, it is brought near us, in the descent of the Son of God from his Father's bosom to this world. It is stored up among us on earth. No longer need men of ardent minds

⁵³ Johannes Paulus II, *Novo Millennio Ineunte*, nr. 27.

wearily themselves in the pursuit of what they fancy may be chief goods; no longer have they to wander about and encounter peril in quest of that unknown blessedness to which their hearts naturally aspire, as they did in heathen times.⁵⁴

Dit christelijke onderscheid, nl. dat de christelijke vreugde het resultaat is van Gods nederdaling en niet van onze opstijging door ons verstand of onze wil, bevestigt het theocentrisme dat Sint-Thomas en de heilige Newman met elkaar delen. Het mag dan ook niet verwonderen dat, wanneer Newman, in navolging van Sint-Thomas, de deugdzaamheid van de vreugde onderstreept⁵⁵, zij beiden niet de vreugde omwille van een ‘bonheur facile’⁵⁶ voor ogen hebben en nog minder een ‘gemaakte opgewektheid’ of ‘professionele vrolijkheid’⁵⁷ die al dan niet bewust de feitelijkheid van de gebroken werkelijkheid en de helende God verdoezelt. Evenmin is echte vreugde een mentale toestand die als zodanig in ons vermogen ligt en nagestreefd kan worden, omdat eerst God zich als object van de vreugde moet aandienen, zich als een gave presenteert die verrast, omdat het als geschenk van buiten ons komt en dankbaarheid opwekt ten aanzien van Diegene die wij niet zijn.⁵⁸ Vreugde wordt ons aangeboden, méér zelfs, is ons reeds aangeboden in de ‘eerste woorden van het Nieuwe Testament’ toen de engel Gabriël Maria begroette met ‘Verheug u’⁵⁹.

Op de vreugde als genadegave en vrucht van de Heilige Geest is daarom toepasbaar wat paus Benedictus XVI schreef: ‘Het vuur van de Heilige Geest, het vuur van Christus is geen verslindend, vernietigend vuur; het is een stil vuur, een kleine vlam van goedheid, van goedheid en waarheid, die verandert, die licht en warmte geeft.’⁶⁰ In deze zin kan kardinaal Newman

⁵⁴ *Parochial and plain sermons*, vol. 8, sermon 17, Ignatius Press, San Francisco, 1997, p. 1707. Met dank aan H. Tercic voor deze *ad rem* suggestie.

⁵⁵ *Parochial and plain sermons*, vol. 8, sermon 17: ‘it is good to be joyful – it is wrong to be otherwise’. Voor Sint-Thomas zie *In 2 Cor.* 13, lectio 3: 537.

⁵⁶ Robert Sarah, *God of niets. Gesprek over het geloof*, Betsaida/De Boog, ’s-Hertogenbosch, 2016, p. 301.

⁵⁷ Deze termen ontleen ik aan H. Tercic, *Al het goede is eens schaduw van God. Essays over John Henry Newman*, Betsaida, ’s-Hertogenbosch, 2019, p. 48.

⁵⁸ Dit is een centraal thema in de autobiografie van C.S. Lewis *Surprised by joy*, Harper Collins, New York, 1955, p. 78: ‘All joy reminds. It is never a possession, always a desire for something longer ago or further away or still ‘about to be’. Zie ook A. Nichols, *G.K. Chesterton, theologian*, Sophia Institute Press, Manchester NH, 2009 en in het bijzonder hoofdstuk 5, p. 107-118: ‘The God of joy’.

⁵⁹ Benedictus XVI, *Homilie* op 18 december 2005.

⁶⁰ Benedictus XVI, *Homilie* op 11 oktober 2012. Of in de woorden van G.K. Chesterton in *Orthodoxy*: ‘Man is more himself, man is more manlike, when joy

spreken over vreugde als een plicht: te midden van de ‘ruzies om ons heen, en de angsten in ons hart’ (2 Kor 7,5), zo schrijft hij, dient de christelijke vreugde altijd een deel van ons leven uit te maken want ‘[w]e are ever in His presence, be we cast down, or be we exalted; and in His presence is the fulness of joy (Ps 16, 11)’⁶¹.

SUMMARY

A Pontificate of Joy. The Insights of St. Thomas Aquinas

A mere glance at the titles of some of the most important documents during the current pontificate indicate the emphasis that is placed on joy (gaudium). In this contribution I follow in the footsteps of the Doctor Communis of the Church and analyze the essential features and effects of joy in the natural order, in order to elucidate the meaning of Christian joy or – in the words of St. Thomas – ‘spiritual joy’. The principal insights St. Thomas gives us due to his passionate reading of Scripture have to do with the limitations of human kinds of joy, the givenness of spiritual joy and the role of sadness as being part of man’s pilgrimage.

Deze bijdrage werd gesponsord door het National Science Centre, Poland, in het kader van de “OPUS” grant “Biblical Exegesis and Jewish - Christian relations from the perspective of Thomas Aquinas’ Commentary on the Letter to the Hebrews” (no. 2019/35/B/HS1/00305).

is the fundamental thing in him and grief the superficial. Melancholy should be an innocent interlude, a tender and fugitive frame of mind: praise should be the permanent pulsion of the soul.’ Geciteerd in A. Nichols, *G.K. Chesterton, theologian*, p. 112.

⁶¹ John Henry Newman, ‘Sermon XXV “Feasting in Captivity”’, p. 435.