

Een afhankelijke vorm van zijn

Een onderzoek naar de begrippen subjectiviteit en persoon in een inclusieve theologische antropologie voor mensen met een ernstige mentale beperking

Mattijs Jonker

Masterscriptie Dogmatiek

'Protestantse Theologische Universiteit

Locatie Amsterdam'

19-09-2017

Begeleider: Prof. dr. P.M. Wisse

Beoordelaar: dr. P. H. Vos

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave.....	3
Hoofdstuk 1: Inleiding.....	4
1.1 Probleemstelling.....	4
1.2 Doelstelling.....	6
1.3 Vraagstelling.....	7
1.4 Theoretisch kader.....	8
1.5 Methode.....	12
Hoofdstuk 2: Subjectiviteit.....	13
2.1 Reinders.....	13
2.2 Liedke	17
2.3 Aanzetten voor de analyse.....	21
Hoofdstuk 3: Persoon.....	23
3.1 Reinders.....	23
3.2 Liedke	26
3.3 Aanzetten voor de analyse.....	31
Hoofdstuk 4: Analyse subjectiviteit en persoon.....	33
4.1 Evaluatie Reinders.....	33
4.1.1 Het theologische gebruik van het begrip persoon.....	34
4.1.2 Het verschil tussen mens en persoon	36
4.1.3 De noodzaak van het subject	37
4.1.4 Conclusie.....	38
4.2 Evaluatie Liedke.....	39
4.2.1 De pre-reflectieve zelf-relatie.....	39
4.2.2 Persoon als masker.....	41
4.2.3 Het gebruik van het begrip persoon.....	43
4.2.4 Een afhankelijke vorm van zijn	45
Hoofdstuk 5: Conclusie	47
Literatuurlijst.....	51

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1 Probleemstelling

Naast mijn studie theologie werk ik deeltijds in de zorg voor mensen met een lichamelijke beperking. Tijdens mijn opleiding kwam de gedachte in mij op, zou ik als theoloog een thema kunnen bestuderen dat raakt aan mijn werk met mensen met een handicap? Al studerende ben ik er achter gekomen dat het zeer interessant kan zijn om de christelijke traditie op zichzelf te bestuderen, maar dat deze christelijke traditie pas echt interessant wordt wanneer ze in gesprek wordt gebracht met het geleefde leven. Vandaar dat ik me wil oriënteren op theologische vragen die gesteld kunnen worden met betrekking tot handicaps.

De eerste manier om me hierop te oriënteren was de ervaring van mensen met wie ik werk. Een belangrijke ervaring is dat ze niet voor vol mens worden aangezien. Een bekend voorbeeld is dat mensen eerder geneigd zijn de persoon achter de rolstoel aan te spreken dan de persoon in de rolstoel. Dit voorbeeld laat zien dat een deel van de beperking die mensen met een handicap ervaren, ligt in de sociale omgang. Mensen zijn niet gewend om te gaan met mensen die anders zijn dan gemiddeld. Hetzelfde geldt voor de sociale ruimte, die niet is aangepast op de mogelijkheden van mensen.

Een eerste oriëntatie op de literatuur over theologie en handicaps leert dat een groot deel van de theologische benaderingen gericht is op emancipatie van mensen met een handicap en het versterken van hun sociale positie door maatschappelijke belemmeringen weg te nemen.¹ Dit raakt vaak aan bevrijdingstheologische benaderingen, die in dit geval worden toegepast op handicaps.² Dit raakt niet alleen aan fysieke barrières, maar bijvoorbeeld ook aan de norm van wat als gezond lichaam wordt beschouwd, en wat als normaal menselijk functioneren. Deze benadering is vooral van toepassing op lichamelijke handicaps. Wanneer er wordt nagedacht over mentale beperkingen, dan wordt duidelijk dat de problemen hier fundamenteeler van aard zijn. Mentale beperkingen tasten vermogens aan die door een groot deel van de samenleving als centrale aspecten worden gezien die het mens-zijn definiëren. Bij sommige mensen met een ernstige mentale beperking ontbreekt het vermogen om te communiceren en bij anderen

¹ Zie bijvoorbeeld: N. Eiesland, *The disabled God, Toward a liberatory theology of disability*, Abingdon Press: Nashville, 1994; D. B. Creamer, *Disability and Christian theology, embodied limits and constructive possibilities*, Oxford University Press: New York, 2009; A. Yong, *Theology and Down Syndrome: reimagining disability in late modernity*, Baylor University Press: Waco, 2007.

² Zie de studies: Eiesland, *The disabled God* en Creamer, *Disability and Christian theology*.

ontbreekt het rationele vermogen. Wanneer dit als karakteristieke kenmerken van het mens-zijn worden gezien, wat betekent het dan voor het mens-zijn als je niet over deze kenmerken beschikt? Sommigen komen tot de conclusie dat het mens-zijn met een ernstige mentale beperking een minderwaardige vorm van mens-zijn is.³ Velen willen deze conclusie niet trekken, en dat betekent dat ze op zoek moeten naar aan andere theorie over wat mens-zijn met een ernstige mentale beperking precies inhoudt.⁴

Deze vragen rondom theologie en handicaps zijn vragen op het gebied van de theologische antropologie. Theologische antropologie die expliciet zoekt naar een theorie waar ook mensen met ernstige mentale beperkingen in begrepen worden, wordt een inclusieve antropologie genoemd. Dit vraagt bijvoorbeeld om een herijking van klassieke begrippen in de theologische antropologie, zoals *imago Dei*, de mens als beeld van God. Het *imago Dei* is vaak gelokaliseerd in de rationele vermogens van de mens.⁵ In verband met het ontbreken van rationele vermogens bij mensen met een ernstige mentale beperking, kan deze interpretatie van dit begrip geen basis vormen voor een inclusieve antropologie.

Een alternatieve opvatting van de mens als beeld van God is dat de mens wordt gezien als een relationeel wezen. Belangrijke termen in de verwoording van een relationeel mensbeeld zijn de begrippen subjectiviteit en persoon. Om een relatie aan te kunnen gaan is er volgens velen een zekere mate van zelfbewustzijn nodig, om onderscheid te kunnen maken tussen het 'zelf' en de ander. Bij mensen met een ernstige mentale beperking is het de vraag of zij deze vorm van bewustzijn hebben, en dus deel kunnen zijn van een relatie. Zijn de condities van mensen met een ernstige mentale beperking niet zodanig dat je met betrekking tot hen niet over relaties kunt spreken? Een relationele visie op mens-zijn zou mensen dan net zo goed buitensluiten van de theorie als een rationele visie op mens-zijn, al zou de groep wellicht kleiner zijn.

Hans Reinders stelt dat het relationeel mens-zijn helemaal verstaan kan worden vanuit de relatie die God tot mensen initieert en dat er dus geen zelfbewustzijn in de mens nodig is.⁶ Dat zou de basis kunnen vormen voor een inclusieve theologische antropologie, maar dit zou tot het

³ Zie bijvoorbeeld: P. Singer, *Rethinking life and death: the collapse of our traditional ethics*, St. Martin's Press: New York, 1995.

⁴ Onder andere H. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship, Profound disability, theological anthropology and ethics*, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2008, en: U. Liedke, *Beziehungsreiches Leben: Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2009.

⁵ Voor een overzicht zie: J. R. Middleton, *The liberating image: The imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press: Grand Rapids, 2005, pp. 15-20.

⁶ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*.

probleem kunnen leiden dat het mens-zijn wordt verstaan zonder oog te hebben voor het individuele en concrete mens-zijn. Met de verschuiving van een rationeel naar een relationeel mensbeeld, komt de vraag op welke vorm van relationeel mens-zijn de basis kan vormen van een inclusieve theologische antropologie. Dat is het probleem dat ik in dit onderzoek wil bestuderen: hoe kan een relationele visie op het mens-zijn de basis vormen voor een inclusieve theologische antropologie.

Twee ethici, Hans Reinders en Ulf Liedke, hebben tot nu toe dit onderwerp het meest uitgebreid gethematiseerd in respectievelijk *Receiving the gift of friendship* en *Beziehungsreiches Leben*.⁷ In hun vraagstelling vertonen zij overeenkomsten, maar in de beantwoording van deze vraag kiezen zij een andere oplossing voor de vraag hoe een relationele antropologie de basis kan vormen voor een inclusieve antropologie. Hun studies zullen de basis vormen voor dit onderzoek.

1.2 Doelstelling

Met dit onderzoek wil ik bijdragen aan een theologische antropologie waarin het bestaan van mensen met een ernstige mentale beperking begrepen kan worden, als mens en als beeld van God. Zijn de begrippen subjectiviteit en persoon vruchtbare begrippen om na te denken over mensen met een ernstige mentale beperking? Zo ja, op welke manier moeten deze begrippen dan verstaan worden om betekenis te hebben voor zowel mensen met als zonder beperking? Binnen de theologische antropologie is het betrekkelijk nieuw om specifiek over mensen met een ernstige mentale beperking na te denken. Met dit onderzoek wil ik bijdragen aan de ontwikkeling van dit onderzoek, door bestaande bijdragen kritisch te analyseren. Voor de specifieke vergelijking van Reinders en Liedke geeft Wolfgang Grünstäudl een aanzet, door in een review van het boek van Liedke te zeggen: 'the goal of Liedke's approach to theological anthropology is obviously the same as Hans Reinders' in his recent *Receiving the Gift of Friendship*. However, there are many differences between these two proposals [...] and a detailed comparison of them would certainly pay off.'⁸

Het onderzoeken van een inclusieve theologische antropologie heeft naast een wetenschappelijk doel ook een maatschappelijk doel. In het maatschappelijk debat is er met enige regelmaat discussie over hoe om te gaan met mensen met een handicap. Het afgelopen jaar

⁷ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, en Liedke, *Beziehungsreiches Leben*.

⁸ W. Grünstäudl, 'A review of "Beziehungsreiches Leben: Studien zu einer inklusiven theologische Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung"', *Journal of Religion, Disability and Health* 14:3 (2010), pp. 324-325.

gebeurde dat bijvoorbeeld rondom de NIP-test. Dat is een test waarbij zwangere vrouwen in een vroeg stadium kunnen laten onderzoeken of de foetus een genetische afwijking heeft. Een door tegenstanders gevreesd gevolg van deze test is dat de zwangerschap wordt afgebroken zodra er een afwijking geconstateerd wordt. Een van de argumenten dat wordt gebruikt in dit debat is dat mensen het leven met een kind met een handicap niet kunnen voorstellen als goed leven, omdat het leven met een handicap als minderwaardige vorm van mens-zijn beschouwd wordt. Dit heeft niet alleen invloed op de nog ongebooren foetus, maar ook op de maatschappelijke positie van mensen met een beperking. Om te voorkomen dat sommige vormen van menselijk leven als minderwaardig worden beschouwd, is het belangrijk om deze vormen van menselijk leven te begrijpen en er betekenis aan te geven. Met het doordenken van een inclusieve theologische antropologie wil ik hieraan bijdragen.

1.3 Vraagstelling

De hoofdvraag voor dit onderzoek is:

Kan een inclusieve theologische antropologie opgebouwd worden vanuit een relationele visie op de mens, waarin de menselijke persoon wordt beschreven zonder de mens als subject te zien, zoals Hans Reinders voorstelt, of is er in een relationele visie op de mens als persoon ook een begrip van de menselijke subjectiviteit nodig, zoals Ulf Liedke betoogt?

De vraagstelling veronderstelt al enige kennis over hoe er binnen de theologie over handicaps wordt nagedacht. Er wordt de vraag gesteld welke vorm van een relationele visie op de mens de basis kan vormen voor inclusieve theologische antropologie. Daarmee wordt ervan uit gegaan dat een relationele visie op de mens de basis kan vormen voor een inclusieve antropologie, en dat er verschillende manieren zijn om deze relationele visie op de mens op te vatten. Deze achtergrond zal hieronder in het theoretisch kader worden toegelicht.

Daarnaast spelen de termen subjectiviteit en persoon een belangrijke rol. Dit zijn twee begrippen die een centrale rol spelen in het denken over de mens. In relatie tot mensen met een ernstige mentale beperking hangt de ethische waardering die aan hen gegeven wordt af van de vraag of ze kenmerken van subjectiviteit vertonen en of ze persoon zijn. Beide zijn lastige

begrippen, omdat ze een rijke interpretatiegeschiedenis kennen en over de betekenis bestaat ook vandaag de dag geen overeenstemming. Daarom is het belangrijk om te onderzoeken hoe Hans Reinders en Ulf Liedke deze begrippen gebruiken in hun inclusieve theologische antropologie. De eerste deelvragen van dit onderzoek zijn dan ook:

- Hoe gebruikt Hans Reinders het begrip persoon?
- Hoe gebruikt Hans Reinders het begrip subjectiviteit?
- Hoe gebruikt Ulf Liedke het begrip persoon?
- Hoe gebruikt Ulf Liedke het begrip subjectiviteit?

Het tweede deel van dit onderzoek gaat over de vraag of de voorstellen die Reinders en Liedke doen ook daadwerkelijk bijdragen aan een inclusieve theologische antropologie. Het betreft een evaluatie van hun eigen gebruik van deze termen. Dit zal enerzijds gebeuren aan de hand van een analyse van hun eigen argument en anderzijds door het in gesprek brengen van hun positie met recente theorieën in de theologische antropologie. Dit zijn denkers waar Reinders en Liedke zich op baseren om tot hun eigen positie te komen, zoals John Zizioulas.⁹ Maar er worden ook denkers besproken die zij niet gebruiken voor de ontwikkeling van hun visie. Twee belangrijke recente stemmen op het gebied van de theologische antropologie zijn David Kelsey¹⁰ en Michael Welker.¹¹ Kelsey is van belang omdat hij een grote studie heeft geschreven over het relationele wezen van de mens en Welker omdat hij een multidisciplinaire benadering heeft. De deelvragen voor dit deel van het onderzoek zijn:

- Hoe evalueer ik het gebruik van het begrip persoon door Hans Reinders?
- Hoe evalueer ik het gebruik van het begrip subject door van Hans Reinders?
- Hoe evalueer ik het gebruik van het begrip persoon door Ulf Liedke?
- Hoe evalueer ik het gebruik van het begrip subject door van Ulf Liedke?

1.4 Theoretisch kader

Dat er binnen de theologie specifiek op handicaps wordt gereflecteerd is relatief nieuw. Er is in het verleden in een theologische antropologie wel eens een paragraaf gewijd aan mensen met een

⁹ J.D. Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press: Crestwood, 1985, en: Zizioulas, J.D., *Communion and Otherness, further studies in personhood and the church*, T&T Clark: London, 2006.

¹⁰ D. H. Kelsey, *Eccentric Existence, a theological anthropology*, WJK: Louisville, 2009.

¹¹ M. Welker (ed.), *The Depth of the Human Person, a multidisciplinary approach*, Eerdmans: Grand Rapids, 2014.

handicap, maar het was nooit het centrale onderwerp. Sinds de jaren '90 is dit veranderd. In de sociale wetenschappen is de stroming van de *disability studies* opgekomen, en vanuit deze hoek werd door sommigen ook de stap naar de theologie gemaakt. Nancy Eiesland heeft hier een belangrijke stem in gehad met haar studie *The Disabled God* uit 1994.¹² Eiesland heeft een bevrijdingstheologische benadering. Ze heeft kritiek op de visie dat handicaps vooral een medisch probleem zijn, waar medische oplossingen voor gevonden moeten worden. Het herstel van handicaps ligt dan in de mensen met een beperking zelf. In de *disability studies* ontstaat het idee dat handicaps niet zozeer een medische aandoening zijn, maar veeleer een sociaal probleem. Onze samenleving is ingericht op mensen zonder beperkingen, en niet op mensen die een beperking hebben. Doordat de samenleving niet met beperkingen om kan gaan, worden beperkingen tot een handicap. Eiesland richt haar aandacht op theologische aspecten die deze sociale beperkingen in stand houden in plaats van onder kritiek stellen.

De benadering van Eiesland is een eerste aanzet om handicaps vanuit een theologisch standpunt te doordenken. Vanuit de systematische theologie wordt er bijvoorbeeld kritiek uitgeoefend op het moderne Westerse mensbeeld, waarin individualiteit met noties als zelfredzaamheid en autonomie centraal staan. Binnen de theologische antropologie komt een brede beweging op gang waarin wordt gesteld dat dit moderne, Westerse mensbeeld geen goede basis kan zijn voor een inclusieve theologische antropologie.¹³ Er zijn bepaalde beperkingen, zowel mentaal als fysiek, die invloed hebben op de rationele capaciteiten van mensen, waardoor autonomie en zelfredzaamheid niet vanzelfsprekend of zelfs helemaal niet van toepassing zijn. Ook wanneer niet specifiek naar beperkingen wordt gekeken, is het autonome en zelfredzame individu geen vanzelfsprekende kern om het mens-zijn in te vatten. Sommigen gebruiken de term *temporarily able-bodied*.¹⁴ Daarmee wordt aangegeven dat het hebben van een goed functionerend lichaam niet de norm is waar een beperking een afwijking van is, maar dat het normaal is afhankelijk te zijn van anderen, en zelfs enige mate van beperkingen te hebben. Dit geldt voor kinderen, van wie het lichaam nog niet alles kan, en voor ouderen, bij wie de lichamelijke vermogens weer afnemen, in het bijzonder. Maar dit geldt voor mensen in het

¹² Eiesland, *The disabled God*.

¹³ Zie bijvoorbeeld Yong, *Theology and Down Syndrome*; H.P. Meininger, 'Authenticity and Community, Theory and practice of an Inclusive Anthropology in Care for Persons with Intellectual disabilities', *Journal of Religion, Disability and Health* 5/2 (2001), pp. 13-28; S. Hauerwas, 'Community and Diversity, the Tyranny of normality', *Journal of Religion, Disability and Health* 8/3-4 (2004), pp. 37-43.

¹⁴ B.J. Hedges-Goettl, 'Thinking Theologically about Inclusion, disability, Imago Dei and the Body of Christ', *Journal of Religion, Disability and Health* 6/4 (2002), pp. 7-30.

algemeen, zij het in verschillende mate. Als alternatief voor een individualistisch mensbeeld ontstaat er een relationele visie op de mens. De mens wordt niet op zichzelf begrepen, maar in relatie tot anderen. Ondanks de populariteit van de visie dat de mens een relationeel wezen is, is er nog weinig overeenstemming over de betekenis hiervan.¹⁵ Er is discussie over welke anderen een rol spelen in het verstaan van de mens als relationeel wezen, wat de oorsprong is van deze relaties, en waar deze relaties op gericht zijn.

Een van de gronden waarop de mens als relationeel wezen wordt gezien is, zoals eerder genoemd, het concept *imago Dei*. In de loop van de geschiedenis is dit begrip op diverse manieren geïnterpreteerd. Dit gebeurde op zoveel verschillende manieren dat iemand zelfs heeft gezegd dat de Europese cultuurgeschiedenis aan de hand van dit begrip geschetst kan worden.¹⁶ Het heeft de basis gevormd voor een rationele visie op de mens, door te stellen dat dit de overeenkomst was tussen God en mens, dat ze een rationele natuur hebben. Later is dit door Bijbelwetenschappers onderuit gehaald. Als er al concrete aspecten te verbinden zijn aan het *imago Dei*, dan is dat eerder dat de mens geroepen is om te heersen over de schepping, dan dat de mens bepaalde eigenschappen deelt met God. In de 20ste eeuw is met name via Karl Barth het idee populair geworden dat het *imago Dei* relationeel verstaan moet worden. Het beeld van God wordt gezien als beeld van de triniteit. God, die in zichzelf relationeel verstaan moet worden als drie-in-één wezen, is het model voor hoe het wezen van de mens verstaan moet worden.

Er zijn dan alsnog verschillende visies mogelijk, die niet aan de hand van een interpretatie van het begrip *imago Dei* zijn op te lossen. Behoort het tot de innerlijke structuur van de mens dat deze in relaties bestaat, en is er sprake van een analogie tussen het 'zijn' van God en het 'zijn' van mensen? Of bestaat het mens-zijn daarin dat de mens een relatie heeft tot God, die je zou kunnen omschrijven als geloof? Of moet juist de nadruk worden gelegd op de relatie die God tot mensen initieert, dat de mens beeld van God is, omdat God dat heeft gezegd? Dit zijn vragen naar de relationele aard van de mens, die belangrijk zijn om te beantwoorden, maar die niet beantwoord kunnen worden aan de hand van een interpretatie van het begrip *imago Dei*, simpelweg omdat er te weinig bronnen zijn om een interpretatie op te baseren. Het interpreteren wordt snel een spiegel van de huidige culturele overtuigingen. Om die reden is dit onderzoek niet gericht op een interpretatie van het concept *imago Dei*, maar op de begrippen subjectiviteit en persoon.

¹⁵ M. Welker, 'Relation, human and divine', in: J. Polkinhorne (ed.), *The trinity and an entangled world, relationality in physical science and theology*, Eerdmans: Grand Rapids, 2010, pp. 157-158.

¹⁶ J. R. Middleton, *The liberating image, The imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press: Grand Rapids, 2005, p. 17. Dit gaat terug op H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Kok: Kampen, p. 180.

Een andere manier waarop het relationele 'zijn' van de mens wordt verstaan, heeft te maken met de onvolmaaktheid en kwetsbaarheid van mensen. Het ligt juist niet in een zelfredzaam individu, maar in de afhankelijkheid van mensen. Thomas Reynolds ziet kwetsbaarheid als kenmerk dat alle mensen met elkaar delen en waarom mensen juist elkaar nodig hebben.¹⁷ De mens bestaat in tegenstelling tot God als contingent wezen. Het 'zijn' van de mens is niet absoluut of perfect, en daarmee niet zelfstandig of autonoom. Mentale en fysieke beperkingen zijn geen afwijkingen van wat als normaal beschouwd moet worden, maar zijn vormen die op hun eigen manier een illustratie zijn van wat normaal is. Een mens heeft anderen nodig om de beperkingen die hij zelf heeft aan te vullen met de gaven van anderen en zelf aan anderen te geven wat zij tekortkomen. Daarmee ontstaat er een wederzijdse afhankelijkheid, wat weer de basis vormt om de mens als relationeel wezen te verstaan. Hierdoor ontstaat er vanuit een subjectief kenmerk, een kenmerk dat elk mens bezit, de basis voor een relationeel verstaan van de mens.

Hans Reinders en Ulf Liedke nemen in dit debat een positie in over het relationele verstaan van de mens. Beiden verbinden dit expliciet aan een inclusieve theologische antropologie voor mensen met een ernstige mentale beperking. Volgens Reinders is het nodig om elke betekenis van het menselijk wezen als subject weg te nemen, omdat je met het oog op mensen met een ernstige mentale beperking niet van subject kunt spreken, terwijl volgens Liedke het subject belangrijk is, omdat dit juist de plek is waar alle relaties worden beleefd. Reinders en Liedke nemen dus verschillende posities in wat betreft de manier waarop ze betekenis geven aan de begrippen subjectiviteit en persoon. Een inhoudelijke bespreking van deze twee begrippen volgt in de hoofdstukken 2 en 3.

Het is opvallend dat Reinders en Liedke allebei ethicus zijn. De grens tussen de ethiek en dogmatiek in deze studie is dan ook dun. Theologische antropologie gaat over het verstaan van de mens in relatie tot God. De theologische vraag naar het goede leven, hoe de mens zich verhoudt tot God, raakt aan de ethische vraag naar het goede leven. Daarnaast hebben dogmatische uitspraken op het gebied van het persoon-zijn van de mens, al snel een ethische implicatie. Vaak wordt er een verschillende waarde toegekend aan mensen die wel en geen persoon zijn. Dat raakt vaak aan mensen met een ernstige mentale beperking. Dit onderzoek is een dogmatisch onderzoek naar een inclusieve theologische antropologie, en geen ethisch onderzoek naar de waarde van mensen met een ernstige mentale beperking. Om die reden is de vraag naar waarde

¹⁷ T. Reynolds, *Vulnerable Communion: A theology of disability and hospitality*, Brazos Press: Grand Rapids, 2008.

vermeden en is de aandacht gelegd op de betekenis van de begrippen en de vraag of het mogelijk is om daarmee een inclusieve antropologie te formuleren.

1.5 Methode

De methode van onderzoek is een literatuuronderzoek. In dit onderzoek bestudeer ik twee auteurs, Hans Reinders en Ulf Liedke, die een vergelijkbare vraag hebben: hoe verwoord ik een inclusieve theologische antropologie voor mensen met een ernstige mentale beperking? Het interessante van deze auteurs is dat ze een verschillend antwoord op die vraag geven en dat ze in hun redeneren een verschillende methode volgen. Dat komt voor een deel doordat de auteurs uit een verschillende theologische traditie komen, Reinders uit de Angelsaksische traditie, en Liedke uit de Duitstalige traditie. Deze verschillen zijn duidelijk merkbaar in de wijze waarop ze hun betoog uitwerken, welke bronnen ze gebruiken en hoe ze met die bronnen omgaan. Een literatuuronderzoek leent zich goed om de beide betogen te analyseren op argumentatie, het gebruik van begrippen en het gebruik van bronnen.

Naast de analyse van de argumentatie van Reinders en Liedke zelf, zal ik ook onderzoeken hoe zij zich verhouden tot de theologische antropologie in het algemeen. Allebei willen ze geen speciale antropologie formuleren die speciaal aangeeft waarom mensen met een ernstige mentale beperking mensen genoemd kunnen worden, maar willen ze een algemene theologische antropologie formuleren, waar in één theorie alle mensen gevat kunnen worden. Daarom is het ook van belang hun inclusieve theorie te leggen naast bestaande theologisch antropologische concepten. In dit onderzoek zijn dat voornamelijk de concepten van David Kelsey, Michael Welker en John Zizioulas.

Hoofdstuk 2: Subjectiviteit

2.1 Reinders

Reinders is in zijn studie *Receiving the gift of friendship* op zoek naar hoe hij het mens-zijn van mensen met een ernstige mentale beperking kan verstaan op een vergelijkbare manier als het mens-zijn van andere mensen. Wanneer hij spreekt over mensen met een ernstige intellectuele beperking, dan heeft hij het concreet over Oliver en Kelly. Oliver is iemand die alleen kan eten, slapen en ademen. Hij is grotendeels verlamd, kan niet spreken en is zich niet bewust van de toestand waar hij in verkeert. Kelly heeft micro-encephalie. Dat houdt in dat een aanzienlijk deel van haar hersenen ontbreekt. Dit gaat om de hersengebieden waar bij andere mensen het zelfbewustzijn gelokaliseerd kan worden, evenals het vermogen tot taal, het ervaren en uiten van emoties en het redeneren in het algemeen. Kelly kan ook nauwelijks bewegen of communiceren. Voor alle belangrijke dingen in het leven, zoals gezondheid, veiligheid, relatie en communicatie, is ze afhankelijk van anderen. In de beschrijving van Oliver en Kelly wordt duidelijk dat ze *non-agents* zijn. Dat betekent dat ze niet tot handelen in staat zijn. Voor zover daar iets over te zeggen valt, heeft Kelly geen innerlijke ruimte, geen innerlijk leven, en ontbreekt de ruimte waar ze met zichzelf verkeert. Het is die ruimte waar het spreken over het 'zelf' haar betekenis aan ontleent.¹⁸ De enige manier waarop Kelly en Oliver mogelijk in relatie staan tot anderen, is door wat ze in anderen in beweging zetten, door mensen te raken. Over Oliver zegt Reinders dat hij verantwoordelijk is voor actie, moed, liefde en inzicht bij andere mensen. Kelly lijkt op anderen te reageren door de wijze waarop ze zucht.¹⁹ Maar dit zijn volgens Reinders nauwelijks intrinsieke kwaliteiten te noemen.

Wanneer Reinders het mens-zijn van mensen met een ernstige mentale beperking wil verstaan, dan maakt hij een onderscheid tussen de vragen 'Is iemand een mens?' en 'Wat betekent het om mens te zijn?'. De eerste vraag kan beantwoord worden door te kijken of iemand menselijke ouders heeft, dan wordt gekeken naar iemands *genesis*. De tweede vraag gaat om betekenis, wat is het doel van het menselijk bestaan, dan wordt gekeken naar iemands *telos*.²⁰ Naar de oorsprong kan makkelijk bepaald worden of iemand deel is van de soort mens, maar of mensen met een ernstige mentale beperking binnen het doel van het menselijk leven vallen is

¹⁸ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 21.

¹⁹ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 20.

²⁰ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 52.

afhankelijk van hoe dit doel geformuleerd wordt.

Een van de klassieke verwoordingen van dit doel van het menselijk leven zit in het onderwerp subjectiviteit. Subjectiviteit wordt sinds lange tijd gezien, als datgene wat de mens tot mens maakt. Daarbij wordt gefocust op het hebben van een besef van het 'zelf' en bewust kunnen handelen. Het is daarvoor noodzakelijk om enig niveau van zelfbewustzijn te hebben. Als voorwaarde voor dit zelfbewustzijn wordt het hebben van rationele vermogens verondersteld. Deze nadruk op zelfbewustzijn begint bij Boethius, die stelt dat de mens een individuele substantie is van een rationele natuur. In relatie tot mensen met een ernstige mentale beperking, zoals Oliver en Kelly, is het lastig om te bepalen op welke wijze ze een individuele substantie van een rationele natuur zijn. Wanneer het duidelijk is dat iemand geen rationele vermogens heeft, dan is het de vraag hoe iemand een individuele substantie van deze rationele natuur kan zijn.

Vanwege de centrale betekenis van subjectiviteit in de antropologie zijn er verschillende voorstellen gedaan om deze spanning op te lossen. Een belangrijke benadering is de beweging van het sociaal constructionisme.²¹ Lichamelijke handicaps worden binnen deze beweging gezien als een sociaal construct dat gevormd wordt door de maatschappelijke overtuigingen die overheersend zijn in de samenleving. Het is niet de conditie van mensen die beperkend werkt, maar de maatschappelijke norm. Ook de rationele natuur is een maatschappelijke conventie en daarom niet relevant voor het beoordelen van het individuele leven van mensen. Er is geen essentie van de menselijke natuur die we vanuit een objectieve positie kunnen waarnemen.

Een tweede beweging is het sociale model. De aanhangers van dit model gaan met het sociaal constructionisme mee wanneer ze zeggen dat het vooral de maatschappelijke conventies zijn die beperkend werken, maar, zo redeneren zij, deze sociale gevolgen zijn een reactie op specifieke karakteristieken van mensen, en dan met name fysieke of mentale aspecten.²² Zij maken het onderscheid tussen *impairments*, de lichamelijke aandoeningen, en *disabilities*, de sociale uitsluiting als gevolg van de lichamelijke aandoening. In relatie tot de menselijke natuur nemen zij geen essentialistische maar een realistische positie in. Essentialisme is grofweg de overtuiging dat een entiteit eigenschappen heeft en dat als ze die niet zou hebben, ze een ander soort entiteit zou zijn.²³ Realisme is de overtuiging dat entiteiten eigenschappen hebben, maar dat deze eigenschappen op zichzelf niet de essentie van de entiteit zijn. Wanneer iemand een ernstige mentale beperking heeft, dan hoeft dit in een realistische visie niet af te doen aan de

²¹ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 54.

²² Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 59.

²³ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 70.

menselijkheid van deze persoon. De essentie van het mens-zijn gaat namelijk niet verloren.

Een stap verder gaan de post-structuralisten in navolging van Foucault. De post-structuralisten willen laten zien dat subjectiviteit geen gegeven is, maar een gevolg van taal, en dan met name de machtsstructuren die in de taal spelen.²⁴ Vaak zijn het niet de mensen zelf die bepalen welke taal ze voor zichzelf gebruiken, maar wordt het zelfbeeld bepaald door professionals, instituties en maatschappelijke normen. Vanuit een Foucaultiaans perspectief is het belangrijk om mensen de macht over hun zelfbeeld terug te geven. Dit geldt juist ook voor mensen met een ernstige mentale beperking, omdat zij afwijken van de maatschappelijke norm. Ze wijken met name af van de norm *agency*: het hebben van de mogelijkheid tot zelf-gestuurd handelen. Foucault is hier kritisch op, omdat de norm *agency* een verhaal vertelt over mensen die de mogelijkheid tot zelf-gestuurd handelen niet hebben. Zij moeten de kans krijgen hun leven in eigen termen te verstaan. Maar daarmee is volgens Reinders nog niet het hele probleem omzeild. Het post-structuralisme blijft uitgaan van een idee dat het individu de vrijheid heeft tot zelf-representatie en zelfbevestiging, preciezer, van een individu die de taal kan gebruiken om zichzelf te uiten, in plaats van dat er alleen maar over het individu gesproken wordt.²⁵ Het blijft uitgaan van een individu dat zelf de concepten bepaalt waarmee het zich definieert. Hiermee blijft de nadruk liggen op het reflectieve vermogen van mensen, en op de handeling om de taal voor zichzelf te gebruiken. Daarmee wordt het begrip *agency* via de achterdeur weer binnengehaald, terwijl er werd geprobeerd om het los te laten. Zo blijft het moeilijk om het begrip subjectiviteit helemaal kwijt te raken en blijft het op de achtergrond een grote rol spelen, zelfs als geprobeerd wordt het begrip los te laten.

Deze visies op subjectiviteit vindt Reinders niet voldoen, omdat ze geen van allen het mens-zijn van mensen met een ernstige mentale beperking op een zelfde wijze verstaan als mensen zonder deze beperkingen. Het komt er telkens weer op neer dat mensen met een ernstige mentale beperking zich niet tot zichzelf kunnen verhouden, simpelweg omdat ze daar de rationele capaciteit niet voor hebben. Daarom komt hij tot de volgende redenering, die in twee zinnen zijn betoog tot dusver samenvat:

'Because in some human beings there are no intrinsic qualities to build on, any anthropology and ethics that proceeds from such qualities cannot be truly universal for that very

²⁴ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 80.

²⁵ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 85.

reason. By the same token, we can infer that any anthropology and ethics that claims to be truly universal in the face of profoundly disabled human beings cannot but proceed from the principle that whatever quality there is to build on must be extrinsic.¹²⁶

Deze redenering heeft twee delen. Allereerst dat elke antropologie die zich baseert op intrinsieke kwaliteiten niet universeel kan zijn. En ten tweede dat elke universele antropologie gebaseerd moet zijn op extrinsieke kenmerken. Het eerste deel van de redenering heeft twee premissen: (a) er zijn mensen die geen intrinsieke kwaliteiten hebben, en (b) een antropologie moet universeel zijn. (b) Valt samen met het doel van dit onderzoek. Als de premissen waar zijn, dan leidt dit tot de conclusie (c) dat een antropologie gebaseerd op intrinsieke kwaliteiten niet universeel kan zijn. Dat premisse (a) klopt, acht Reinders bewezen door de kennismaking met Oliver en Kelly. Premisse (b) valt samen met het doel van zijn onderzoek.

Het tweede deel van de stelling heeft dezelfde twee premissen: (a) er zijn mensen die geen intrinsieke kwaliteiten hebben, en (b) hij wil een antropologie formuleren die universeel is. Dat leidt tot de conclusie dat (d) elke universele antropologie gebaseerd moet zijn op extrinsieke kenmerken. Deze redenering impliceert de veronderstelde premisse, dat (e) een universele antropologie gebaseerd moet worden op intrinsieke of extrinsieke kenmerken. Anders is het niet mogelijk om in de conclusie (d) de nieuwe term extrinsiek te introduceren.

Voor Reinders is het met deze redenering duidelijk dat subjectiviteit geen onderdeel kan zijn van een universele antropologie, omdat subjectiviteit gericht is op intrinsieke kwaliteiten. Daarmee behoort subjectiviteit niet tot het *telos* van het mens-zijn. Hij gaat op zoek naar wat dan de extrinsieke kwaliteiten zouden kunnen zijn, die wel de basis vormen voor een universele antropologie. Daarmee verlaat hij het spoor van subjectiviteit. Een van de elementen die een rol speelt in het *telos* van het mens-zijn is het begrip vrijheid. Dit wordt vaak gezien als een vrijheid om het 'zelf' vorm te geven. Mensen met een ernstige mentale beperking beschikken niet over deze vrijheid. De vraag is of mensen überhaupt wel vrij zijn om hun 'zelf' vorm te geven? Is dit alleen een vermogen dat mensen met een ernstige mentale beperking ontberen, of geldt dit voor alle mensen? In navolging van Zizioulas zegt Reinders dat de mens geen volkomen vrijheid kent. De vrijheid die de mens heeft, is de vrijheid om te kiezen tussen verschillende opties. Maar de mens is niet vrij om deze keuzemogelijkheden te bepalen. Daardoor ontsnapt de mens uiteindelijk niet aan de noodzakelijkheid van het bestaan, bijvoorbeeld wanneer het gaat om leven en dood.

²⁶ Reinders, *Reveiving the gift of friendship*, p. 117.

Dit zou de mens alleen kunnen wanneer hij zichzelf *ex nihilo* zou kunnen scheppen, wat de mens niet kan.²⁷

2.2 Liedke

Ook voor Liedke is subjectiviteit een belangrijk thema.²⁸ Veel concepten van subjectiviteit gaan direct of indirect uit van het belang van de rede, het bewustzijn en het zelfbewustzijn. Wanneer deze concepten worden gebruikt, dan is het niet altijd van tevoren helder of het begrip subjectiviteit toe te schrijven is aan alle mensen. Zeker wanneer het gaat om mensen met een ernstige mentale beperking kan het zo zijn dat ze aan de hand van deze begrippen niet als subject worden gezien. Daarom is het gebruik van subjectiviteit in de antropologische benadering van mensen met een ernstige mentale beperking vaak vermeden. Maar omdat subjectiviteit een centraal begrip is in de moderne antropologie is het belangrijk om dit thema wel te doordenken in relatie tot mensen met een ernstige mentale beperking.

Het thema subjectiviteit gaat met name over de relatie van de mens tot zichzelf. Het denken over de relatie van het 'ik' tot het 'zelf', begint in de late middeleeuwen, bij Meister Eckhart en ontwikkelt verder via Descartes, Fichte en Schleiermacher.²⁹ Wanneer het intellect zich tot zichzelf verhoudt, dan stuit het op iets dat voorgegeven is. Het 'ik' wordt niet door de activiteit van het denken geconstitueerd, het denken ontdekt in het 'ik' het oerbeeld van zichzelf, het 'ik' als 'ik'.³⁰ Bij Descartes is de indruk dat zijn 'ik denk, dus ik ben' sterk intellectualistisch is.³¹ De enige zekerheid over het 'ik' is dat het voortdurend twijfelt. Maar juist in die twijfel stuit het 'ik' op zichzelf, en stuit het daarin op zijn eigen bestaan. Het 'ik' wordt dan niet gevormd door deze intellectuele ontdekking, maar stuit op zichzelf als voorgegeven. Fichte gaat hierin verder, en stelt dat wanneer het 'ik' zichzelf denkt, dat het dan tweemaal voorkomt: als denkend 'ik' en als gedacht 'ik', zowel actief als passief. Voor Fichte maakt dit duidelijk dat subjectiviteit niet voortkomt uit de zelfreflectie, want telkens wanneer het 'ik' zichzelf als object wil denken, dan veronderstelt dat al een handelend subject, het denkende 'ik'. Omdat dit denkende 'ik' niet uit het vermogen tot (zelf-)reflectie komt, noemt Fichte dit de intellectuele aanschouwing. Daarmee

²⁷ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 253.

²⁸ Onderstaande is een weergave van het betoog van Liedke in het hoofdstuk Subjektivität: Liedke, *Beziehungsreiches leben*, pp. 317-366.

²⁹ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 324.

³⁰ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 325.

³¹ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 327.

maakt hij duidelijk dat aan elk weten een niet-reflectieve aanschouwing ten grondslag ligt.³² Aan het denken gaat de vertrouwdheid met het zelf vooraf.

De gedachten van Fichte worden verder opgepakt in de Romantiek, onder andere door Novalis. De oorspronkelijke vertrouwdheid van het 'ik' met het 'zelf', draait niet om een weten, maar om een voelen. In het voelen van het 'zelf' wordt het voor het 'ik' duidelijk dat het zichzelf niet constitueert, maar ontvangt. Schleiermacher neemt dit voelen over, wanneer hij een onderscheid maakt tussen het gevoel van vrijheid en het gevoel van afhankelijkheid. Hij maakt onderscheid tussen twee vormen van zelfbewustzijn: een zichzelf stellen, en een zichzelf niet zo gesteld hebben. Hiermee worden twee kernpunten van de antropologie geformuleerd, dat de mens zichzelf kan vormen, maar dat de mens zich ook onbewust ontwikkelt en zijn eigen 'zijn' daardoor niet vormgeeft, maar ontvangt.³³ Hiermee ontstaat er een continue wisselwerking in de mens zelf, tussen het gevoel van vrijheid en het gevoel van afhankelijkheid, en ook tot zijn omgeving. Het subject ontwikkelt zich in wederzijdse afhankelijkheid. Tegelijk is dit gevoel van vrijheid niet van de mens zelf afhankelijk, maar is dit voorgegeven. Zo heeft ook het gevoel van vrijheid een grond buiten onszelf.

Hiermee is Liedke aangeland bij zijn punt. Hij vindt het bij Schleiermacher belangrijk dat hij inzichtelijk maakt welke verschillende relaties belangrijk zijn voor de mens: de relatie tot andere subjecten en de relatie tot het voorgegeven leven zelf.³⁴ Dat is een belangrijke grond om de mens als een *beziehungsreiches* wezen te verstaan. Ook wordt hier duidelijk dat subjectiviteit niet het grondleggende kenmerk van het mens-zijn is, noch dat het een reflectieve structuur heeft. Het bestaan ontsluit zich als een pre-reflectief gevoel. Het 'zijn' van de mens ziet Fichte als absoluut, waarbij het denkende 'ik' op zichzelf stuit. Daartegenover ziet Schleiermacher het 'ik' als extern gegrond, en daarmee wordt ook de betekenis van het 'ik' gerelativeerd. Subjectiviteit heeft geen ontologische prioriteit.³⁵ De samenhang van hoe het 'ik' zich ontvouwt wordt er mee aangegeven. Subjectiviteit gaat daarmee over de relaties van het 'ik' tot zichzelf en tot de wereld om zich heen. Ondanks kritiek op het thema subjectiviteit in de theologie en filosofie, door bijvoorbeeld Hegel en Barth, ligt hier het belang om er wel aandacht voor te hebben. Door te kijken naar het 'ik' wordt gekeken naar het 'zelf'-verstaan van de mens en kan ook gezien worden hoe bijvoorbeeld het evangelie het 'zelf'-verstaan van de mens verandert.

³² Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 330.

³³ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 335.

³⁴ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 337.

³⁵ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 337.

Dalferth is een van de criticasters van het gebruik van subjectiviteit.³⁶ Hij heeft filosofische en theologische kritiek. Vanuit de taal filosofie stelt hij dat het woord 'ik' een indexwoord is, een woord waarmee geïdentificeerd wordt wie de spreker is, maar de spreker laat zich met dit woord niet beschrijven. Dit laat zien dat er geen subjectieve feiten zijn waar iemand op stuit, maar alleen subjectieve uitspraken, waardoor onze interactie met de wereld duidelijk wordt. Zelfbewustzijn is veeleer intersubjectief gegrond dan subjectief. Het zelfbewustzijn ontstaat in interactie, in contact met de wereld om ons heen. Daar is sprake van een gemeenschappelijk tekengebruik. Subjectiviteit is geen oorspronkelijk individueel fenomeen, het ontstaat juist in relatie tot anderen.

Het is volgens Dalferth veel te gemakkelijk om subjectiviteit als belangrijk theologisch thema neer te zetten. Daarnaast is er de theologische kritiek dat mensen niet door de reflectieve thematisering van het 'zelf' ontdekken wie ze zelf als mensen zijn, maar dat ze dit alleen gewaar worden in de confrontatie met Gods zelf-openbaring in Jezus Christus. Voor het begrip van het 'zelf' zijn geloof en ongeloof belangrijker dan de categorie subjectiviteit.

Liedke is op zijn beurt weer kritisch op deze taal filosofische kritiek op subjectiviteit. Het 'ik' wordt niet alleen gebruikt om de spreker te identificeren, maar krijgt pas waarlijk betekenis wanneer het 'ik' zichzelf in tijd en ruimte kan lokaliseren. Bij een plattegrond met daarop een pijl: 'u bevindt zich hier', wordt een 'ik' verondersteld dat zichzelf als 'zelf' op deze plaats kan identificeren.³⁷ Het 'ik' is dan niet alleen spreker, maar ook subject. Daarnaast is de kritiek van Dalferth gericht op subjectiviteit als ontologische categorie, terwijl de uiteenzetting van Liedke juist duidelijk maakte dat het geen ontologische categorie is. Subjectiviteit is een gebruikscategorie. Het is volgens Liedke van belang de taal filosofie en de subject filosofie niet van elkaar te scheiden, maar ze juist in relatie tot elkaar te brengen en te verstaan. Het gebruik van taal en de gebruiker van de taal zijn niet van elkaar te scheiden. De vertrouwdheid van het subject met zichzelf heeft geen ontologische betekenis, maar een epistemische betekenis. Personen zijn zelfbewuste individuen die leven in relatie tot anderen en deze relaties gaan gepaard met een relatie tot het 'zelf'.

Voor deze verbinding tussen de taal en haar gebruiker heeft Manfred Frank een aanzet gegeven. Hij heeft een drievoudig model van subjectiviteit. Dat bestaat uit een bewustzijn van het fenomeen van het 'zelf', een 'ik'-bewustzijn dat meer cognitief van aard is en een anoniem veld, waarin de andere twee vormen van bewustzijn zich begeven en een eenheid vormen. Een

³⁶ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, pp. 339-340.

³⁷ Voorbeeld uit: Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 346.

vertrouwdheid met het 'zelf', waardoor de verschillende aspecten van het 'zelf' als eenheid ervaren kunnen worden.³⁸ Liedke brengt dit model in gesprek met Schleiermacher. Beiden hebben het over een onmiddellijk zelfbewustzijn, dat geïmpliceerd wordt door de andere lagen van bewustzijn, met name het reflectieve bewustzijn. Frank noemt dit het anonieme veld van zelfvertrouwdheid, en Schleiermacher ziet dit als gevoel van voorgegevenheid, dat zijn oorsprong vindt in de relatie van God tot de mens. Voor Frank is dit een anoniem veld waarin de zelfvertrouwdheid en het cognitieve 'ik'-bewustzijn verankerd zijn. Hoe dit anonieme veld wordt tot de basis van een dynamische zelf-relatie, wordt bij Frank niet duidelijk. Schleiermacher wijst erop dat de zelf-relatie ontstaat door een relatie van buitenaf. De verhouding tot het 'zelf' wortelt in Gods oorspronkelijke verhouding tot het 'zelf'.³⁹ Hiertoe maakt Schleiermacher nog een extra onderscheid in het bewustzijn ten opzichte van Frank. Het onmiddellijk zelfbewustzijn kan onderscheiden worden in een zintuiglijk zelfbewustzijn en een hoger zelfbewustzijn, dat ook wel het *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* wordt genoemd. Het zintuiglijk zelfbewustzijn krijgt intersubjectief en interactief zijn vorm, maar het blijft pre-reflectief. Dit zintuiglijk zelfbewustzijn wortelt in het hogere zelfbewustzijn, en ziet in het hogere zelfbewustzijn haar eigen voleindingspunt.

Zelfbewustzijn is een thema waarin de individuele zelf-, wereld- en God-zekerheid gedragen worden, en waarin het draagvermogen, het mislukken en het vernieuwd worden niet anders dan als subjectief beleefd en gerealiseerd kunnen worden. Dit is van belang voor een inclusieve antropologie, omdat het pre-reflectief verankerd is. De vertrouwdheid met het 'zelf' is niet een cognitief gebeuren, maar een ervaring van het hart. Zelfbewustzijn en subjectiviteit zijn veel rijker en complexer dan een verabsoluteerde ratio.⁴⁰ Dat betekent niet dat de ratio van geen enkel belang is, maar de rol die zij heeft, bevindt zich op gelijke hoogte met bijvoorbeeld ervaringen, gebaren, bewegingen, gevoel en tastzin. Wat mensen pre-reflectief weten, kunnen ze door de reflectie begrijpen en tot uitdrukking brengen. De ratio is zo een onderdeel van de breedte van het zelfbewustzijn. In verband met een inclusieve antropologie voor mensen met een ernstige mentale beperking, is het van belang dat het zelfbewustzijn niet tot de ratio, dat ene aspect dat zij minder hebben, gereduceerd wordt.

³⁸ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 350.

³⁹ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 351.

⁴⁰ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 354.

2.3 Aanzetten voor de analyse

In het betoog van Reinders staat centraal dat subjectiviteit geen rol moet spelen in het formuleren van een inclusieve antropologie. Dit doet hij op basis van het volgende argument: er zijn mensen die geen intrinsieke kwaliteiten (kenmerken van subjectiviteit) vertonen. Als gepoogd wordt een antropologie te formuleren die inclusief is voor alle mensen, dan kan die antropologie daarom niet gebaseerd zijn op intrinsieke kwaliteiten (op subjectiviteit). Wanneer deze stelling naast het betoog van Liedke gelegd wordt, valt op dat hij juist de mogelijkheid van het hebben van subjectiviteit open houdt bij mensen met een ernstige mentale beperking, al is dit zelfbewustzijn niet van buitenaf waarneembaar.

Volgens Liedke moet subjectiviteit gezien worden als de relatie van de mens tot zichzelf. Doordat de mens zijn eigen bestaan ontvangt en op zichzelf stuit als voorgegeven, is er een 'zelf' waar de mens zich toe kan verhouden. Naast deze relatie tot het zelf is er ook een relatie tot andere subjecten. Binnen deze verschillende relaties vormt het 'ik' de eenheid, een aspect dat hetzelfde blijft in veranderende relaties, ruimte en tijd. Dit 'ik' is de plaats waar de samenhang van het leven wordt ervaren, maar heeft zelf geen ontologische betekenis, omdat het veroorzaakt wordt door iets wat buiten het 'ik' zelf ligt, namelijk de God-verhouding. Liedke stelt dat 'ik' als eenheid in relaties pre-reflectief is, en dus ook door mensen met een ernstige mentale handicap bewust ervaren kan worden. Daarmee opent hij de mogelijkheid tot zelfbewustzijn voor mensen zonder rationeel vermogen. Wanneer deze stelling van Liedke klopt, zou een belangrijk element uit Reinders betoog ontkracht worden, namelijk de premisse (a) dat er mensen zijn die geen intrinsieke kwaliteiten hebben. Reinders baseert zijn premisse op de waarneming van Kelly en Oliver, waarbij de vraag gesteld kan worden of dezelfde waarneming niet tot een andere conclusie zou kunnen leiden. Dit is een belangrijk punt om verder uit te zoeken.

Een ander element dat bij Reinders belangrijk is, is dat het mens-zijn niet alleen naar de *genesis* opgevat moet worden, maar ook naar de *telos*. Het is niet voldoende om te zeggen dat iemand tot de menselijke soort behoort, als niet kan worden aangegeven hoe iemand ook op individueel niveau deel kan hebben aan het goede leven. De vraag is hoe zich dit verhoudt tot zijn stelling dat subjectiviteit volledig uitgebannen moet worden, om tot een inclusieve antropologie te komen. Is er niet enige vorm van denken over het subject nodig om het individuele mens-zijn te kunnen onderscheiden van de mensheid als geheel? Op welke manier wordt dan het mens-zijn van mensen met een ernstige mentale beperking gegrond, zonder alleen te kijken naar de mens

als deel van de menselijke soort?

Een overeenkomst tussen Liedke en Reinders is dat ze noemen dat de mens extern gegrond is. Liedke ziet dat in navolging van Schleiermacher in het absolute gevoel van afhankelijkheid, waar het 'ik' op stuit wanneer het in relatie tot zichzelf of tot anderen treedt. Dit absolute afhankelijkheidsgevoel is de basis voor de zelf-relatie en dus voor subjectiviteit. Reinders zegt juist dat de God-mens relatie elke vorm van subjectiviteit overbodig maakt, omdat dit de grond is waarop elk mens bestaat. De aard van de relatie tussen God en mens is belangrijk om verder uit te zoeken.

Hoofdstuk 3: Persoon

3.1 Reinders

Reinders probeert in het verstaan van mensen helemaal los te komen van menselijke subjectiviteit.⁴¹ In het vorige hoofdstuk werd beschreven dat hij zich daarom richt op extrinsieke eigenschappen. Ook is hij op zoek naar het *telos* van het mens-zijn, en hoe dit zonder subjectieve kenmerken kan worden omschreven. Als eerste stap verlegt Reinders de aandacht van subjectiviteit naar relatie. Relatie is een concept dat een steeds grotere rol speelt in de theologie, zowel in de antropologie als in de triniteitsleer. Dit is bijvoorbeeld waar te nemen in de interpretatie van het concept *imago Dei*. In het verleden werd dit zo uitgelegd dat er kenmerken in de mens zijn die overeenkomen met kenmerken van God en dan met name in de menselijke rede en wil.⁴² Daar is men van af gestapt en de aandacht is op de relatie komen te liggen. Een relatie is niet de menselijke vaardigheid om zich met anderen te verbinden, het is dus geen kenmerk in de mens zelf, maar het is het idee dat de mens pas in relaties volledig mens is.

Een grote pleitbezorger van een relationele visie op de mens is Karl Barth. Hij ziet in navolging van Bonhoeffer vrijheid als centraal kenmerk van de mens. God was vrij om mensen te scheppen en daarom lijken mensen op God in deze vrijheid. Deze geschapen vorm van vrijheid is een belangrijke voorwaarde voor relaties, omdat de wijze waarop God deze vrijheid gebruikt om in relatie te staan met de schepping, ook de wijze is waarop de menselijke vrijheid haar uitdrukking vindt, dus in relaties. Het verschil tussen menselijke en goddelijke vrijheid, is dat goddelijke vrijheid niet gecorrumpeerd is door de zonde. Daarom zien we in Christus, die niet door de zonde beïnvloed is, wat deze vrijheid betekent, namelijk een 'vrij zijn' voor anderen. Dat is ook het doel van de menselijke vrijheid: vrij zijn voor anderen. In de vrije relatie tot anderen, bevestigt het 'ik' het eigen bestaan.⁴³ Dat is het probleem dat Reinders ziet in Barths visie op vrijheid: de nadruk ligt niet op de relatie, maar op het 'ik' dat zijn eigen bestaan bevestigt. Daarmee ligt nog steeds de nadruk op subjectiviteit, en ziet deze visie relatie als verrijking van het individuele bestaan.⁴⁴ De

⁴¹ Waar Reinders het begrip subjectiviteit specifiek tematiseert, daar doet hij dat met het begrip persoon minder expliciet. Hij gebruikt verschillende termen door elkaar heen, waaronder *human being*, *imago Dei* en *personhood*. Hij maakt wel gebruik van het concept persoon, en baseert zich op Zizioulas concept van persoon, daarom wordt dit gedeelte wel onder het kopje persoon besproken.

⁴² Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 228.

⁴³ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 242.

⁴⁴ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 243.

beweging van subject naar relatie is daarom een eerste stap. Zolang de relatie uit het 'zelf' voortkomt is de relatie een verrijking van de subjectiviteit, en niet een vervanging daarvan.

De noodzakelijke tweede stap is daarom het aantonen dat het menselijke 'zijn' in relaties extrinsiek gegrond is, dus van buiten de mens zelf komt.⁴⁵ Deze extrinsiek gegronde relatie toont de noodzaak voor een theologisch argument, want er is geen seculiere grond om deze extrinsieke relatie veilig te funderen. De seculiere optie is dat het mens-zijn gegrond wordt in de reactie van mensen op elkaars bestaan. Maar zowel de westerse cultuur als de geschiedenis laat zien dat dit onvoldoende grond is om het mens-zijn van mensen met een ernstige mentale beperking te waarborgen, omdat daarin sterke twijfels worden geuit over hun mens-zijn. Dit kan bijvoorbeeld betekenen dat er niemand is die ervoor kiest om de vriend te zijn van iemand met een ernstige mentale beperking. Daarom is het belangrijk om te zien dat het mens-zijn alleen veilig bevestigd wordt door God, die het bestaan van mensen onvoorwaardelijk bevestigd. Hoe het mens-zijn wordt verstaan is daardoor afhankelijk van het verstaan van God, en daarmee gaat theologie, als spreken over God, vooraf aan antropologie.⁴⁶

Belangrijke recente ontwikkelingen in het verstaan van God vinden plaats op het gebied van de triniteitstheologie. Daarin is de nadruk sterker komen te liggen op het relationeel verstaan van God. Een belangrijke stem in deze ontwikkeling is John Zizioulas.⁴⁷ Ook hij legt de nadruk op vrijheid, maar dan niet op basis van intrinsieke eigenschappen. De mens is namelijk zelf niet in staat tot vrijheid, omdat hij geen invloed heeft op de condities van zijn eigen bestaan. Menselijke vrijheid gaat daarom over een andere soort vrijheid, namelijk de persoon die gevormd wordt door een vrije handeling van liefde door God de Vader, Zoon en Heilige Geest.⁴⁸ Dit is de basis voor een relationele opvatting van het begrip persoon. Wanneer er eerst theologisch gesproken moet worden, dan is het belangrijk om te onderscheiden wat specifiek theologisch is aan een relationele visie op de mens, naast filosofische of sociaalwetenschappelijke benaderingen. Ook is het belangrijk om helder voor ogen te houden hoe relationeel mens-zijn onderscheiden is van een door subjectiviteit gekleurd mens-zijn. Voor dit laatste moet ook het *telos* van de mens verwoord worden in termen van relatie.

Volgens Zizioulas heeft de menselijke vrijheid niet te maken met het vermogen tot zelfreflectie of tot handelen, want dat leidt tot voorwaardelijke vrijheid, namelijk vrijheid als

⁴⁵ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 244.

⁴⁶ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 248.

⁴⁷ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 249.

⁴⁸ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 249.

keuzemogelijkheid die bepaald wordt door de condities van het bestaan. Ware vrijheid is onvoorwaardelijke en ontologische vrijheid. Deze onvoorwaardelijke vrijheid is het doel van de mens, maar dit doel kan de mens niet bereiken vanuit zijn natuurlijke vermogens. Ontologische vrijheid kan volgens Zizioulas alleen toegeschreven worden aan God als gemeenschap van Vader, Zoon en Heilige Geest, omdat God zelfs niet bepaald wordt door de noodzakelijkheid van zijn eigen bestaan. Deze vorm van vrijheid is alleen op de mens van toepassing, voor zover ze deel heeft aan het goddelijke leven.⁴⁹ En dat is een vorm van vrijheid die alleen gegeven kan worden, en niet vanuit een menselijke handeling kan worden bereikt. Deel hebben aan het goddelijke leven kan alleen in het eschaton, maar de mens kan hier al deel aan hebben via de kerk.

Om tot dit idee te komen was het nodig om los te komen van het idee dat het 'zijn' verbonden is aan ontologische noodzakelijkheid. De eerste stap die daartoe in de kerk werd genomen is de claim dat de schepping *ex nihilo* geschapen is. De aarde bestaat niet noodzakelijk, maar bestaat als vrije keuze van God. Hiermee is het bestaan van de wereld extrinsiek gegrond. Als tweede noemt Zizioulas dat de Capadocische vaders God hebben verstaan als triniteit, als één *ousia* in drie *hypostasen*, één wezen in drie personen. Het wezen van God zit niet in een speciale goddelijke substantie, maar juist in de drie *hypostasen*. Dat is, de vrije handeling van de persoon van de Vader, die de Zoon en de Geest voortbrengt.⁵⁰ Het concrete bestaan van God valt niet samen met het 'zijn' zelf, maar is het gevolg van het persoon-zijn van de Vader. Het bestaan van God heeft de vrije liefde van de Vader als oorzaak. Daarmee wordt het begrip *hypostase* begrepen in relationele begrippen. “*To be and to be in relation becomes identical*”.⁵¹ De begrippen *ekstase* en *hypostase* karakteriseren het bestaan op twee verschillende manieren. *Hypostase* benadrukt een particulier wezen in zijn concreetheid, de *ekstase* benadrukt een particulier wezen in zijn relatie tot andere wezens. Daarmee is Gods wezen niet alleen *hypostase*, maar ook *ekstase*, in de zin dat het samenvalt met het ‘zijn’ in gemeenschap.

Wanneer dit begrip van *hypostase*, oftewel persoon, wordt toegepast op de mens, wordt het ingewikkeld. De vrije gemeenschap die de persoon kenmerkt, is niet van toepassing op de mens, omdat de mens noch volkomen vrij is, noch volledig op gemeenschap is gericht. De mens kan daarom nooit volledig persoon worden. Dat kan de mens alleen wanneer hij deel krijgt aan het wezen van God, dat niet iets is dat de mens uit zichzelf kan bereiken, want dat is een gave van God. Door de kerk wordt de mens ingewijd in deze vormen van relaties. Onder andere door de

⁴⁹ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 254.

⁵⁰ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 257.

⁵¹ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 258.

eucharistie kan de mens al proeven van het leven als persoon in de volle zin van het woord.

Reinders volgt voor het grootste deel de ideeën van Zizioulas, maar hij heeft een punt van kritiek wanneer het gaat om de richting van deze relatie tussen God en mens. Soms lijkt het alsof de mens door deel te worden van de kerk zijn eigen bestaan bevestigt.⁵² Daar ziet Reinders toch een spoor van de nadruk op het subject. Het gaat er niet om dat iemand zijn eigen bestaan bevestigt door deel te krijgen aan het goddelijke leven. Het gaat er juist om dat het worden van een persoon een gave is die de mens ontvangt. De *ekstase* is een handeling van God. Het 'zijn' van een persoon heeft niet alleen een extrinsieke grond, maar ook een ekstatische richting. Dat betekent dat het een gift is die de mens van een ander, de trinitaire God, krijgt, en niet een gave die de mensen aan elkaar geven. Wanneer Reinders dus spreekt over het *telos* van de mens, dan heeft hij het over de unieke relatie die God initieert tot de mens. Het doel van het mens-zijn is participeren in de liefde die God voor mensen heeft.⁵³

Voor mensen met een ernstige mentale beperking betekent dit dat er nu een verhaal is dat hun bestaan verstaat in hetzelfde licht als waarin mensen zonder beperking hun leven verstaan, namelijk in het licht van God. Iemand met een ernstige mentale beperking heeft geen relatie met God in de zin van een menselijke handeling, maar dit sluit niet uit dat de relatie tussen God en mens een door God begonnen goddelijke handeling is.⁵⁴ Hoe deze relatie eruitziet, zowel van de kant van God als van de kant van mensen met een ernstige mentale beperking, is voor buitenstaanders niet te weten.⁵⁵ Maar het is wel een illustratie dat mensen relaties met ontologische waarde in eerste instantie niet zelf initiëren, maar ontvangen. In dat opzicht is het leven van mensen met een ernstige beperking niet anders dan het leven van andere mensen. Het is ook niet anders dan klassiek theologische uitspraken dat de genade van God niet te verdienen is door een menselijke handeling, maar ontvangen moet worden als gave.

3.2 Liedke

Wanneer Liedke het heeft over het begrip persoon,⁵⁶ dan geeft ook hij aan dat dit een belangrijk begrip is dat van invloed is op het binnen- of buitensluiten van mensen met een ernstige mentale

⁵² Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 269.

⁵³ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 289.

⁵⁴ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 377.

⁵⁵ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 377.

⁵⁶ Deze paragraaf is een weergave van Liedke's argumentatie uit het hoofdstuk *Personalität: Liedke, Beziehungsreiches Leben*, pp. 267-316.

beperking. Het begrip persoon heeft zoveel gewicht gekregen, dat het lijkt of het zelf-verstaan van de mens ervan afhangt. Tegelijkertijd is de betekenis zo breed geworden dat er ook veel critici zijn die het begrip niet meer bruikbaar vinden.⁵⁷ Ook in de discussie rondom het begrip persoon bespreekt Liedke de historie van het begrip om zo alvast de bouwstenen voor zijn eigen concept naar voren te brengen.

In het verleden heeft de term persoon diverse betekenissen gehad. Als eerste noemt Liedke het masker in de Latijnse wereld van het theater, dat persoon werd genoemd, en dat aanduidt welke sociale rol de acteur speelt.⁵⁸ In de christelijke wereld wordt de discussie over persoon onder andere opgepakt in de christologie, om aan te geven dat Christus één persoon is en twee naturen heeft. Boethius' uitspraak dat personen een individuele substantie van een rationele natuur zijn, verschuift in de persoon de focus op de relatie naar substantie. Daarmee kwam de aandacht te liggen op welke kenmerken deze substantie dan moest vertonen om als persoon aangemerkt te worden. Morele waardigheid, substantie en relatie zijn de drie aspecten die ook vandaag de dag bij het begrip 'persoon' horen.

Liedke stipt kort een paar belangrijke stappen in deze ontwikkeling aan. In de moderniteit verschoof de focus van theologische discussies naar de antropologie. Locke zet een verschuiving in van persoonsbegrip als substantie naar het subject en daarmee naar het zelfbewustzijn. Dat is de vaardigheid om in tijd en ruimte uit elkaar liggende ervaringen aan het 'zelf' toe te schrijven. De persoon is de eenheid in deze verschillende ervaringen van het zelfbewustzijn. Deze visie van Locke legt de grond om niet een dualistisch mensbeeld te hebben, met een dichotomie tussen lichaam en ziel, en het vermijdt een mensbeeld dat alleen op de materie gericht is. Kant laat het substantie begrip verder los, en geeft de eerste aanzetten om weer terug te keren naar een relationeel verstaan. Hij noemt drie punten die voor hem belangrijk zijn: personen zijn morele subjecten die naar de hun gegeven ethische wet handelen, van wie het handelen tegelijkertijd een relatie tot het zelf is en die met hun handelen in relatie tot andere personen staan. Bij Hegel gaat het nog verder en komen de opvatting van de begrippen persoon en subjectiviteit dicht bij elkaar te liggen. Zijn denken over persoon raakt aan zijn filosofie van de geest. Persoon is voor Hegel de zelfbewuste, maar inhoudsloze relatie tot zichzelf zonder anderen.⁵⁹ Deze geïsoleerde persoon is een abstracte persoon, en die wordt concreet in relatie tot andere personen. Daarmee komt de persoon nog meer in de relatie te liggen.

⁵⁷ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 267.

⁵⁸ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 268.

⁵⁹ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 277.

In deze ontwikkeling komt een duidelijk probleem naar voren van persoon-zijn in relatie tot mensen met een ernstige mentale beperking. Met de nadruk op de zelf-relatie of de moraal, gaan deze voorstellen ervan uit dat iemand auteur van het eigen handelen kan zijn. Mensen met een ernstige mentale beperking beschikken echter niet over deze vaardigheid. Omdat tegenwoordig aan het begrip persoon de waarde van een mens wordt afgemeten, is het belangrijk om te weten wanneer je een persoon bent. Laat dit zich bepalen door een substantie, een relatie of een andere norm? En is het begrip persoon zelf wel sterk genoeg om het hele mens-zijn aan op te hangen? Liedke bespreekt recente theologische ontwikkelingen die op deze moeilijkheden ingaan.

Pannenberg probeert in zijn concept van persoon het los te koppelen van de eenzijdige nadruk op subjectiviteit. Dit doet hij door gebruik te maken van het begrip grondvertrouwen. Dat is te zien als het principe waarop identiteit wordt gebouwd. De eerste verbinding van een kind met de moeder is niet het constituerende principe van dit grondvertrouwen, maar is de eerste concretisering ervan. Het impliceert een instantie die dit vertrouwen kan rechtvaardigen en daarmee wordt God als horizon van dit vertrouwen verondersteld. In Pannenberg's begrip van de persoon, spelen het ervaren van het 'ik', de sociale relaties van het huidige 'zelf' en dit grondvertrouwen, als toekomstige vervolmaking van het 'zelf'. Persoon is de anticipatie van het vervulde 'zelf' in het tegenwoordige 'ik'.⁶⁰ Wanneer in het tegenwoordige 'ik' het vervulde 'zelf' geanticipeerd wordt, maar nog niet ten volle aanwezig is, dan is het tegenwoordige 'ik' nooit de vervolmaking van het 'ik'. Daarom kan elke fase van ontwikkeling van het 'ik' al als persoon geduid worden, waarin dit vervulde 'ik' meer of minder aanwezig is.

Herms legt niet de nadruk op het geanticipeerde 'ik', zoals Pannenberg doet, maar legt de nadruk op het bewust worden van het 'zelf', door het 'zelf' te beleven als een historisch bestaande individuele persoon.⁶¹ Dit bewust worden van het 'ik', raakt aan Schleiermachers pre-reflectief onmiddellijk zelfbewustzijn. De mens stuit op zichzelf als voorgegeven. In dit niet-reflectieve ervaren van het 'zelf', ontdekt de mens dat hij bestemd is tot zelf-bestemming. Deze bestemming tot zelfbestemming komt niet uit de mens zelf, maar die komt van buiten. Dit impliceert dat de mens een relationeel wezen is. Allereerst staat de mens door het onmiddellijke zelfbewustzijn in een relatie tot zichzelf. Tegelijkertijd beleeft de mens zichzelf in relatie tot de omgeving, en als derde impliceert de voorgegevenheid van het 'zelf' een relatie tot deze oorsprong. Twee elementen die overeenkomen bij Pannenberg en Herms, zijn dat persoon relationeel verstaan

⁶⁰ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 287.

⁶¹ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 289.

wordt, en dat het persoon-zijn niet alleen in het individu zelf wordt gegrond, maar dat er een instantie buiten de mens is die het persoon-zijn constitueert.

Deze ontwikkelingen laten zien dat er in de theologie, in tegenstelling tot het moderne persoonsbegrip, een concept van persoon wordt bewaard die ruimte laat voor mensen met een ernstige mentale beperking. Toch is het de vraag of het begrip persoon alleen voldoende draagkracht heeft om de waarde van het mens-zijn te dragen. Door de grote verscheidenheid aan interpretaties van het begrip persoon is het lastig om er een eenduidige betekenis aan te geven. Volgens Liedke zijn er daarom meer begrippen nodig om het mens-zijn te verstaan, waaronder subjectiviteit, het lichaam, sociale relaties en ook de gefragmenteerdheid van het bestaan.⁶² Voor het begrip persoon vindt hij de volgende elementen belangrijk: persoon gaat over de menselijke interacties in de sociale ruimte. In de interpretatiegeschiedenis heeft het de substantie los gelaten. Dat is een positieve ontwikkeling, maar het is tegelijkertijd ook problematisch. Hoe minder het persoonsbegrip empirisch geworteld is, hoe groter de variëteit aan interpretatie van het begrip. Anderzijds helpt alleen een empirisch begrip van persoon niet om lastige antropologische vragen te beantwoorden. Dan is er het gevaar dat alleen gekeken wordt naar cognitieve kenmerken om het persoon-zijn te gronden, en dat is problematisch voor mensen met een ernstige mentale beperking. Een concept als relatie krijgt in de huidige ethiek te weinig aandacht, en het is belangrijk voor theologische benaderingen om daar wel aandacht voor te hebben. Daarin gaat het er niet om de relatie te verabsoluteren. Relaties veronderstellen entiteiten, die relaties aan kunnen gaan.

Daarom stelt Liedke voor persoon te zien als identiteit van een tegelijkertijd lichaamsgebonden en zelfbewust 'zijn in relatie'.⁶³ Hij maakt hier gebruik van het masker om deze betekenis te duiden. Het masker van acteurs is het snijpunt van het 'zijn' in relaties, en tegelijkertijd representeert het de eenheid van alle verschillende relaties. Het masker vertegenwoordigt een rol wanneer het in de publieke ruimte wordt gebracht, dat is de relatie naar buiten. Dit masker vertegenwoordigt alleen een rol wanneer het gedragen wordt en iemand zijn gestalte eraan verleent, en er een wisselwerking plaatsvindt tussen de acteur en de rol. Als derde krijgt het masker betekenis, omdat het een rol heeft in een groter geheel. Dit is een rol die het niet zelf vormgeeft, maar die het gekregen heeft van een auteur. Dat is de oorsprongsrelatie.

Het begrip persoon zorgt voor de eenheid in de verschillende relaties die een mens heeft,

⁶² Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 293.

⁶³ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 296.

de relatie tot het zelf, de omgeving en de oorsprong. De antropologische categorie waar deze eenheid beleefd en gereflecteerd wordt en gestalte krijgt, is de menselijke subjectiviteit. Deze verschillende relaties zijn onderling van elkaar onderscheiden. Door de oorsprongsrelatie van de mens, de 'ex'-istentie, wordt de mens gewaar dat hij zijn bestaan niet aan zichzelf dankt, maar dat zijn grond buiten zichzelf ligt. Voordat de mens deze relatie legt, bestaat ze reeds, en heeft de mens zijn bestaan ontvangen.⁶⁴ De mens leeft dus uit deze relatie, en zijn bestaan wordt er door bepaald, doordat het in relaties bestaat. Dat is wat Herms het 'bestemd zijn tot zelf-bestemming' noemt. Concluderend ziet Liedke persoon als 'de grondstructuur van de samenhangende, passief gegronde en zelf-bestemde gestalte van de relationaliteit van de mens, in de dimensies van de oorsprongs-, sociale-, omgevings- en zelf-relatie.'⁶⁵ In deze veelheid van relaties is het subject de plaats waar de eenheid van alle relaties wordt ervaren en gevonden. Zo wil Liedke een balans vinden waarin personaliteit niet gereduceerd wordt tot empirisch menselijke eigenschappen en tegelijkertijd het persoon-zijn niet los gemaakt wordt van haar empirische betrekkingen.

Hoe verhoudt deze theorie zich tot mensen met een ernstige mentale beperking? Liedke geeft het voorbeeld van Herr Jonas,⁶⁶ een jonge man die sinds zijn kindertijd een zware lichamelijke beperking heeft en daarnaast ook ernstige hersenschade. Hij wordt omschreven als bedlegerig, volledig van zorg afhankelijk, zwakzinnig en ontwikkelingsonbekwaam. Hij uit zich zelden in taal, en als hij dat wel doet, dan in zinnen die niet langer zijn dan twee woorden. Ondanks deze beperkingen hebben pedagogen geprobeerd aan te tonen dat hij zich kan ontwikkelen. Door verschillende eenvoudige oefeningen met een bal probeerden ze angsten weg te nemen, spieren te ontwikkelen en een relatie te leggen. Dit gaf de basis om zich te ontwikkelen in een vertrouwde omgeving, waarin hij uiteindelijk zichzelf op een stoel omhoog kon hijsen, eten en korte zinnen kon formuleren. Hiermee toont hij zich een 'zelf', die in relatie tot zijn omgeving treedt en daarop reageert. Hij kan op een eenvoudig niveau communiceren, activiteiten ontwikkelen en intenties tonen. Daarmee toont Herr Jonas zich een persoon. Dat hij zich in eerste instantie toonde als iemand zonder relaties, die geen intenties kon tonen en zich niet kon ontwikkelen, is een gevolg geweest van verstoorde en mislukte relaties. Er zijn ook andere voorbeelden waarin mensen met een ernstige mentale beperking relaties op een nog meer elementair niveau gestalte geven, waarbij ze slechts door hun lichaam intenties kunnen tonen.

⁶⁴ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 300.

⁶⁵ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 301.

⁶⁶ Voorbeeld uit: Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, pp. 301-303.

3.3 Aanzetten voor de analyse

Als eerste is het opvallend dat zowel Reinders als Liedke kritiek hebben op een moderne opvatting van de persoon, waarin persoon haast samenvalt met subjectiviteit. Ze keren zich allebei naar een relationele opvatting van de persoon. Daar ontstaan ook grote verschillen in hun theorie. Doordat Reinders elke vorm van subjectiviteit uit zijn persoonsbegrip wil weren, is het noodzakelijk dat hij een theorie vindt waarin zowel de oorsprong als het doel van het mens-zijn buiten het individu zelf ligt. Dat vindt hij in de drie personen van de triniteit. In God valt het persoon-zijn samen met de natuur van God. God als persoon is volkomen vrij en in de relatie van de Vader tot de Zoon en de Geest is er geen enkele terughoudendheid of zelf-gerichtheid. Op deze manier kan over de mens niet als persoon gesproken worden, omdat de mens noch volkomen vrij is, noch volkomen relatie-gericht. Daardoor kan de mens alleen persoon worden, wanneer deze deel heeft aan de goddelijke gemeenschap, en is het persoon-zijn van mensen een eschatologische categorie. Een mogelijk probleem hier is dat Reinders niet duidelijk maakt hoe er in verschillende theologische contexten met hetzelfde begrip persoon kan worden gewerkt. En of het mogelijk is om op dezelfde wijze over God en de mens als persoon te spreken. Ook maakt hij niet expliciet wat dat betekent voor de mens in het heden. Om met Berkhof te spreken, is het hier de vraag of Reinders op analoog-adequate wijze over God en mens spreekt als persoon?⁶⁷

Een tweede punt dat van belang is, is dat Reinders alleen over de mens wil spreken vanuit de God-relatie. Hij probeert te vermijden om alleen in algemene categorieën over de mens te spreken, wat wel gedaan wordt als je mens definieert als eenieder die geboren wordt uit menselijk ouders. Het is de vraag of Reinders door alleen over de mens te spreken als God-mens relatie niet met een omweg in algemene termen over de mens spreekt. Hoe valt de mens te onderscheiden als specifieke entiteit, wanneer alleen de God-relatie kenmerkend is voor zijn persoon zijn? Wanneer het onduidelijk is hoe mensen van elkaar onderscheiden zijn, dan is het de vraag hoe er dan sprake kan zijn van een inclusieve antropologie.

Bij Liedke wordt duidelijk dat hij het begrip relatie niet wil verabsoluteren. In zijn betoog werkt hij verschillende relaties uit die mede het mens-zijn bepalen, maar daarbij geeft hij aan dat bijvoorbeeld lichamelijke aspecten niet uit het oog moeten worden verloren. Relaties veronderstellen entiteiten. Om de mens te verstaan is een begrip van de mens als persoon niet voldoende, om het mens-zijn te begrijpen moet de mens in zijn geheel als uitgangspunt worden

⁶⁷ Berkhof, *Christelijk geloof*, pp. 72-73.

genomen. Het is de vraag of een theologische antropologie daarmee niet te complex wordt. Hoe meer facetten een rol spelen, hoe onduidelijker de verhouding tussen al die facetten wordt. Dat begint bij de begrippen persoon en subjectiviteit, die al enige mate van overlap met elkaar vertonen. Persoon ziet Liedke als de grondstructuur van de relationaliteit van de mens, en subjectiviteit ziet hij als de plaats waar de eenheid van alle relaties wordt ervaren. Dat houdt in dat zowel persoon als subjectiviteit raken aan de grondstructuur van het menselijke bestaan. Het is de vraag of beide begrippen hiermee duidelijk genoeg van elkaar onderscheiden zijn.

Hoofdstuk 4: Analyse subjectiviteit en persoon

In de voorgaande twee hoofdstukken is duidelijk geworden dat zowel bij Reinders als Liedke het gebruik van de begrippen subjectiviteit en persoon met elkaar samenhangen. Voor Reinders heeft de ontkenning van het subject invloed op hoe hij zijn begrip van persoon construeert, en bij Liedke wordt het duidelijk dat beide begrippen een verwante betekenis hebben, maar andere vormen van abstractie zijn van de relationele verhoudingen van de mens. Ook wordt duidelijk dat de filosofische en theologische benadering en de achtergrond van beide auteurs van elkaar verschillen.

Reinders beweegt zich voornamelijk binnen de Angelsaksische wereld en hanteert een fenomenologische benadering. De belangrijkste gesprekspartners van Reinders komen uit de hoek van de Disability Studies. Dat is een voornamelijk sociaal wetenschappelijke benadering van handicaps. Hijzelf geeft vanuit een christelijk perspectief een verklaring voor de vraag hoe het leven met handicaps begrepen kan worden. Liedke verhoudt zich voornamelijk tot de continentale traditie en dan met name tot het Duitse idealisme. Voor Liedke is vooral de receptie van Schleiermacher belangrijk. De receptie van Schleiermacher raakt aan een groot wetenschappelijk debat dat op dit moment gevoerd wordt in met name de Duitstalige wereld over het Duitse idealisme. Voor dit onderzoek is dat debat te groot om tot in de finesses te doorgronden. In deze analyse zal daarom dicht bij de benadering van Liedke gebleven worden en wordt zijn eigen betoog geanalyseerd, zonder uitgebreid in te gaan op discussies over de vraag hoe Liedkes receptie van bijvoorbeeld Schleiermacher zich verhoudt tot andere interpretaties van Schleiermacher.

4.1 Evaluatie Reinders

In de eerste plaats is het bij de evaluatie van Reinders' argumentatie van belang om de vraag te stellen of zijn concept een inclusieve antropologie oplevert voor mensen met een ernstige mentale beperking. Uit zijn benadering wordt duidelijk dat hij elke visie op de mens als subject afwijst, omdat er mensen zijn die geen subjectieve kenmerken vertonen. Daarom is hij op zoek naar manieren om het bestaan van mensen te begrijpen zonder de nadruk te leggen op subjectieve kenmerken.

4.1.1 Het theologische gebruik van het begrip persoon

Reinders gaat op zoek naar een mens-zijn zonder subjectieve kenmerken. Dat doet hij door te kijken naar de extrinsieke grond van het menselijke bestaan. Daarvoor sluit hij aan bij Zizioulas, die het begrip persoon gebruikt om over de extrinsieke grond van het bestaan na te denken. Dat doet hij door te kijken naar het denken over de personen van de triniteit. Vanuit de vroegchristelijke visie op de goddelijke personen, is af te leiden hoe er naar de mens als persoon moet worden gekeken. Centraal in de vroegchristelijke visie op de triniteit staat het idee dat God één *ousia* heeft, in drie *hypostasen*. Dit werd door de Cappadocische vaders zo uitgelegd dat er niet een goddelijke substantie bestaat die in drie personen te vinden is, omdat dit tot een drie-godendom zou leiden. Het goddelijke zit in de drie *hypostasen* van God. Er is geen goddelijke substantie, maar een gemeenschap van drie *hypostasen*. Het ontologische principe is de hypostase van de Vader, die de oorzaak is van de hypostasen Zoon en Geest. Dat er niet een goddelijke substantie is, betekent dat God volkomen vrij is. God bestaat namelijk niet noodzakelijk, maar God bestaat uit de hypostase van de Vader, die zich verhoudt tot de hypostasen van de Zoon en de Geest. Persoon wordt niet veroorzaakt door het zijn, maar het zijn wordt veroorzaakt door de goddelijke persoon van de Vader. Dat is een belangrijke stelling van de vroege kerk: er is geen zijn zonder gemeenschap. God bestaat als gemeenschap, de drie hypostasen samen zijn God. Er zijn dus twee belangrijke termen die het begrip persoon bepalen, namelijk vrijheid en gemeenschap.⁶⁸ Het wezen van God valt samen met persoon.

Er is geen zijn zonder gemeenschap. Dat geldt voor God en dat geldt ook voor de mens. Doordat God als relatie bestaat, en niet te begrijpen is als individu, kan ook de mens niet begrepen worden als individu, maar moet hij worden verstaan in gemeenschap. Er is wel een verschil tussen God en mens. Waar God bestaat in de volkomen vrije beweging van de Vader naar de Zoon en de Geest, daar bestaat de mens niet als volkomen vrij. De mens kan niet de grenzen van het eigen bestaan bepalen. De mens is daarom niet ten volle persoon, omdat hij niet ten volle vrij is. De hypostase van het biologische bestaan valt daarom niet samen met het begrip persoon. Om persoon te worden moet de mens deel krijgen aan een andere vorm van hypostase, één die wel volkomen vrij is, namelijk het persoonlijke bestaan van God. In de Orthodoxie wordt dit *theosis* genoemd en dat raakt in de Westerse kerk aan de rechtvaardiging: 'salvation is identified with the realization of personhood in man.'⁶⁹ De mens krijgt volkomen deel aan het persoonlijk bestaan van

⁶⁸ Zizioulas, *Being as communion*, p. 17.

⁶⁹ Zizioulas, *Being as communion*, p. 50.

God, wanneer hij loskomt van het biologische bestaan. Dat gebeurt ten volle in het eschaton, maar de mens kan er al deel aan krijgen in het heden, door deel te worden van de kerk. In de kerk krijgt de mens deel aan andersoortige relaties, namelijk ekstatische relaties. Dat zijn relaties die gericht zijn op gemeenschap die de grenzen van het zelf overstijgt en die bewegen naar volkomen vrijheid.⁷⁰ Door deze ekstase beweegt de mens richting de hypostase, het persoon-zijn. Alleen de gemeenschap die veroorzaakt wordt door een hypostase, kan leiden tot een nieuwe hypostase.⁷¹ Oftewel: alleen een persoon kan de oorzaak zijn van een persoon. De mens kan alleen in de volle betekenis persoon worden, wanneer zijn persoon-zijn veroorzaakt wordt door God. Daarmee ligt de oorzaak van het persoon-zijn van de mens in God.

Zizioulas legt de nadruk op de oorzaak van de gemeenschap, namelijk de persoon van de Vader. Dit is niet alleen de oorzaak van de triniteit, maar het is ook de oorzaak van het waarlijk persoon-zijn van de mens. In Reinders' termen is het doel van de mens om persoon te worden, en dit wordt veroorzaakt door de Vader. Dat is een duidelijke oorzaak voor het persoon-zijn van de mens die niet in de mens zelf ligt, maar in de Vader. In de interpretatie van de persoon komt een verschil tussen Zizioulas en Reinders naar voren. Reinders heeft een binaire visie op relaties. Die worden veroorzaakt door intrinsieke kenmerken of door extrinsieke kenmerken. Bij Zizioulas wordt juist duidelijk dat relatie niet een los kenmerk is van het bestaan. Relaties kunnen daardoor geen intrinsiek of extrinsiek kenmerk zijn, omdat relaties de vorm zijn waarin het bestaan zelf wordt geleefd: 'Being a person is fundamentally different from being an individual or a personality, for a person cannot be imagined in himself but only within relationships.'⁷² Als er geen vorm van persoon-zijn bestaat zonder gemeenschap, dan kun je ook niet vragen naar de richting van de gemeenschap. Dat veronderstelt dat de persoon in de relatie ook los van de relaties kan worden verstaan. Maar dat kan niet, want de mens zonder relaties houdt op persoon te zijn.⁷³

Wanneer Reinders de mens alleen beschrijft als veroorzaakt door de relatie die God tot de mens heeft, beschrijft hij de oorsprong en het doel van het menselijke bestaan, maar niet het concrete bestaan in relaties zelf. Wanneer Reinders dat wel zou doen op de manier die Zizioulas suggereert, dan zou duidelijk worden dat het begrip persoon slechts in beperkte mate op het menselijke bestaan van toepassing is. De mens bestaat niet in volkomen vrije en op de ander gerichte relaties. Wanneer het spreken over de menselijke persoon ontleend wordt aan het

⁷⁰ Zizioulas, *Communion and otherness*, p. 213.

⁷¹ Zizioulas, *Being as communion*, p. 18.

⁷² Zizioulas, *Being as communion*, p. 105.

⁷³ Zizioulas, *Being as communion*, p. 107.

spreken over het persoon-zijn van God, dan is dat slechts op beperkte manier mogelijk.

4.1.2 Het verschil tussen mens en persoon

Deze discussie roept een andere vraag op, namelijk of het spreken over persoon en het spreken over de mens wel met elkaar samenvallen. De redentie van Reinders maakt duidelijk dat er geen onderscheid gemaakt moet worden tussen het hebben van een menselijke afkomst en het participeren in het *telos* van mensen, namelijk het delen in het persoon-zijn van God. Door anderen wordt juist de theoretische mogelijkheid benadrukt dat het mogelijk is om persoon te zijn zonder mens te zijn, bijvoorbeeld wanneer het gaat over God of engelen. Dat betekent dat de definitie van persoon-zijn en mens-zijn niet met elkaar samenvallen, en dat het dus theoretisch gezien mogelijk is dat er mensen zijn die geen persoon zijn. Dat is wat Andreas Kemmerling expliciet betoogt,⁷⁴ maar dat is ook wat Zizioulas met bovengenoemde uitspraak impliceert, dat een persoon niet alleen op zichzelf gedacht kan worden, maar alleen in relaties. Wanneer er een mens is tot wie niemand relaties onderhoudt, dan impliceert dat, dat deze mens geen persoon is.

In een artikel over hoe dementie het persoon-zijn van mensen beïnvloedt, zegt John Swinton: 'other people may prevent me from being a person, but the physical state of my brain cannot achieve such a task.'⁷⁵ Swinton ziet de kern van het persoon-zijn in relaties, en wanneer er geen relaties tot iemand worden onderhouden dan heeft dit invloed op hoe iemand persoon is. Het persoon-zijn van iemand is daarmee niet afhankelijk van iemands mentale vermogens, maar van de relaties die anderen tot die mens hebben. Om te voorkomen dat het persoon-zijn behouden blijft, ook als mensen stoppen met zich te verhouden, is het belangrijk om de God-mens relatie te veronderstellen, zonder daarbij de concrete menselijke relaties te veronachtzamen. De menselijke relationaliteit moet in verband worden gebracht met de goddelijke relaties. De mens is geschapen vanuit een relatie, in een relatie en bestemd tot relaties.

Hiermee gaat Swinton minder ver dan Reinders, omdat Reinders het juist zeer problematisch vindt om het persoon-zijn in menselijke relaties te zien, omdat daarmee expliciet de mogelijkheid wordt opgehouden dat er mensen zijn die geen persoon zijn. Reinders wil deze positie vermijden door het persoon-zijn van de mens uitsluitend te zien in de God-mens relatie. Op die manier wordt het persoon-zijn van de mens verbonden aan het persoon-zijn van God. Swinton

⁷⁴ A. Kemmerling, 'Why is personhood conceptually difficult?', in: Welker, *The depth of the human person*, p. 41.

⁷⁵ J. Swinton, 'Forgetting whose we are: theological reflections on personhood, faith and dementia', *Journal of Religion, Disability and Health* 11/1 (2007), p. 51.

heeft juist op dit punt kritiek: Reinders is er niet toe in staat om een seculiere grond te verwoorden voor het persoon-zijn van mensen.⁷⁶ Door alleen een theologische beschrijving van de mens te geven en het subject helemaal weg te denken, raakt de empirische realiteit van de mens buiten beeld.

4.1.3 De noodzaak van het subject

Daarmee raakt Swinton aan een cruciaal punt in het betoog van Reinders, namelijk de vraag of het mogelijk is om de mens te beschrijven zonder een notie van de mens als subject. Reinders probeert dat te doen door gebruik te maken van Zizioulas. Maar Zizioulas zelf benadrukt dat het nodig is om de mens als een uniek 'ik' te kunnen onderscheiden van andere mensen. Om over de mens als persoon te kunnen spreken, is het nodig om onderscheid te kunnen maken tussen hoe elk mens uniek is en hoe elk mens deelt in de menselijke natuur.⁷⁷ Voor het persoon-zijn van God is het niet nodig dat er onderscheid gemaakt wordt tussen persoon en natuur, omdat in God persoon en natuur met elkaar samenvallen. Bij de mens gaat de menselijke natuur vooraf aan het zijn van een persoon. Daarmee is de mens ook eerst deel van het mens-zijn in het algemeen, voordat het een particulier deel van het mens-zijn is. Het eigene van de mens zit niet in de menselijke natuur, dus niet in termen als persoonlijkheid of het biologische en lichamelijke bestaan. Ondanks de verschillen die zich daarin voordoen, zijn dat elementen die alle mensen met elkaar delen. De eigenschappen die belangrijk zijn voor iemands identiteit hebben alleen ontologische betekenis door de hypostase waar ze bij horen, het desbetreffende 'ik'. Dit 'ik' bestaat in gemeenschap. Het is de ander en de relatie met hem in liefde en vrijheid die mensen maakt tot wat ze zijn: personen.⁷⁸ Door deel te zijn van een relatie is de mens een unieke en onvervangbare entiteit en niet door deel te hebben aan de menselijke natuur.

Ook Michael Welker benadrukt dat het noodzakelijk is om de mens als subject te kunnen onderscheiden. Hij stelt dat wanneer er over de menselijke relationaliteit gesproken wordt, dit niet alleen verstaan moet worden als intersubjectieve relaties. Het is ook noodzakelijk dat er bij elk subject een relatie is tot het zelf.⁷⁹ In een relatie is er sprake van 'een constellatie van twee of meer entiteiten te midden van een complex patroon van perceptie, verbeelding en herinnering die

⁷⁶ J. Swinton, 'Who is the God we worship?', *Theologies of disability; challenges and new possibilities*, in: *International Journal of Practical Theology* 14 (2011), p. 299.

⁷⁷ Zizioulas, *Communion and otherness*, p. 56.

⁷⁸ Zizioulas, *Communion and otherness*, p. 213.

⁷⁹ Welker, 'Relation, human and divine', p. 158.

op dusdanige wijze geactualiseerd worden dat de perceptie vergezeld wordt door een zekerheid van identiteit en continuïteit.⁸⁰ Met deze complexe zin geeft hij aan dat er niet alleen een relatie moet zijn tussen twee entiteiten, maar dat er ook in elke entiteit een relatie tot het 'zelf' moet bestaan, die bestaat uit perceptie, verbeelding en herinnering. Dat wil zeggen dat de relatie tot het 'zelf' bestaat uit een bewustzijn van het onderscheid tussen het 'zelf' en anderen en de mogelijkheid om de wereld waar te nemen en zich daartoe te verhouden. De zekerheid van identiteit kan veroorzaakt worden door de innerlijke verhouding, maar het kan ook het gevolg zijn van een meer reactieve houding door te reageren op het object waar het zich toe verhoudt. De continuïteit verwijst naar de eenheid van de persoon in veranderende plaats en tijd.

Wanneer de verbinding tussen God en mens als relatie wordt geduid, dan is het nodig om de ene mens van de andere te kunnen onderscheiden. Dat benadrukken Zizioulas en Welker elk op hun eigen manier. Dat maakt het noodzakelijk om enige notie van de mens als subject te hebben, om de relatie die God tot mensen heeft een unieke relatie te laten zijn, en niet zomaar een relatie tot de mensheid in het algemeen. Bij Reinders is het niet vanzelfsprekend dat de verbinding tussen God en mens ook op deze manier relatie genoemd kan worden. Bij Reinders is het duidelijk dat er geen spoor van subjectiviteit in deze verbinding kan zijn, en dat maakt het onduidelijk waar God zich toe verhoudt.

4.1.4 Conclusie

Hiermee is duidelijk geworden dat het model van Reinders niet de inclusieve antropologie oplevert die hij graag zou willen hebben. Als vervolgstap is het de vraag waar de ruimte zit in zijn benadering om andere keuzes te maken. Reinders laat in zijn beschrijving van Oliver en Kelly ruimte open om hun vorm van bestaan anders te interpreteren dan hij zelf doet. Hij noemt dat Oliver op een andere manier zucht wanneer er een bekende bij hem komt, dan wanneer er een onbekende bij hem komt.⁸¹ Blijkbaar is Oliver er toe in staat om op een basaal niveau verschillen tussen mensen waar te nemen en daar een reactie aan te verbinden. Dit is natuurlijk nog niet de vorm van bewustzijn die verondersteld wordt in de moderne visie op subjectiviteit. Maar het laat ruimte open om te onderzoeken of deze vorm van bewustzijn de basis kan vormen voor een andere theorie van subjectiviteit. Met deze vorm van bewustzijn laat Oliver zien over ten minste

⁸⁰ Welker, 'Relation, human and divine', p. 161.

⁸¹ Reinders, *Receiving the gift of friendship*, p. 20.

een minimaal niveau van bewustzijn te beschikken, en daarmee over een intrinsiek kenmerk, dit terwijl Reinders er juist van uitging dat hij op basis van de beschrijving van Oliver en Kelly kan stellen dat er mensen zijn zonder intrinsieke kwaliteiten.

4.2 Evaluatie Liedke

In de evaluatie van het argument van Reinders werd al duidelijk dat het nodig is om de mens als subject op te vatten, omdat daarmee mensen van elkaar onderscheiden kunnen worden. De vraag is of de manier waarop Liedke de mens als subject ziet, wel voldoende is om tot een inclusieve antropologie te komen voor mensen met een ernstige mentale beperking.

4.2.1 De pre-reflectieve zelf-relatie

Een belangrijk element in het betoog van Liedke is dat hij subjectiviteit opvat als een pre-reflectief bewustzijn van afhankelijkheid. Dit bewustzijn is tegelijkertijd een gave en een opgave voor de mens.⁸² Daarmee wijst Liedke erop dat het bewustzijn van afhankelijkheid een gegeven is, de mens ontdekt dat zijn bestaan aan de zelf-relatie vooraf gaat. Daarmee is er een bron buiten de mens zelf waar het bestaan van afhankelijk is. Tegelijkertijd duidt het bewustzijn van afhankelijkheid ook de bestemming van het mens-zijn aan, namelijk zich zo te ontwikkelen dat hij in afhankelijkheid van God leeft. Liedke gebruikt dit bewustzijn van het zelf voornamelijk in de eerste betekenis van de grondrelatie. Naast de grondrelatie is het van belang om over de zelf-relatie van het subject te spreken. Hoe moet die pre-reflectieve zelf-relatie nu worden opgevat? En wat is het verschil tussen een bewuste zelf-relatie en een zelfbewuste zelf-relatie?

Zowel Liedke als Kelsey benoemen dat er een onderscheid is tussen beide vormen van de zelf-relatie, maar ze maken niet expliciet waarin deze van elkaar verschillen.⁸³ Liedke maakt wel het onderscheid tussen het zintuiglijk ervaren van het zelf en het kunnen reflecteren op het zelf. Dat suggereert dat het onderscheid met dit reflectieve vermogen samenhangt. Het zintuiglijk kunnen ervaren van het zelf en op die manier een onderscheid kunnen maken tussen het eigen bestaan en het bestaan van het andere dat bestaat, is een pre-reflectief bewustzijn. Daar is geen reflectief vermogen voor nodig, maar het is wel een vorm van bewustzijn. In een zelfbewuste zelf-

⁸² Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 533.

⁸³ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 354; Kelsey, *Eccentric existence*, p. 84.

relatie speelt dit cognitieve vermogen om op het zelf te reflecteren wel een rol. Deze reflectie is nodig om intenties te ontwikkelen, een *agent* te zijn, en het zelf bewust vorm te geven en een actieve verhouding tot het zelf te hebben. Deze reflectieve vorm van zelf-relatie is niet een noodzakelijke voorwaarde voor een bewustzijn van het eigen bestaan.

Kelsey benadrukt dat in de christelijke geloofsvoorstelling het ontologische primaat niet ligt in de zelf-relatie, maar in de God-relatie. Dat is ook wat Schleiermacher en Liedke beweren.⁸⁴ De bewuste zelf-relatie van mensen is niet constitutief voor de mens, maar het is wel nodig om te kunnen onderscheiden tot wie God zich verhoudt in de relatie tot mensen. Liedke benadrukt dat de mens in het pre-reflectieve bewustzijn stuit op zichzelf als voorgegeven, en dat dit voorgegeven als een gegeven door God moet worden beschouwd. Dit ontstaat dus van buitenaf. Daarmee komt het subject niet centraal te staan en is het teveel gezegd om het sociale bewustzijn als een aspect van het individuele bewustzijn te zien. Het subject is de eenheid waarin alle relaties worden ervaren. Daarnaast is het ook belangrijk om aan te geven op welke manier God zich verhoudt tot mensen. Kelsey geeft aan dat zijn theologische antropologie een poging is om te begrijpen hoe in de christelijke geloofsvoorstelling God zich tot de mens verhoudt.⁸⁵ Daarin onderscheidt hij drie manieren waarop God zich tot de mens verhoudt, namelijk als Schepper, als Verzoener en als Voltooier. De grond-relatie waar Schleiermacher en Liedke over spreken en het eschatologische doel waar Zizioulas over spreekt, zouden als relatie van de Schepper en Voltooier verstaan kunnen worden.

Kelsey waarschuwt ervoor dat de God-relatie niet gezien moet worden als een functie van het zelfbewustzijn.⁸⁶ Welker maakt duidelijk dat het niet nodig is om Schleiermacher voor dit gevaar te waarschuwen. Het bewustzijn van mensen is een gevolg van de wisselwerking tussen het individu en zijn omgeving. Het denken van Schleiermacher begint daarom niet bij het subject, maar bij de omgeving die zowel door het individu als door andere mensen wordt vormgegeven.⁸⁷ Daarom introduceert Schleiermacher ook het begrip polyindividualiteit.⁸⁸ Het moderne concept van persoon is sterk gericht op het individu, en het subject wordt gezien als datgene wat voorafgaat aan alle uitingen van het zelf. Het individu is in de unieke uiting van zichzelf deel van de menselijke soort als geheel, waarvan ieder lid zich op een unieke manier uit. Daardoor wordt met

⁸⁴ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 337.

⁸⁵ Kelsey, *Eccentric existence*, p. 113.

⁸⁶ Kelsey, *Eccentric existence*, p. 118.

⁸⁷ M. Welker, 'We live deeper than we think, the genius of Schleiermacher's earliest ethics', *Theology Today* 56/2 (1999), p. 172.

⁸⁸ Welker, 'We live deeper than we think', p. 174.

individualiteit een bepaalde mate van homogeniteit verondersteld, als een abstracte vorm van gelijkheid. Polyindividualiteit is gericht op de individuele verschillen tussen mensen. Juist die verschillen openen de ruimte voor mensen om zich met elkaar te verbinden in sociale relaties, omdat de één iets van de ander nodig kan hebben dat hij zelf ontbeert. In de sociale relatie tot anderen wordt een gevoel van afhankelijkheid ontdekt. De relatie tot de ander is daarmee geen functie van het zelfbewustzijn, maar juist een relatie waarin de absolute afhankelijkheid van het eigen bestaan wordt ontdekt. Op die manier wijst de sociale relatie naar de grond-relatie die bestaat tussen God en mensen.

Met het pre-reflectieve gevoel van afhankelijkheid als de basis voor de menselijke subjectiviteit biedt Liedke een perspectief om de subjectiviteit van mensen met een ernstige mentale beperking te begrijpen. Tegelijkertijd wordt ook het verschil tussen mensen met een ernstige mentale beperking en andere mensen aangegeven, wanneer er een onderscheid gemaakt wordt tussen een bewuste en een zelfbewuste zelf-relatie.

4.2.2 Persoon als masker

In de verschillende benaderingen van het begrip persoon, is het ondanks alle verschillen opvallend dat zowel Reinders en Zizioulas, als Liedke zich verhouden tot het concept van het masker uit de klassieke Griekse tragedies. Liedke maakt gebruik van het concept masker om aan te geven hoe hij het begrip persoon opvat. Het masker is het snijpunt waar alle relaties van een mens aan elkaar raken en zo vormt het masker tegelijkertijd de eenheid waarin alle relaties beleefd worden. Zo is er de relatie tot het zelf, de relatie tot de rol die het masker speelt en moet uitdrukken ten opzichte van het grotere geheel van acteurs, en de relatie tot de publieke ruimte, waar het gezien wordt en in wisselwerking treedt met anderen. Liedke ziet al deze relaties als een gegeven, dit zijn de relaties waarin een mens bestaat en die zijn niet afhankelijk van de capaciteiten van iemand. Daarom stemt hij in met Peter Biehl, wanneer hij zegt dat de mens subject moet worden in een proces van ontwikkeling, maar reeds persoon is.⁸⁹ Liedke ziet de bestemming van het mens-zijn in het worden van een subject. Hier komt een dubbel gebruik van het begrip subject door Liedke naar voren, dat nog niet helemaal duidelijk werd in zijn bespreking van subjectiviteit als pre-reflectief bewustzijn van de eigen afhankelijkheid. De term subject kan namelijk niet alleen gebruikt worden voor de grondrelatie tussen God en mens, maar kan ook gebruikt worden voor

⁸⁹ Liedke, *Beziehungsreiches Leben*, p. 534.

het antwoord dat de mens op deze relatie geeft. De mens is niet alleen subject, de mens wordt ook subject door zichzelf te verhouden tot zichzelf, tot anderen en tot God. Het zijn van een subject zit daarom meer op het niveau van de reactie op anderen, terwijl de mens reeds persoon is door het Woord van God dat de mens voor zijn bestaan reeds aanspreekt.⁹⁰

Welker gaat mee in deze benadering van het begrip masker. Hij benadrukt dat het belang van het masker is dat er met dit begrip een verbinding wordt gelegd tussen de innerlijke subjectiviteit en de publieke manifestatie van de persoon.⁹¹ Een modern persoonsbegrip is er niet toe in staat om deze twee facetten van de persoon aan elkaar te verbinden. Dat komt doordat wat begrepen wordt als persoon, steeds meer gericht is geraakt op de individuele subjectiviteit. Daarmee is de publieke manifestatie van het 'zelf' uit het oog verloren. Het masker speelde in de klassieke oudheid een belangrijke rol in het theater, waar acteurs met behulp van een masker toonden welke rol ze speelden. Door te wisselen van masker, wisselden de acteurs van rol. Door het masker kwam er een verbinding tot stand tussen de publieke manifestatie van het zelf door het masker en de innerlijke grond van het zelf achter het masker. De acteur heeft een bepaalde opvatting van zijn rol, dat is de verhouding tot zichzelf, en presenteert die rol aan het publiek, de zelf-representatie. Deze publieke rol wordt ook beïnvloed door de verhouding tot de andere spelers, die interacties aangaan met de acteur, en invloed hebben op het zelf-verstaan van de rol die gespeeld wordt.

Er komt een proces op gang waarin het zelf-verstaan en het vormgeven van het 'zelf' elkaar wederzijds beïnvloeden. In dat proces van het begrijpen, presenteren en vormgeven van het 'zelf', is de mens persoon. Door het eigen individu vorm te geven op een unieke wijze, toont de mens zich tegelijkertijd als uniek individu en als typisch onderdeel van de menselijke soort als geheel.⁹² De mens wordt niet correct opgevat wanneer deze wordt gezien als louter subject. Dan wordt de zelf-representatie en de relatie tot andere personen tekort gedaan. De mens wordt ook geen recht gedaan, wanneer deze alleen als persoon in relatie beschreven wordt, omdat dan aan het complexe gegeven van zelf-referentie geen aandacht wordt besteed. Dat is de innerlijke vertrouwdheid met het zelf, en de verbinding tussen hoe het 'ik' het 'zelf' ervaart en het 'zelf' presenteert in de publieke ruimte.⁹³ Door de persoon niet alleen als subjectiviteit te verstaan, is

⁹⁰ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 524.

⁹¹ M. Welker, 'Is the autonomous person of European modernity a sustainable model of human personhood?' in: N.H. Gregersen, W.B. Drees, U. Görman (eds.), *The human person in science and theology*, 2000, p. 95.

⁹² Welker, 'Is the autonomous person of European modernity a sustainable model of human personhood?', p. 98.

⁹³ M. Welker, 'Spirit topics, trinity, personhood, mystery and tongues', *Journal of Pentecostal Theology* 10 (1997), p. 31.

het ook mogelijk om in de interpretatie van het begrip persoon de lichamelijke en zintuiglijke dimensies van het mens-zijn mee te nemen evenals de contextgebondenheid van het menselijk handelen. Door de verschillende vormen van relaties te benadrukken die invloed hebben op de persoon, kunnen deze ideeën van Welker verbonden worden aan de ideeën van Kemmerling en Swinton. Zij zien in tegenstelling tot Liedke de persoon niet als gegeven, maar als afhankelijk van relaties. Wat natuurlijk in extremis inhoudt dat er mensen zijn zonder relaties die dus geen persoon zijn.

Zizioulas maakt ook gebruik van het masker. Hij benadrukt daarvan echter niet de verschillende sociale relaties die daarmee aangegeven kunnen worden, maar hij benadrukt dat in de Griekse theaters door het masker juist de conflicten tussen de menselijke vrijheid en de noodzakelijkheid van het lot aan de orde kwamen. De acteurs kwamen in opstand tegen deze noodzakelijkheid om hun vrijheid te gebruiken, maar ze kwamen er steeds weer achter dat ze niet aan de noodzakelijkheid van het bestaan konden ontsnappen.⁹⁴ Daarom kijkt Zizioulas verder dan alleen dit begrip van het masker zelf. Hij maakt de vervolgstap naar het vroegchristelijke denken over de triniteit, waarin de termen persoon en hypostase aan elkaar verbonden zijn geraakt. De term persoon werd in het denken over de triniteit gebruikt om aan te geven dat God niet noodzakelijk bestaat en dat er niet zoiets is als het lot. God bestaat zelf als volkomen vrij en in de triniteit als volledige gemeenschap. Dat is de ontologische grond van het bestaan, en niet de natuurlijke wetmatigheden waar in het Griekse theater van werd uitgegaan.⁹⁵ In deze interpretatie van Zizioulas gaat het begrip persoon niet over de grondrelatie die God met mensen heeft. Hij stelt er de eschatologische bestemming van de mens mee voor. Dat is: op vergelijkbare manier bestaan als de goddelijke personen, namelijk levend in volkomen vrijheid en volledig bestaan in de relatie tot de ander. Met het begrip persoon wordt door Zizioulas niet de grond-relatie aangegeven die God heeft ten opzichte van mensen, maar de eschatologische bestemming die beschrijft hoe God bedoeld heeft dat mensen zouden zijn.

4.2.3 Het gebruik van het begrip persoon

Uit het bovenstaande wordt duidelijk dat het begrip persoon door verschillende auteurs op verschillende manieren wordt gebruikt. Het begrip persoon is een abstracte term om over een

⁹⁴ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 32.

⁹⁵ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 36.

specifiek aspect van het mens-zijn te spreken. Het is belangrijk om goed te onderscheiden waar het begrip precies voor gebruikt wordt. De abstracties die Zizioulas, Liedke en Welker gebruiken, zijn allemaal legitieme vormen om over de mens te spreken, maar niet voor elke abstractie kan de term persoon gebruikt worden.

Omdat het begrip persoon in de moderne tijd een betekenis heeft gekregen die bijna samenvalt met het zijn van een subject, stelt Kelsey de vraag of het gebruik van het begrip persoon niet meer verwarring geeft, dan dat het helderheid schept.⁹⁶ Zoals onder andere Welker aangaf, is er binnen de theologie een meer inclusieve visie op de persoon bewaard gebleven, waarin aandacht is voor bijvoorbeeld het hebben van een lichaam en het bestaan in relaties.⁹⁷ Ook komt de publieke dimensie van het mens-zijn meer in beeld. Deze elementen van een theologische interpretatie van het begrip persoon zijn zo anders dan het moderne persoonsbegrip, dat het nodig is om continu aan te blijven geven op welke manier het begrip persoon gebruikt wordt. Een ander probleem dat Kelsey ziet, is dat het begrip persoon in de theologie op verschillende manieren gebruikt wordt. Het wordt gebruikt in de Godsleer, in de christologie, de eschatologie en de antropologie. Binnen elke context heeft het begrip persoon een eigen valide betekenis, die niet af te leiden is uit het gebruik van het begrip in een andere context. Dat maakt het onmogelijk om uit alle verschillende contexten één betekenis eruit te lichten en die als ware betekenis voor te stellen, waar de andere betekenissen van moeten worden afgeleid.⁹⁸

Om deze redenen is Kelsey er voorstander van om het begrip persoon niet meer te gebruiken, omdat dit voor verwarring zou kunnen zorgen en omdat continu moet worden aangegeven wat er precies met het begrip persoon wordt bedoeld. Dit hoeft echter geen probleem te zijn. Het is sowieso noodzakelijk om precies aan te geven wat er onder de gebruikte begrippen wordt verstaan. Uit bovenstaande discussie blijkt ook de noodzaak om precies te onderscheiden wat er met het begrip persoon bedoeld wordt, omdat daar ook binnen de theologische antropologie geen overeenstemming over is.

Kemmerling stelt een belangrijke voorwaarde om het begrip persoon te interpreteren, namelijk dat persoon niet samenvalt met mens-zijn. Daardoor kan niet zonder meer over elke mens gezegd worden dat deze per definitie persoon is. Een definitie van persoon die ervan uitgaat dat het persoon-zijn van de mens absoluut is, zoals Reinders en Liedke elk op een eigen manier beweren, moet daarom bekritiseerd worden. Zizioulas pleit er juist voor om het begrip persoon te

⁹⁶ Kelsey, *Eccentric existence*, p. 377.

⁹⁷ Kelsey, *Eccentric existence*, p. 361.

⁹⁸ Kelsey, *Eccentric existence*, p. 358.

laten samenvallen met de manier waarop God bestaat. Wanneer Zizioulas' begrip van persoon gebruikt wordt om over de mens als persoon te spreken, dan is dit niet in absolute zin mogelijk, maar slechts in afgeleide zin. Wanneer er over de mens als persoon gesproken wordt, dan gaat het over een eschatologisch doel, namelijk de voltooiing van de ontwikkeling van het persoon-zijn. Deze voltooiing is een gave van God. Dat betekent dat de grondrelatie tussen God en mens zich niet bevindt op het niveau van de persoon. De relatie tussen God en mens is echter niet afhankelijk van deze eschatologische voltooiing. Bij de bespreking van subjectiviteit werd duidelijk dat de verhouding van God tot de mens de grondrelatie is van het menselijke bestaan. Dat is wat de mens ontdekt, wanneer die zich tot zichzelf gaat verhouden en zich van zichzelf bewust wordt. Daar ontdekt de mens dat zijn bestaan voorgegeven is en niet afhankelijk is van het zelf. Dit is de oorsprongsrelatie van de mens, oftewel de God-relatie.

4.2.4 Een afhankelijke vorm van zijn

Dat het begrip persoon slechts in afgeleide zin van toepassing is op mensen, opent de ruimte, via een andere weg dan die van Schleiermacher, om het mens-zijn als afhankelijk op te vatten. Het betekent namelijk dat de mens niet volkomen vrij is en onvolkomen is in zijn relaties tot anderen. Daarmee is de mens kwetsbaar. Reynolds benadrukt dat mensen bestaan als contingente en eindige wezens. Dat impliceert dat de mens geconfronteerd wordt met zijn eigen kwetsbaarheid en tegen verschillende beperkingen aan kan lopen.⁹⁹ Vanwege deze beperkingen is het noodzakelijk dat mensen bestaan in relaties van wederzijdse afhankelijkheid. Daarom is het persoon-zijn van mensen geen individuele zaak, maar een element van het mens-zijn dat intersubjectief gestalte krijgt. In die intersubjectieve gestalte ligt ook de bron voor een transcendente oorsprong van het mens-zijn. Reynolds benoemt dat dit raakt aan het gevoel van absolute afhankelijkheid van Schleiermacher:

'As I interpret Schleiermacher, this feeling indicates an awareness of being utterly affected, not in the sense of helplessness or passivity, but as one whose very existence is experienced vulnerable as gift. We did not make ourselves, but simply find ourselves here, placed into the world, as it were. Hence, using Schleiermacher's language, "God" is a way of designating the "whence" of that feeling of absolute dependence, the origin of gratitude's impression that our

⁹⁹ Reynolds, *Vulnerable communion*, p. 18.

existence is given.¹⁰⁰

Dit raakt aan de interpretatie van Schleiermacher waar ook Liedke de nadruk op legt. Hij benadrukt dat volkomenheid niet een ontologische categorie is en dus bereikbaar zou zijn voor elk individu op zichzelf, zoals lange tijd wel is gedacht in de Westerse wereld. Volkomenheid is een relationele categorie, die tot uiting komt in de God-, wereld- en zelf-verhouding.¹⁰¹ Zoals Zizioulas aangaf is de mens niet volkomen vrij, omdat hij de grenzen van zijn eigen bestaan niet kan bepalen; zo geeft Liedke aan dat de eindigheid van de mens niet een gevolg is van de zonde, maar een kenmerk is van het bestaan in de tijd. Kwetsbaarheid en afhankelijkheid, of fragmentariteit zoals Liedke het noemt, zijn geen afwijkingen van het menselijke bestaan, maar zijn juist kenmerken van het mens-zijn, die eigen zijn aan elk lid van de mensheid.

Wanneer voor het begrip persoon het uitgangspunt wordt genomen in het bestaan van God, dan wordt er vanuit die context gebruik gemaakt van de begrippen vrijheid en relatie. Binnen de Godsleer valt te zeggen dat God volkomen vrij is en dat de triniteit zijn bestaan dankt aan de volkomen relaties van Vader, Zoon en Geest. Wanneer met deze begrippen wordt gekeken naar de antropologie, dan valt op dat de mens niet volkomen vrij is en niet in volkomen relaties bestaat. Daarmee wordt geen antropologische vloer gelegd om over God te spreken, maar helpt het spreken over God om het bestaan van de mens te duiden. Vanuit de beperkingen van het menselijk bestaan ontdekt de mens zijn eigen afhankelijkheid, de afhankelijkheid van andere mensen en dieper de afhankelijkheid van zijn eigen bestaan. Zo vindt het subject zijn basis in de relatie tussen God en mens, een relatie die door God geïnitieerd is.

¹⁰⁰ Reynolds, *Vulnerable communion*, p. 143.

¹⁰¹ Liedke, *Beziehungsreiches leben*, p. 566.

Hoofdstuk 5: Conclusie

Dit onderzoek begon met de vraag: 'Kan een inclusieve theologische antropologie opgebouwd worden vanuit een relationele visie op de mens, waarin de menselijke persoon wordt beschreven zonder de mens als subject te zien, zoals Hans Reinders voorstelt, of is er in een relationele visie op de mens als persoon ook een begrip van de menselijke subjectiviteit nodig, zoals Ulf Liedke betoogt?' Het betreft dus een vergelijking tussen twee auteurs, waarin het beste model voor een inclusieve theologische antropologie wordt onderzocht. Daarmee is niet gezegd dat één van beide de ideale theorie heeft. Dat is ook gebleken in dit onderzoek.

In de analyse van de betogen van Reinders en Liedke werd duidelijk dat een inclusieve theologische antropologie voor mensen met een ernstige mentale beperking het best gevormd kan worden door de mens te verstaan als een subject, dat in relatie staat tot zichzelf. In die relatie ontdekt de mens dat zijn eigen bestaan niet absoluut is, maar gegeven. Daarmee is het bestaan van mensen afhankelijk van anderen en bovenal afhankelijk van God. Deze afhankelijkheid van het bestaan van God is de grondrelatie van het mens-zijn. Het is deze grondrelatie die ontologische waarde heeft. Dat gaat dus niet over het bestaan van de mens als subject, waarin de zelf-relatie de grond vormt van het bestaan, en ook niet over de relaties van een individu tot zijn sociale omgeving. De relatie die de mens tot zichzelf onderhoudt, is de eenheid van zijn bestaan, de mogelijkheid om deze specifieke entiteit te onderscheiden van andere entiteiten. Er is een eenheid in lichaam, plaats, tijd en relaties. Een kenmerk van deze zelf-relatie is dat deze in ieder geval bewust is. De mens ervaart zichzelf als eenheid te midden van de relaties die tot hem onderhouden worden en die hij zelf onderhoudt. Deze relatie tot het zelf is noodzakelijk als voorwaarde om te kunnen onderscheiden waar een relatie toe onderhouden wordt. Als deze zelf-relatie afwezig is, dan is de verbinding tussen een subject en een object in dit geval niet datgene wat een relatie genoemd wordt. Dan kan er namelijk geen onderscheid gemaakt worden of God zich verhoudt tot een specifiek mens, of bijvoorbeeld tot een plant of dier.

In die zin is het belangrijk dat er niet alleen sprake is van een grondrelatie tussen God en mens, maar dat de mens ook in staat is om op de een of andere manier een positie in te nemen in deze relatie. Deze houding van de mens hoeft geen reflectieve houding te zijn. Deze houding kan behoorlijk minimale vormen hebben, omdat ze betrekking hebben op het zintuiglijke ervaren van het onderscheid tussen het ik en het niet-ik. Het is geen voorwaarde dat dit ervaren gecommuniceerd kan worden of op een andere manier geuit. Reinders beschrijft dat Oliver alleen

door een verschil in zuchten kan aangeven of hij te maken heeft met een bekend of onbekend iemand. De uiting van het bewustzijn van dit verschil is wellicht minimaal, maar het onderscheid kunnen maken tussen het ik en bekende en onbekende anderen is aanwezig. Dit bewustzijn is een teken van de mogelijkheid tot bewustzijn van het verschil tussen het ik en het zelf, en daardoor van een bewustzijn van de grondrelatie die het menselijke bestaan constitueert. Of dit bewustzijn zich altijd waarneembaar voor de buitenwereld manifesteert is de vraag, daar is in ieder geval geen theoretische noodzaak toe. In die zin kan hier door mensen over het mysterie van het menselijke bestaan gesproken worden.

Het zijn van een subject is een voorwaarde om van relaties te kunnen spreken. Het zijn van een subject hangt samen met het bestaan van de grondrelatie. De grondrelatie is noodzakelijk voor het kunnen bestaan als subject, omdat in de relatie tot het zelf ontdekt wordt dat het eigen bestaan aan de zelf-relatie voorafgaat. Tegelijkertijd is het noodzakelijk dat de grondrelatie de basis vormt voor deze zelf-relatie, maar dat die zelf-relatie niet afwezig blijft. De zelf-relatie maakt het mogelijk om mensen onderling van elkaar te onderscheiden. Daarmee maakt de zelf-relatie ook duidelijk tot wie God een relatie onderhoudt.

Waar het subject gaat over de zelf-relatie, daar gaat het begrip persoon over de sociale relaties die mensen hebben, en de wisselwerking die er bestaat tussen het vormgeven van de wereld door een mens en het vormgegeven worden door de wereld van de mens. Een van de manieren om in de theologie over persoon te spreken, is het gebruik van het begrip persoon om de verschillende leden van de triniteit mee aan te duiden. Dat is de benadering die Zizioulas en Reinders voorstaan. Het begrip persoon wordt dan gedefinieerd als vrijheid in gemeenschap. Wanneer vanuit dit oogpunt het begrip persoon wordt beschreven, dan is het duidelijk dat er een verschil moet zijn tussen het gebruik van het begrip persoon in relatie tot God en het gebruik van het begrip persoon in relatie tot mensen. In relatie tot God betekent dit dat God volkomen vrij is en in relaties bestaat die volledig op de ander gericht zijn. In relatie tot de mens betekent dit dat deze niet volkomen vrij is omdat hij de grenzen van zijn eigen bestaan niet kan bepalen, en qua relaties vaak (deels) op zichzelf gericht is in plaats van op de ander.

Dit is een andere benadering van persoon dan Liedke. Bij hem speelt de triniteit bijna geen rol in het definiëren van het begrip persoon. Liedke stelt voor om persoon te zien als een zowel lichaamsgebonden als zelfbewust 'zijn in relatie'. Bij Liedke lijkt het alsof de grondrelatie zowel bij het subject als de persoon een rol speelt, waardoor de zelf-relatie op beide niveaus een net iets andere betekenis krijgt. Het is belangrijk om het onderscheid tussen de verschillende niveaus van

relatie tussen God en mens duidelijk van elkaar te onderscheiden. Er is sprake van een grondrelatie, waardoor de mens zijn fundamentele afhankelijkheid gewaar wordt. En er is een eschatologische relatie, waarin het doel van het menselijke bestaan geschetst wordt aan de hand van een beschrijving van hoe het mens-zijn bedoeld is door God. Wanneer dit facet van het relationele bestaan van mensen als persoon wordt verstaan, dan worden voor verschillende niveaus verschillende begrippen gebruikt, en blijft het taalgebruik het meest helder.

Kemmerling en Swinton benadrukken dat de definitie van het begrip persoon niet samenvalt met het mens-zijn. Dit impliceert dat het theoretisch mogelijk is dat er mensen zijn die geen persoon zijn. In concreto betekent dat, dat er mensen zijn tot wie geen ander mens zich verhoudt. Het zijn van persoon is echter niet afhankelijk van kenmerken in mensen met een ernstige mentale beperking zelf, maar is afhankelijk van de omgang van anderen met mensen met een ernstige mentale beperking. Het zijn van een subject is afhankelijk van het vermogen van het ik om een relatie tot zichzelf aan te gaan, en daarmee te kunnen onderscheiden tussen het ik en anderen. Dat het zijn van een persoon afhankelijk is van relaties, betekent dat Liedke geen gelijk heeft wanneer hij zegt dat de mens subject moet worden en reeds persoon is. Dit geldt juist omgekeerd. De mens is subject en moet persoon worden. De mens moet niet alleen in relaties bestaan om persoon te zijn, maar ook in vrije en op gemeenschap gerichte relaties bestaan om persoon te zijn. Dat betekent dat de mens deel moet hebben aan het eschatologische doel van het mens-zijn om persoon te zijn. De mens is juist subject, omdat de grondrelatie op dit niveau speelt.

De mens bestaat als relationeel wezen. Als theologische reden geldt hiervoor dat mensen door God zo geschapen zijn om in relatie tot elkaar en tot God te staan. Subjectiviteit en persoon geven beide een andere dimensie van dit relationele bestaan aan. Met betrekking tot persoon zou gezegd kunnen worden dat elk menselijk leven zich bevindt op het continuüm van persoon zijn. Het ten volle persoon-zijn kan volgens de theologie pas bereikt worden wanneer de mens deel krijgt aan het eschaton, of om het met Reinders en Zizioulas te zeggen, wanneer de mens participeert in het bestaan van God. Mensen met een ernstige mentale beperking zitten ergens aan het minimale uiteinde van het zijn van persoon, omdat hun mogelijkheden tot vrijheid en tot relaties met anderen meer beperkt zijn dan die van mensen zonder ernstige mentale beperking. Maar uiteindelijk is dit alleen maar spreken over de gradatie van afhankelijkheid waarin zij verschillen van andere mensen en geen wezenlijk onderscheid. Het is niet zo dat andere mensen wel volkomen vrij kunnen zijn in de zin dat ze de grenzen van het eigen bestaan kunnen bepalen, en het is ook niet zo dat anderen volledig in relaties bestaan die niet op het zelf gericht zijn. In die

zin is het leven van elk mens van anderen afhankelijk. Net zoals Schleiermacher noemde, dat in de zelf-relatie de mens zijn fundamentele afhankelijkheid van God ontdekt, zo ontdekt de mens ook in de relatie tot anderen zijn afhankelijkheid.

Literatuurlijst

- Berkhof, H., *Christelijk geloof*, Kok: Kampen, 2007.
- Creamer, D. B., *Disability and Christian theology, embodied limits and constructive possibilities*, Oxford University Press: New York, 2009
- Eiesland, N., *The Disabled God, toward a liberatory theology of disability*, Abingdon Press: Nashville, 1994.
- Grünstäudl, W., 'A review of "Beziehungsreiches Leben: Studien zu einer inklusiven theologische Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung"', *Journal of Religion, Disability and Health* 14:3 (2010), 324-325.
- Hauerwas, S., 'Community and Diversity, the Tyranny of normality', *Journal of Religion Disability and Health* 8/3-4 (2004), 37-43.
- Hedges-Goettl, B. J., 'Thinking Theologically about Inclusion, disability, Imago Dei and the Body of Christ', *Journal of Religion Disability and Health* 6:4 (2002), 7-30.
- Kelsey, D. H., *Eccentric Existence, a theological anthropology*, WJK: Louisville, 2009.
- Kemmerling, A., 'Why is Personhood conceptually difficult?', in: Welker, M. (ed.), *The Depth of the Human Person, a multidisciplinary approach*, Eerdmans: Grand Rapids, 2014, 15-44.
- Liedke, U., *Beziehungsreiches Leben: Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung*, Vandenhoeck & Ruprecht: Gottingen, 2009.
- Meininger, H. P., 'Authenticity and Community, Theory and practice of an Inclusive Anthropology in Care for Persons with Intellectual disabilities', *Journal of Religion Disability and Health* 5/2 (2001), 13-28.
- Middleton, J. R., *The liberating image: The imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press: Grand Rapids, 2005.
- Reinders, H., *Receiving the Gift of Friendship, Profound disability, theological anthropology and ethics*, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, 2008.
- Reynolds, T., *Vulnerable Communion: A theology of disability and hospitality*, Brazos Press: Grand Rapids, 2008.
- Singer, P., *Rethinking life and death: The collapse of our traditional ethics*, St. Martin's Press: New York, 1995.

- Swinton, J., 'Forgetting whose we are: theological reflections on personhood, faith and dementia', *Journal of Religion Disability and Health* 11/1 (2007), 37-63.
- Swinton, J., 'Who is the God we worship? Theologies of disability; challenges and new possibilities', *International Journal for Practical Theology* 14 (2011), 273-307.
- Welker, M., 'Spirit topics, trinity, personhood, mystery and tongues', *Journal of Pentecostal Theology* 10 (1997), 29-34.
- Welker, M. 'We live deeper than we think: the genius of Schleiermacher's earliest ethics', *Theology Today* 56 (1999), 169-179.
- Welker, M., 'Is the autonomous person of European modernity a sustainable model of human personhood', in: Gregersen, N. H., Drees, W. B., Görmann, U. (eds), *The human person in science and theology*, T&T Clark: Edinburgh, 2000, 95-114.
- Welker, M., 'Relation, human and divine', in: Polkinhorne, P. (ed.), *The trinity and an entangled world, relationality in physical science and theology*, Eerdmans: Grand Rapids, 2010, 157-167.
- Welker, M. (ed.), *The Depth of the Human Person, a multidisciplinary approach*, Eerdmans: Grand Rapids, 2014.
- Wildman, W. J., 'An introduction to relational ontology', in: Polkinhorne, J. (ed.), *The trinity and an entangled world, relationality in physical science and theology*, Eerdmans: Grand Rapids, 2010, 55-73.
- Yong, A., *Theology and Down Syndrome: Reimagining disability in Late modernity*, Baylor University Press: Waco, 2007.
- Zizioulas, J.D., *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press: Crestwood, 1985.
- Zizioulas, J.D., *Communion and Otherness, further studies in personhood and the church*, T&T Clark: London, 2006.