



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: N.H. de Graaf / Theologische Universiteit Apeldoorn

Mens, ken uzelf!

Een analyse van Augustijnse noties in Oliver
O'Donovans concept 'zelfliefde'



Naam: Nick H. de Graaf BA (1064)

Vak: Dogmatiek

Begeleider: prof.dr. A. Huijgen

Datum: 20 augustus 2019

Mens, ken uzelf!

Een analyse van Augustijnse noties in Oliver
O'Donovans concept 'zelfliefde'

Naam: Nick H. de Graaf BA (1064)

Vak: Dogmatiek

Begeleider: prof.dr. A. Huijgen

Datum: 20 augustus 2019

Inhoud

1	Inleiding	5
1.1	Culturele peiling	5
1.2	Eros en agape	7
1.3	Zelfliefde bij Augustinus.....	11
1.4	O'Donovan als gesprekspartner	13
1.5	Methode	13
1.6	Vraagstelling en opzet	14
2	Triniteit	16
2.1	Inleiding	16
2.2	Augustinus.....	17
2.3	God is liefde	19
2.4	Morele leven	21
2.5	Christus	23
2.6	De Geest	24
2.7	<i>Imago Dei</i>	26
2.8	Conclusie	27
3	Triade	29
3.1	Inleiding	29
3.2	Augustinus.....	29
3.3	Triade	31
3.4	Geloof en liefde	33
3.5	Liefde en hoop.....	35
3.6	Twijfel en angst als zonde	36
3.7	Conclusie	37
4	Onderscheid <i>frui-uti</i>	38
4.1	Inleiding	38
4.2	Augustinus.....	38

4.3	Gemeenschap	40
-----	-------------------	----

Inhoud

4.4	Vreugde	42
4.5	Hoogmoed als zonde	43
4.6	Conclusie	45
5	Wijsheid	46
5.1	Inleiding	46
5.2	Augustinus.....	46
5.3	Wijsheid en wereld	49
5.4	Kennis en wijsheid	50
5.5	Dwaasheid als zonde	51
5.6	Conclusie	51
6	Conclusie	53
6.1	Inleiding	53
6.2	Beantwoording hoofdvraag	53
6.3	Vragen	53
6.4	Vervolg	54
6.5	Slotakkoord	55
	Samenvatting	57
	Afkortingen	59
	Bibliografie	60

1 Inleiding

1.1 Culturele peiling

Theologie beoefenen vindt niet in het luchtledige plaats, maar in een bepaalde tijd en ruimte. Het is van belang om van het hier en nu bewust te zijn.¹ In deze paragraaf wordt een culturele peiling gedaan van zelfliefde door een theologisch gekleurde bril. Deze insteek vindt plaats vanuit de popmuziek. Populaire muziek is immers vaak een uiting van wat dieper in een cultuur ingebed is.² Mensen krijgen woorden en klanken aangereikt die resoneren in hun ziel. Wanneer dat gebeurt spreekt men van ‘geraakt worden door muziek’. Een boeiende vraag is hoe momenteel in Gods wereld door mensen over zelfliefde wordt gezongen. Een karakteristiek daarvan is te vinden in de song ‘Love Myself’ uit de popcultuur van de millennials. In een clip uit 2015 zingt Hailee Steinfeld (1996) over de liefde voor het zelf. Kenmerkend in deze video is de leus ‘#LoveMyself’ op de spiegels, waarin Steinfeld zelf kijkt. Haar blik in de spiegel is een gulzige blik op haar eigen spiegelbeeld. Een tekst als ‘#LoveMyself’ hoort daarbij:

Gonna love myself, no I don't need anybody else

[...]

I love me.

Zelfliefde is in deze clip liefde waarbij er niemand anders aanwezig hoeft te zijn. Een spiegelbeeld is voldoende. De clip blijkt aansprekend te zijn, want op YouTube is deze inmiddels ruim 255 miljoen keer bekeken.³ Na het uitbrengen van deze clip is er een discussie over de interpretatie van deze song op gang gekomen. Deze single werd namelijk betiteld als een ‘ode to masturbation’. Steinfeld zelf reageerde daarop dat het ‘an empowerment record [is, NHdG] and it’s ultimately about taking care of yourself and indulging yourself, whether that be emotionally or physically or with material things’.⁴ Enkel een kwalificatie als een ode aan zelfbevrediging vond zij dus te kort door de bocht.

¹ Augustinus en Thomas wijzen daar al op bij de Bergrede, aldus Teubner, ‘The Trajectory of Faith, Love, and Hope’, 99: ‘In the tradition of two of his most prized interlocutors, Augustine and Thomas Aquinas, O’Donovan expounds the Lord’s Prayer as a moral document, drawing out the references to self, world, and time.’

² Dat geldt uiteraard ook van andere cultuuruitingen, zoals bijvoorbeeld het oeuvre van de Franse schrijver Michel Houellebecq en internationale TV-programma’s als *Temptation Island* en *Love Island*.

³ ‘Hailee Steinfeld - Love Myself’, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=bMpFmHSgC4Q> [geraadpleegd op 10 mei 2019].

⁴ ‘Wikipedia: Love Myself’, Wikimedia Foundation, https://en.wikipedia.org/wiki/Love_Myself [geraadpleegd op 10 mei 2019].

Inleiding

Deze popsong laat goed zien, hoe er in de huidige westerse cultuur gedacht wordt. Alle kaders voor de zelfontplooiing van buiten het zelf zijn weggefallen. Zelfontplooiing wordt een immanent proces, waarbij het transcendente van God of medemens niet meetelt. Het enige wat overblijft is zelfliefde, waarbij een spiegel voldoende is ('I don't need anybody else'). Ook het woord 'gonna' in deze song is opvallend. Blijkbaar is het niet vanzelfsprekend om zichzelf lief te hebben en deze regel te zingen. De mens blijkt een soort moed nodig te hebben, om dit te zeggen. De filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) zou dit de 'Wille zur Macht' noemen, want blijkbaar moet de mens aangespoord worden om zichzelf lief te hebben en in het middelpunt te zetten. De mens is echter laf, en iets van die lafheid reflecteert deze song ook.⁵ Om boven deze lafheid uit te komen en *Übermensch* te zijn is misschien wel hetgeen deze song wil bewerkstelligen. Deze dubbelheid van moed en lafheid is ook typerend voor de huidige tijd. In de westerse cultuur zijn veel millennials ongelukkig, onzeker, burn-out en depressief. Zij kunnen deze woorden van Steinfeld moeilijk toe-eigenen en 'they need anybody else'.⁶ In deze song ontbreekt de A/ander. Niet voor niets is de spiegel een belangrijk attribuut in deze clip. Bij een spiegelbeeld wordt degene die erin kijkt immers een object voor zichzelf. De band met God als Schepper speelt daarbij geen rol.⁷ De wazige spiegel van het kennen van God en het zelf (1 Kor. 13,12)⁸ is in deze clip een smetteloze spiegel. Deze spiegel is helder en groot en Steinfeld denkt dat zij zichzelf begrijpt. De Duitse ethicus Bernd Wannewetsch (1959) zou dit typeren als het 'verlangen van het verlangen'.⁹ Daarmee bedoelt hij dat het verlangen niet meer uitgaat naar een object buiten het zelf, maar dat het verlangen gericht is op het subject van het zelf: 'I love me'. Wannewetsch gebruikt hiervoor het beeld van een spiegel in de BMW-reclame. Het verlangen om die BMW te rijden is niet gericht op een object als bijvoorbeeld de geweldige motor van BMW (jaren '50) of de schone dame naast die BMW (jaren '70). Daarentegen is het verlangen gericht op het aangename spiegelbeeld, wanneer men rijdt op de snelweg en in een gebouw zichzelf met de BMW ziet weerspiegelen (21e eeuw).¹⁰ Het gaat niet meer

⁵ Nietzsche, *Der Antichrist*, 489: '[...] wo der Wille zur Macht fehlt, gibt er Niedergang.'

⁶ Cf. Gaby Hinsliff, 'How Self-Love Got Out of Control. Social Media, Reality TV, Politics... Has Narcissism Become the New Normal?', <https://www.theguardian.com/global/2018/oct/07/how-self-love-got-out-of-control-the-rise-of-narcissismpolitics> [geraadpleegd op 10 augustus 2019].

⁷ Cf. Weaver, *Self Love and Christian Ethics*, 39: 'And this in turn indicates that the problem of self love is more basic than one of selfishness. It concerns proper self-relation. We only identify pride as problematic because we recognize it as a distorted or false form of self-relation. This is why the cluster of problems explored [...] pose the contemporary problem of self love; each makes it more difficult for us to evaluate morally the concrete acts and relations through which the self takes up her self-relation in the world, with others, and before God.'

⁸ In deze scriptie wordt bij Bijbelcitaten en -verwijzingen gebruik gemaakt van de Herziene Statenvertaling (uitgave van 2010).

⁹ Cf. Wannewetsch, 'The Desire of Desire', 315-330 [Wannewetsch, 'Het verlangen van verlangen', 32: 'Let erop dat het opvallendste kenmerk van deze vernieuwing, theologisch gezien, het verdwijnen van het object (van het verlangen) is.']; cf.

O'Donovan, *Entering into Rest* [hierna: *ER*], 4.

¹⁰ Wannewetsch, 'The Desire of Desire', 319-320.

om het object, maar gewoon om het spiegelbeeld van het zelf, het subject dus. De clip ‘Love Myself’ draait precies om dat fenomeen.

De uitdaging van de theologie is om zich tot deze zaken te verhouden. Zij moet richting geven aan het morele leven, waarin clips als ‘Love Myself’ typerend zijn voor zelfliefde. In deze scriptie wordt geprobeerd daarvoor enkele handvatten aan te reiken. De kerkvader Augustinus heeft zich tot bovenstaande problematiek weten te houden. Uit eigen ervaring weet hij immers wat het is om immanent lief te hebben. De Britse ethicus Oliver O’Donovan (1945) schrijft daarover:

We love our own love, Augustine liked to say - knowing well enough the ambiguity of that phrase, for his earliest experiences of love-of-love were those of an obsessive youthful eroticism, where love’s capacity to dote on itself trapped it in subjective isolation.¹¹

Dit sluit nauw aan bij wat in Steinfelds clip te zien en te horen is. Een onderzoek naar de idee van zelfliefde bij Augustinus is de moeite waard. O’Donovan heeft zich in zijn promotiestudie *The Problem of Self-Love in St. Augustine* (hierna: *PSL*) met deze thematiek bij Augustinus een decennia lang beziggehouden.¹² O’Donovan heeft Augustinus theologisch-ethisch geanalyseerd en zich in zijn latere publicaties tot Augustinus weten te verhouden. Deze scriptie pretendeert in alle bescheidenheid - ‘er is immers niets nieuws onder de zon’ - een analyse te geven van diverse Augustijnse noties in O’Donovans concept ‘zelfliefde’.

In dit inleidende hoofdstuk komen daarvoor een aantal invalshoeken voor deze thematiek langs: een beschrijving van het theologische probleem bij zelfliefde tussen *eros* en *agape* (1.2), Augustinus’ concept van zelfliefde (1.3), een introductie van O’Donovan als gesprekspartner (1.4), de gehanteerde methode (1.5) en de opzet met hoofd- en deelvragen (1.6).

1.2 Eros en agape

Het problematische karakter van zelfliefde in de song ‘Love Myself’ staat niet los van de ontwikkelingen in de filosofie en de theologie. In dit onderzoek wordt deze ontwikkeling beperkt tot die in de theologie. Het theologische probleem van zelfliefde is in de Renaissance begonnen, volgens Darlene Forzard Weaver. Zij constateert in haar studie *Self Love and Christian Ethics* (2002) dat men toen zelfliefde heeft losgemaakt van de verbinding tussen God en mens, tussen Schepper en schepsel.¹³ Deze loskoppeling van God en mens in het denken over zelfliefde is duidelijk te zien in het denken van de

¹¹ O’Donovan, *ER*, 4.

¹² De studie *The Problem of Self-Love in St. Augustine* verscheen in 1980 bij de uitgeverij van Yale University en in 2006 verscheen een reprint bij Wipf & Stock.

¹³ Weaver, *Self Love and Christian Ethics*, 3-10.

Inleiding

lutheraan Anders Nygren (1890-1978). Deze Zweedse theoloog schreef een grondige studie over de geschiedenis van liefde, waarin hij *eros* en *agape* tegenover elkaar plaatst. Hij steekt daarin breed in: van Plato en Augustinus tot Thomas van Aquino en Luther. Hij constateert dat *eros* liefde van beneden is, terwijl *agape* de liefde van boven is, bij God vandaan.¹⁴ De christelijke liefde is dus *agape* en de niet-christelijke liefde heet *eros*. Aan het einde van zijn tweedelig werk stelt Nygren kernachtig:

Die christliche Liebe ist nicht von uns hervorgebracht, sondern ist von anderswoher zu uns gekommen; sie stammt nicht von unserer Erde [zoals *eros*, NHdG], sondern ist vom Himmel zu uns gekommen.¹⁵

Deze christelijke liefde - *agape* dus - waar Nygren over schrijft is een liefde, die gekenmerkt is door opoffering. Daarvan is Jezus Christus het voorbeeld. Hij is naar deze wereld gekomen om als een Lam naar de slachting geleid te worden (Jes. 53,7). Navolgers van dit Lam worden opgeroepen om zichzelf te offeren, zoals hun Heer en Heiland dat ook voor hen heeft gedaan.¹⁶

Deze benadering van liefde is te vinden bij theologen en denkers als Luther, Kierkegaard en Nietzsche. Maarten Luther (1483-1546) onderscheidt volgens Nygren *eros* en *agape* heel duidelijk.¹⁷ In zijn bekende 'Tractatus de Libertate Christiana' is daar een goed voorbeeld van te vinden. Christelijke liefde betekent voor een christen dat hij voor zijn naaste tot een Christus wordt. Net zoals de Zoon van God leed, moet de christen lijden ten dienste van zijn naaste.¹⁸ In dat lijden ligt de essentie van liefde, dat feitelijk een ander woord is voor 'zelfopoffering'. De Deense filosoof Søren Kierkegaard (1813-1855) maakt eveneens een waterscheiding tussen christelijke en niet-christelijke liefde, waarbij hij christelijke liefde karakteriseert als 'zelfopoffering'. Niet-christelijke liefde zoekt volgens Kierkegaard het eigen

¹⁴ Cf. Lewis, *De vier liefdes*, 14 die ook een onderscheid maakt tussen 'need-love' en 'gift-love' en daarmee *eros* en *agape* tegenover elkaar zet.

¹⁵ Nygren, *Eros und Agape*, 577. Karl Barth schrijft over Nygren's *Eros och Agape* in zijn *Die Kirchliche Dogmatik* IV/2, 853 als het 'Höhepunkt seines Werkes'.

¹⁶ Cf. Nygren, *Eros und Agape*, 581.

¹⁷ Cf. Gregory, *Politics & the Order of Love*, 3 schrijft over Nygren's book: 'Consider the case of Anders Nygren's classic text, *Agape and Eros*. Augustine's supposedly stark contrast between *uti* and *frui* was Nygren's smoking gun in his indictment of Augustinian *caritas* on behalf of Lutheran theology [...]. Nygren charged that Augustine corrupted the purity of Christian love (gratuitous *agape*) by lodging it within a Platonic structure of acquisitive and egocentric desire to possess the Good (*eros*). In short, he turned Augustine's inventive argument about the prideful character of Platonic willing and loving against Augustine himself. Nygren held that Augustine's view of love reveals "the same idea as Plato had in urging us not to be captivated by the beautiful things in this world, but to use them as a ladder on which to ascend to the higher world" [...].'; cf. Singer, *The Nature of Love* I, 296.

¹⁸ Luther, 'Tractatus de Libertate Christiana', 66: 'ideo sicut pater coelestis nobis in Christo gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisque alteri Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, hoc est, vere Christiani.'

Inleiding

welbevinden, terwijl christelijke liefde het voorbeeld van Jezus volgt.¹⁹ Nietzsche beschrijft deze vorm van liefde ook als christelijke liefde, waar hij mee afreken in zijn *Jenseits von Gut und Böse*:

“Und die Liebe?” - Wie! Sogar eine Handlung aus Liebe soll “unegoistisch” sein? Aber ihr Tölpel - !
“Und das Lob des Aufopfernden?” - Aber wer wirklich Opfer gebracht hat, weiß, daß er etwas dafür wollte und bekam - vielleicht etwas von sich für etwas von sich - daß er hier hingab, um dort mehr haben, vielleicht um überhaupt mehr zu sein oder sich doch als “mehr” zu fühlen.²⁰

In deze benadering van christelijke liefde valt het *kenotische* karakter op, namelijk dat liefde zelfopoffering betekent. Nietzsche vindt dit een belachelijk idee.²¹ De positie van Nygren, die ook bij de drie bovengenoemde denkers te vinden is, is wijdverbreid te vinden in het theologisch spectrum.²² Tegenover de benadering van Nygren staat de *caritas*-synthese, een Augustijnse benadering van liefde. Nygren schrijft over Augustinus, maar hij doet volgens O'Donovan Augustinus onrecht aan. O'Donovan wijst erop dat de kerkvader Augustinus (354-430) *eros* and *agape* combineerde. Augustinus gaat uit van een eenheid van liefde en een scheiding tussen *eros* en *agape* past daar niet bij.²³ De liefde van boven en van beneden is niet gescheiden, zoals dat het geval is bij de *eros*-versus*agape*-benadering. De menselijke en de goddelijke liefde zijn immers ‘één liefde’. De goddelijke liefde en de menselijke liefde zijn wel van elkaar te onderscheiden, maar de eenheid blijft vooropstaan.

Gods liefde is immers de bron voor de menselijke liefde.²⁴ De mens is geschapen naar het beeld van God, Die in Zichzelf liefde is (1 Joh. 4,8.16). Het beeld van God is sinds de zondeval verduisterd. De

¹⁹ Jacobsen & Waechter, ‘Liebe’, 107; Quinn, *Ethics*, 371.

²⁰ Nietzsche, ‘Jenseits von Gut und Böse’, §220; cf. Nietzsche, *Der Antichrist*, §22: ‘Das Christentum will über *Raubtiere* Herr werden; sein Mittel ist, sie *Krank* zu machen - die Schwächung ist das christliche Rezept zur *Zähmung*, zur “Zivilisation”.’

²¹ Cf. Nietzsche, *Der Antichrist*, §45: ‘Prinzip der “christlichen Liebe”: sie will zuletzt gut *bezahlt* sein....’

²² Bijv. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Registerband*, 257, 272: ‘Selbstliebe?’ [nota bene: ?]; Barth verwijst een enkele maal naar zelfliefde, maar hij moet er niets van hebben: ‘wo der Liebende mit sich allein ist, da liebt et in Wirklichkeit nicht.’ Volgens Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* V/2, 426-427 is de mens niet alleen waar hij God liefheeft, want in liefde tot God is de mens nooit alleen. Hij vindt het echter niet goed om van zelfliefde als een object van liefde te spreken en zoals over de twee andere objecten ‘God’ en ‘de naaste’, gesproken wordt. Augustinus, *De civitate Dei* 19.14 is daar volgens hem een voorbeeld van: ‘[...] in quibus tria invenit homo, quae diligit: Deum, se ipsum et proximum.’

²³ O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine* [hierna: *PSL*], 11-12: ‘Nygren is quite clear that *agape* and *eros* are distinct not only in thought but in reality. He calls them “different general attitudes to life.” He calls the Augustinian idea of love a “synthesis,” yielding a “tertium quid.”’

²⁴ Cf. Boersma, *Augustine's Early Theology of Image*, 255: ‘According to Augustine’s participatory ontology, the real relation on the part of the creature to God marks and sustain all finite being: “For from him and through him and to him are all things” (Rom. 11:36).’

Inleiding

schepping wacht op haar herschepping door Christus en Zijn Geest. Liefde kan in deze geschapen realiteit alleen begrepen worden in Jezus Christus, de *imago Dei* bij uitstek.²⁵ Het beeld van Jezus Christus schijnt in de verlost mens en zo wordt de mens ook gewaar dat hij *imago Dei* is. Het beeld van God is dus een belangrijk punt in de discussie over de eenheid van liefde tussen God en mens. *Imago Dei* impliceert een analogie tussen goddelijke en menselijke liefde.

De erfenis van Augustinus, wat betreft de vorm van liefde, is het duidelijkst terug te vinden in de katholieke traditie, al zijn er ook protestantse voorbeelden te geven.²⁶ Een voorbeeld van deze katholieke erfenis geeft de eerste encycliciek van Benedictus XVI met de titel *Deus caritas est*:

[...] uiteindelijk is ‘liefde’ één enkele werkelijkheid, maar ze heeft verschillende dimensies – soms kan de ene kant dan weer de andere sterker naar voren komen. Als de twee kanten echter geheel los van elkaar geraken, ontstaat een karikatuur of in ieder geval een verkommerde vorm van de liefde.²⁷

O’Donovans benadering past het beste bij de *caritas*-synthese. Naar aanleiding van onder meer Nygrens studie naar *eros* en *agape* heeft O’Donovan zijn promotiestudie geschreven. Nygren geeft zijns inziens een te negatieve beschrijving van Augustinus’ liefdesbegrip en met name van zelfliefde.²⁸ O’Donovan formuleert daarop twee kritiepunten. Allereerst is volgens O’Donovan Nygrens concept te beperkt, omdat deze stelt dat christelijke liefde enkel uitgaat van de liefde van de Verlosser. Christelijke liefde is te zien in Jezus Christus en daar begint menselijke liefde ook; daar zijn Nygren en O’Donovan het overigens beiden mee eens.²⁹ O’Donovan pleit er echter met Augustinus voor om liefde breder te trekken. De echte liefde gaat van Christus terug naar de liefde die God in de schepping heeft gelegd. God is immers zowel de Schepper als de Verlosser.³⁰ Het punt van verschil zit dus in de benadering van de schepping. Jezus Christus bevestigt door Zijn opstanding de geschapen orde, stelt O’Donovan, terwijl dat punt bij Nygren niet uit de verf komt. Een tweede kritiepunt van O’Donovan is dat Nygren Augustinus’ definitie van ‘verlangen’ niet correct beschrijft. Nygren geeft verlangen een negatieve

²⁵ Boersma, *Augustine’s Early Theology of Image*, 14; cf. Boersma, *Augustine’s Early Theology of Image*, 222: ‘[...] the human person as *imago* is an unequal likeness while Christ as *imago* is equal in likeness.’

²⁶ Tracy, *On Naming the Present*, 98, 105. Voorbeelden van protestanten zijn O’Donovans publicaties *RMO* en zijn trilogie, Gene Outka, *Agape* en Noordmans (cf. Van den Brink, ‘Een mooie wereld, een edel mens, een schone ziel kunnen wij in de preek niet gebruiken’, 25-37).

²⁷ Benedictus XVI, *Deus caritas est* 2.8.

²⁸ O’Donovan, *PSL*, 10-14.

²⁹ O’Donovan, *Self, World, and Time* [hierna: *SWT*], 126: ‘In one respect, however, Nygren guides us correctly. We shall understand the primacy of love more clearly if we start, with him, from the assertion of Saint John that “God is love” [...].’

³⁰ O’Donovan, *PSL*, 159: ‘[...] we confess that our being-as-we-are and our being-as-we-shall-be are held together as works of the One God who is both our Creator and Redeemer.’

betekenis en zo spreekt O'Donovan in navolging van Augustinus er zelf niet over.³¹ Zelfliefde is volgens Nygren bij Augustinus helemaal niet geoorloofd, terwijl dat niet terug te vinden is in het *corpus augustinianum* naar de mening van O'Donovan. Augustinus spreekt niet alleen negatief over zelfliefde, maar zelfs ook positief.

1.3 Zelfliefde bij Augustinus

Een schets van het liefdesbegrip van Augustinus is gegeven in de vorige paragraaf. Om O'Donovans concept 'zelfliefde' te begrijpen is de vraag naar liefde bij Augustinus een vraag die hieraan voorafgaat. Op deze eerste vraag geeft O'Donovan antwoord in zijn promotiestudie. Hij concludeert dat bij Augustinus zelfliefde afhankelijk is van liefde tot God.³² O'Donovan geeft twee citaten van Augustinus om diens gedachten helder te vertolken. Allereerst:

In so doing, we love ourselves if we love God; and we truly love our neighbours as ourselves, according to the second great commandment, if, so far as is in our power, we persuade them to a similar love of God.³³

De liefde van het zelf is er dus wanneer het zelf God liefheeft. Dit betekent dat de eerste actie is om God lief te hebben en niet het zelf, zoals het liefdesgebod dat ook stelt. De liefde tot het zelf is altijd in relatie tot de liefde van God. Het tweede citaat laat dit zien:

You do not even love yourself rightly if your love for God can be diminished by turning away, even to yourself.³⁴

³¹ O'Donovan, *PSL*, 22; cf. Nygren, *Eros und Agape*, 578-579: 'Da nun die Liebe bei Augustin unter dem Vorzeichen des Begehrens steht, wird die nach unten gerichtete Liebe, und seine Mahnung heißt deshalb [...].'

³² O'Donovan, *PSL*, 37: 'But Augustine has no place either for a virtue of self-love independent of the love of God or for the love of God without self-love.'; cf. O'Donovan, *PSL*, 92: 'The perfect self-love is achieved only when God is loved to the fullest extent.'

³³ Cf. O'Donovan, *PSL*, 37; O'Donovan, *PSL*, 147: '[...] for Augustine the equivalence of self-love and love-of-God can be maintained only when both are in their perfect state.' Augustinus, *Epistula* 130.7.14: 'In eo quippe nosmetipsos diligimus, si Deum diligimus: et ex alio praecepto proximos nostros sicut nosmetipsos ita vere diligimus, si eos ad Dei similem dilectionem, quantum in nobis est, perducamus.'; cf. Augustinus, *Sermo* 128.3.5: 'Prius vide si iam nosti diligere te ipsum; et committo tibi proximum, quem diligas sicut te ipsum. Si autem nondum nosti diligere te; timeo ne decipias proximum tuum sicut te.'

³⁴ Cf. O'Donovan *PSL*, 38; Augustinus, *Sermo* 348.2: 'Excluserit autem eum caritas Dei, quem diligis ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente tua. Excluserit eum et caritas proximi, quem diligis tamquam te ipsum: et ideo pro illo satagis, ut etiam ipse tecum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente diligat Deum; quia non aliter recte diligis et te ipsum, nisi quia sic diligis Deum, ut non propterea minus eum diligas, quia converteris vel ad te ipsum.'

De zelfliefde is bij Augustinus dus ingebed in de liefde tot God. Zoals elke morele plicht, is zelfliefde afkomstig van de liefde van God, Die in Zichzelf liefde is.³⁵ De liefde tot God is niet geïdentificeerd met de liefde tot het zelf, maar ze verhouden zich tot elkaar, zoals origineel en afbeelding zich tot elkaar verhouden.³⁶ Zo is zelfliefde bij Augustinus gedefinieerd vanuit God, Die liefde is.

In het begin van zijn dissertatie schrijft O'Donovan over vier aspecten van liefde in het denken van Augustinus, namelijk de kosmische, rationele, welwillende en positieve aspecten van liefde. Het kosmische aspect van zelfliefde is dat zelfliefde ingebed is in het geheel van de geschapen werkelijkheid. Zelfliefde is dus in schepping gelegd door God. Daarnaast is er ook het rationele aspect van zelfliefde, namelijk dat zelfliefde en zelfkennis met elkaar correleren. Het aspect van welwillende zelfliefde is dat zelfliefde ook in relatie staat tot 'one's own true welfare in God'.³⁷ Dat betekent dat zelfliefde haar doel moet volbrengen. Het aspect van positieve liefde speelt in het denken van Augustinus over liefde wel een rol, maar niet in diens concept van zelfliefde. Met deze laatste vorm van liefde bedoelt O'Donovan een subjectieve vorm van liefde, die opzoek gaat naar het eigen hoogste goed (eudaimonisme).³⁸ Bij zelfliefde neigt dit tot de zonde 'hoogmoed', omdat slecht naar het eigen geluk gezocht wordt, zonder de relatie met God of de ander. Drie van de vier aspecten van liefde spelen dus in het denken van Augustinus over zelfliefde een fundamentele rol. In de opzet van deze scriptie zullen deze aspecten enigszins hergestructureerd aan de orde komen.

1.4 O'Donovan als gesprekspartner

De naam van O'Donovan is al enkele keren in deze scriptie voorbijgekomen. Zijn denken over zelfliefde staat in dit onderzoek centraal. Oliver Michael Timothy O'Donovan wordt gezien als een hedendaags gezaghebbende ethicus. Hij heeft gedoceerd aan Oxford en Edinburgh en is daarnaast lid van de 'British

³⁵ O'Donovan, *PSL*, 138: 'In saying that self-love finds its only true expression in love of God Augustine is formulating in one of many possible ways a principle fundamental to his metaphysical and ethical outlook, namely that all moral obligation derives from an obligation to God which is at the same time a call to self-fulfillment.'; cf. O'Donovan, *PSL*, 53: 'If, as we have seen [bij Augustinus, NHdG], the discovery of perfect self-love "from above" by the teaching of authority suggests a redefinition of self-love in terms of the love of God, this approach to it "from below" runs the risk of redefining in the opposite direction and reducing the love of God to enlightened natural self-concern.'

³⁶ O'Donovan, *PSL*, 134: '[...] human love reflects the divine reality as ectype reflects archetype.'

³⁷ O'Donovan, *PSL*, 137: 'Benevolent self-love, the promotion of one's own true welfare in God, we have been used in association with the favorable tone, and sometimes, rather ambiguously, with the neutral. Rational love, the evaluative estimation of oneself, false or true, we have seen associated with both favorable and unfavorable tones. Cosmic love, the idea that love is a movement through the universe, encompassing self as the midpoint, we have also seen used in connection both with man's fall and with his redemption.'

³⁸ O'Donovan, *PSL*, 24: 'Augustine innovates on the tradition, however, by using the verb *love* as a synonym for the verbs of pursuit. This at once gives the idea of love a new significance as the quest for a subjectively conceived good and at the same time marries this positivist teleology to the cosmological Plotinian teleology as its obverse and complement.'

Academy'. Naast zijn dissertatie over Augustinus' probleem van zelfliefde, heeft hij nog een artikel geschreven over *usus* en *fruitio* in Augustinus' *De doctrina christiana I* (1982). Hij schreef ook enkele fundamentele studies op het terrein van de christelijke ethiek. In *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics* (1986) (hierna: *RMO*) geeft O'Donovan een ethische beschrijving voor de ethiek. Belangrijk bij hem is dat zowel de geschapen orde als de opstanding van Jezus Christus fundamenteel zijn voor ethisch nadenken. Bij de opstanding van Christus begint het spreken over het morele leven, want door de opstanding wordt de geschapen orde immers bevestigd.³⁹ Deze gedachtegang is afkomstig van Augustinus en duikt al op in de dissertatie van O'Donovan.⁴⁰ De grondgedachten van *RMO* zijn vernieuwd en praktisch uitgewerkt in zijn trilogie met de naam 'Ethics as Theology': *Self, World, and Time* (2013) (hierna: *SWT*), *Finding and Seeking* (2014) (hierna: *FS*) en *Entering into Rest* (2017) (hierna: *ER*). Waar *RMO* een *outline* geeft, werkt de trilogie deze gedachten meer praktisch uit en de insteek daarin is dus ook anders. Deze publicaties van O'Donovan staan centraal in deze scriptie.

1.5 Methode

Deze scriptie beweegt zich op het terrein van de theologische antropologie. Dat betekent dat wanneer er over de mens gesproken wordt, ook God ter sprake gebracht *moet* worden. God heeft de mens immers geschapen naar Zijn beeld en gelijkenis (Gen. 1,26-27). Wanneer O'Donovan spreekt over de mens verwijst hij met enige regelmaat naar Ps. 8, waarin de plaats van de mens in de geschapen werkelijkheid wordt bezongen: 'U doet hem heersen over de werken van Uw handen,/ U hebt alles onder zijn voeten gelegd' (vers 7). De mens heeft in de schepping ten opzichte van de andere schepselen en unieke plaats gekregen van God: 'Toch hebt U hem weinig minder gemaakt dan de engelen/ en hem met eer en glorie gekroond' (vers 6). Deze mens waarin het in de scriptie overgaat, is geschapen door God naar Zijn beeld, met een opdracht in Gods schepping.

Theologische antropologie kan er niet omheen dat het gaat om Jezus Christus, want in Hem is de ware vorm van de *imago Dei* onthuld, die door de zonde is aangetast.⁴⁰ In de theologische antropologie gaat het ten diepste om wat de Duitse theoloog Bonhoeffer (1906-1945) schrijft in het gedicht 'Wer bin ich?':

Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott.

Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!⁴²

³⁹ O'Donovan, *RMO* [hierna: *RMO*], 15: '[...] for the very act of God which ushers in his kingdom is the resurrection of Christ from the dead, the reaffirmation of creation.' ⁴⁰ Cf. O'Donovan, *PSL*, 159.

⁴⁰ Anderson, *On Being Human*, 217, 226; Anderson, *On Being Human*, 16: 'While a theological anthropology must begin with humanity itself, it must also take into account that the Word of God has come to that humanity and, in the midst of that humanity, however distorted and perverse it may be, revealed the true form of that which is human.' ⁴² Bonhoeffer, 'Wer bin ich?', 382.

De vraag naar het kennen van het zelf en de beperktheid daarvan begint bij het gekend worden door God.⁴¹ Theologisch is dit de methode die auteur van deze scriptie volgt, ook in navolging van O'Donovan.

Wie spreekt over de theologische antropologie betreedt een terrein, waarin diverse theologische disciplines een belangrijke rol spelen. Gedacht kan worden aan bijbelse theologie, dogmatiek, theologische ethiek en praktische theologie. Deze scriptie beweegt zich op het snijvlak van dogmatiek en theologische ethiek, dat betekent dat aan bijbels-theologische en praktisch-theologische vragen bij het denken van O'Donovan geen aandacht gegeven wordt. Dit betekent ook dat daarmee O'Donovans ethiek niet ten volle *als* ethiek rechtgedaan kan worden, omdat dat ethiek voor O'Donovan naast een theoretische ook *praktische* kant heeft. In deze scriptie wordt voornamelijk O'Donovans theoretisch denken onder de loep genomen met betrekking tot zelfliefde. Dit onderzoek is voor zover bekend is nog niet eerder gedaan.

1.6 Vraagstelling en opzet

In deze scriptie worden vier Augustijnse noties in O'Donovans concept 'zelfliefde' geanalyseerd. Drie van deze noties komen uit O'Donovans dissertatie naar zelfliefde bij Augustinus, die onder 1.3 zijn besproken. De andere notie is afkomstig uit O'Donovans *RMO* en trilogie. De eerste notie is het begrip 'zelfliefde' in de relatie tussen de zelfliefde van de mens en de zelfliefde van de Triniteit. Deze notie van zelfliefde heeft elementen in zich van wat O'Donovan de welwillende en kosmische aspecten van zelfliefde noemt bij Augustinus. Daarnaast is er sprake van zelfliefde die samen opgaat met geloof en hoop in het denken van O'Donovan. Augustinus noemt zelfliefde niet expliciet in relatie met de triade geloof, hoop en liefde. Wel is er in zijn ethische denken aandacht voor deze trits. Het vormt het fundament van O'Donovans trilogie.⁴² Zelfliefde is ten derde bij Augustinus in gebed in de kosmische orde van liefde, de zogenoemde *ordo amoris*. In zijn dissertatie over zelfliefde bij Augustinus noemt O'Donovan dit kosmische liefde. Dat betekent dat zelfliefde in het breder kader van de kosmos staat, waarbij tussen objecten van liefde het onderscheid *frui* en *uti* gemaakt wordt. In het denken van O'Donovan speelt deze geordende structuur een belangrijke rol in het spreken over zelfliefde. Ten vierde hangen zelfliefde en zelfkennis in het denken van Augustinus nauw samen. Zonder zelfliefde geen

⁴¹ Anderson, *On Being Human*, 161-162: 'As a theologian Bonhoeffer realized that one must come with the ambiguities of human existence: the need for affirmation, for belonging, for restoration and healing, for being a significant person, and for not being forgotten.'

⁴² O'Donovan, *SWT*, 97: 'Theological moral reflection, too, which watches over the conversion of moral reason, is concerned with the recovery of a sense of self, world, and time. Recovered and converted, they form the structure of the discipline of Theological Ethics: "faith," "love," and "hope."'

Inleiding

zelfkennis, en geen zelfkennis zonder zelfliefde. Deze identificatie is ook voor O'Donovan fundamenteel. O'Donovan spreekt in navolging van Augustinus in dit verband niet van kennis, maar van een diepere vorm van kennis, namelijk 'wijsheid'. Dit benoemt O'Donovan in zijn Augustinusonderzoek het rationele aspect van liefde.

Deze vier noties van zelfliefde leiden tot de beschrijvende hoofdvraag: *Hoe verhoudt Oliver O'Donovans concept 'zelfliefde' zich tot de Augustijnse noties van Triniteit, triade 'geloof, hoop en liefde', onderscheid tussen frui en uti en wijsheid?*

Deze vier aspecten van zelfliefde bij O'Donovan structuren de volgende vier hoofdstukken, met de deelvragen:

1. Hoe verhoudt Oliver O'Donovans triniteitsleer zich tot de Augustijnse notie van Triniteit?
2. Hoe verhoudt Oliver O'Donovans triade 'geloof, liefde en hoop' zich tot de Augustijnse notie van de triade 'geloof, hoop en liefde'?
3. Hoe verhoudt Oliver O'Donovans onderscheid tussen *frui* en *uti* zich tot de Augustijnse notie van onderscheid tussen *frui* en *uti*?
4. Hoe verhoudt Oliver O'Donovans wijsheidsleer zich tot de Augustijnse notie van wijsheid? De deelvragen worden beantwoord in de hoofdstukken 2-5. Het antwoord op de hoofdvraag wordt gegeven in hoofdstuk 6.

2 Triniteit

2.1 Inleiding

De eerste stap die in deze studie ondernomen wordt om scherp te krijgen wat O'Donovans concept van zelfliefde is, is een analyse van de samenhang tussen zijn triniteitsleer en zelfliefde. De relevantie van deze eerste schakel wordt in deze inleidende paragraaf geschetst.

In zijn studie *Being in Christ* uit 2008 bestudeert Hans Burger (1974), systematisch theoloog aan de Theologische Universiteit Kampen, de participatiegedachte bij verscheidene theologen, waaronder ook Oliver O'Donovan. Op basis van dit onderzoek concludeert Burger dat het denken van O'Donovan een trinitarisch kader veronderstelt, omdat deze een sterk aanwezige christologie en pneumatologie heeft.⁴³ De conclusies van Burger zijn intrigerend, omdat O'Donovan weinig expliciet over Triniteit of participatie heeft gepubliceerd. Het is niet de kern van O'Donovans theologie, maar wel de bron, waaruit zijn denken ontspringt. Zowel in *RMO* uit 1986 als in zijn trilogie 'Ethics as Theology' uit 2014-2017 is dit het geval. De ethiek van O'Donovan is trinitarisch van karakter, maar dat vraagt om een diepteanalyse van zijn denken, want een uitgewerkt concept van een triniteitsleer heeft hij niet. Zo'n diepteanalyse heeft Burger gedaan en de conclusies die hij heeft getrokken worden door latere publicaties van O'Donovan bevestigd.

Deze analyse van Augustinus werkt ook door in O'Donovans eigen ethische denken, waarvan het artikel 'The Trinity and Moral Life' uit 2018 een voorbeeld is. Daarin beschrijft O'Donovan dat het morele leven en de Drie-eenheid nauw met elkaar verbonden zijn, waar de verbinding tussen beiden ligt in het begrip 'zelfliefde'. Het lijkt erop dat in O'Donovans denken zelfliefde ook een grote rol speelt in liefde als vorm van het morele leven.⁴⁴ De vraag die in dit hoofdstuk centraal staat is hoe O'Donovans triniteitsleer samenhangt met de Augustijnse notie van Triniteit in het spreken over zelfliefde.

Eerst volgt een paragraaf met de Augustijnse triniteitsleer (2.2). Daarna is er aandacht voor O'Donovans interpretatie van 'God is liefde' (2.3). De paragraaf daarna gaat over het morele leven (2.4). De paragrafen 2.5 en 2.6 gaan over de christologie en de pneumatologie. Vervolgens staat in een korte paragraaf de idee *imago Dei* in het denken van O'Donovan centraal (2.7). Dit hoofdstuk wordt afgesloten met een concluderende paragraaf (2.8).

⁴³ Burger, *Being in Christ*, 510: 'O'Donovan is less explicitly Trinitarian, apart from his elaboration of the adoption-image. However, his christology and pneumatology demand a Trinitarian framework.'

⁴⁴ Cf. O'Donovan, *RMO*, 181: 'The theme of this third section of our study is the form of the moral life, which, as we indicated in chapter 1, is designated as love.'

2.2 Augustinus

In de conclusie van zijn studie naar zelfliefde bij Augustinus constateert O'Donovan dat de kern van de discussie tussen Augustinus en zijn critici zit in de vraag naar de continuïteit of discontinuïteit van schepping en verlossing. Waar de critici van Augustinus schepping en verlossing tegenover elkaar plaatsen, stelt O'Donovan dat Augustinus deze beiden ziet als *twee* aspecten van het werk van de *ene* God. God is voor Augustinus zowel de Schepper als Herschepper, en dat veronderstelt volgens O'Donovan bij Augustinus het trinitarische dogma.⁴⁵ Deze notie van het trinitarische dogma wordt in O'Donovans studie naar zelfliefde bij Augustinus verder ontvouwd. Niet alleen in de conclusie, maar ook in zijn analyse van Augustinus laat hij diens spreken over de Drie-enige God in relatie met liefde zien:

All love originates in the immanent love of the Godhead, which is at once a mutual relation between subject and object (the first and second Person), the expression of the unity between them (which has its ground in the identity of divine being), and at the same time an independent subsistent (a third Person) alongside them.⁴

Op basis van deze stelling ontvouwt O'Donovan Augustinus' denkweg verder in vier stappen. In de eerste plaats heeft liefde een object van liefde, een subject van liefde en liefde zelf, of in Augustinus eigen terminologie: *amans* ('liefhebbende'), *quod amatur* ('geliefde') en *amor* ('liefde'). De liefde tussen de Vader en de Zoon (object en subject van liefde) veronderstelt dus ook liefde zelf.

O'Donovan noemt deze laatste 'an independent subsistent': de Heilige Geest. Bij uitstek is de Geest liefde in de theologie van Augustinus en tussen Geest en liefde kan zelfs een isgelijkteken geplaatst worden. Dat de Geest liefde is, geldt niet alleen voor de immanente liefde in de Triniteit, maar ook voor menselijke liefde in het algemeen. Wanneer een mens (*amans*) een ander (*quod amatur*) liefheeft, is er volgens Augustinus sprake van de Geest (*amor*). De menselijke liefde heeft overigens alleen deze gestalte, wanneer deze van God afkomstig is. Niet-christelijke liefde is volgens Augustinus feitelijk het woord 'liefde' niet waard.⁴⁶

⁴⁵ O'Donovan, *PSL*, 159: 'However dramatic a transformation redemption may involve, however opaque to man's mind the continuity may be, we know, and whenever we repeat the Trinitarian creed with Saint Augustine we confess that our being-as-we-are and our being-as-we-shall-be are held together as works of the One God who is both our Creator and Redeemer.'⁴ O'Donovan, *PSL*, 128.

⁴⁶ O'Donovan, *PSL*, 128; O'Donovan, *PSL*, 80-81: 'This charity is essentially trinitarian by virtue of its subject-object-copula form. It is something of an embarrassment that this form is characteristic of all, including carnal, loves, while Augustine has insisted that only true love will allow a glimpse of the Trinity which is God. But only in real love does one mind love another mind, and so (to guess at what Augustine's answer would be) only in the trinity of true love is there an approach to

Een tweede punt dat O'Donovan aanstipt bij Augustinus is dat liefde een wederkerige relatie veronderstelt tussen subject en object. Hij gebruikt daarvoor opnieuw de idee van de Vader Die de Zoon liefheeft en *vice versa* de Zoon Die de Vader liefheeft. Doordat deze liefde tussen Vader en Zoon reciproom van karakter is, betekent dat voor Augustinus dat liefde als derde bestaat. In zijn optiek kan liefde niet het gevoel van het subject zijn, omdat namelijk het object ook liefde kent voor de ander. Dat betekent dat liefde iets is dat tussen hen instaat en het onderscheid object en subject overstijgt. En dat noemt Augustinus de Geest. Andersom gaat deze redering ook op: wanneer er sprake is van liefde, de Geest dus, doet er zich een wederkerige liefde voor tussen het subject en object.⁴⁷ Een derde aandachtspunt is dat liefde een ontologische grond van eenheid veronderstelt tussen object en subject bij Augustinus. Deze ontologische grond ziet hij in de Schrift wanneer die in het verband van de gemeente spreekt over als 'één van hart en één van ziel' (Hnd. 4,32). Bij twee zaken uit deze tekst legt Augustinus de vinger. Allereerst betekent één van hart en ziel dat er sprake is van liefde tot de ander binnen de gemeenschap. Ten tweede is er ook sprake van een liefde voor het geheel, een gemeenschappelijke zelfliefde dus.⁴⁸ Deze laatste vorm werkt O'Donovan verder uit, want dit raakt immers aan het onderwerp van zijn onderzoek: zelfliefde. Hij schrijft daarover:

Love is the force which draws every part to its completeness in the whole, and the self-love of the whole is that state of achieved cohesion in which there is no more separateness or division left in the universe.⁴⁹

Deze vorm van zelfliefde voor het geheel zorgt ervoor dat er geen verdeeldheid is, maar juist een sterke band van eenheid. Liefde in een gemeenschap leidt dus tot een vorm van zelfliefde van die gemeenschap.

Tot slot merkt O'Donovan, ten vierde, op dat menselijke liefde goddelijke liefde weerspiegelt als een afdruk ('ectype') dat doet bij het origineel ('archetype'). Daarmee bedoelt hij dat Augustinus liefde van God als oerbeeld ziet van liefde, waarvan menselijke liefde een afdruk is. Augustinus werkt dit argument als volgt uit: de Heilige Geest is liefde, Die de Vader en de Zoon voor elkaar hebben en dat kan ook zelfliefde worden genoemd. Het is immers liefde van God voor God. Eén van de kenmerken van zelfliefde is dat het wederkerig van karakter is, en dat is hier het geval.⁵⁰ Er is sprake van liefde in de

consubstantiality, the three members being the loving mind, the mind of the loved brother, and either the "form within" (in the earlier part of the argument) or "love itself" (in the latter).'

⁴⁷ O'Donovan, *PSL*, 129: '[...] that love must be a mutual relation, that is, that every subject is also object and every object subject.'

⁴⁸ O'Donovan, *PSL*, 130-132.

⁴⁹ O'Donovan, *PSL*, 132.

⁵⁰ O'Donovan, *PSL*, 134-135.

Drie-eenheid en ook van de Drie-eenheid Zelf. Dit lijkt op wat bij de derde stap in Augustinus' denken staat: liefde *in* het geheel en liefde *van* het geheel. De liefde voor Zichzelf is in de Triniteit een vorm van zelfliefde. Wanneer er gesproken wordt over zelfliefde is de Drie-enige God daarvan de beste uitdrukking:

The self-love or mutual love of the Godhead is the link through which the self-love of the universe, the love of man for man and for God, is derived from the divine being.⁵¹

Zelfliefde of reciproke liefde is afkomstig van de Drie-enige God, en menselijke liefde is daarvan een afgeleide. Dat betekent dat bij menselijke liefde niet alleen de Heilige Geest aanwezig is, maar dat ook de Vader en de Zoon present zijn in deze liefde.

Concluderend kan gezegd worden dat de Drie-enige God als God van liefde in Zichzelf bij Augustinus belangrijk is voor menselijke liefde. In de Triniteit is sprake van zelfliefde, omdat de liefde van de Vader tot de Zoon en van de Zoon tot de Vader door de Heilige Geest in feite een liefde van het Geheel is. De wederkerigheid is zo sterk, dat er een eenheid van liefde ontstaat. Menselijke zelfliefde is een afbeelding van deze goddelijke zelfliefde. Dus, omdat God Drie-enig is kan er sprake zijn van menselijke zelfliefde. Menselijke zelfliefde wordt immers vanuit deze liefde gedefinieerd.

2.3 God is liefde

In 1 Joh. 4,8.16 staat 'God is liefde'. Deze korte stelling is fundamenteel in het ethische denken van O'Donovan:

The true moral life of the Christian community is its love, and its love is unintelligible except as participation in the life of the one who reveals himself to us as Love, except, that is, as the entry of mankind and of the restored creation upon its supernatural end.⁵²

Liefde als vorm van moreel leven is alleen mogelijk, omdat God liefde is in Zichzelf en Zich ook zo aan de mens openbaart. De menselijke en goddelijke liefde staan met elkaar in verbinding door de participatie van de mens in deze goddelijke Liefde. Wanneer de mens gerechtvaardigd wordt neemt hij deel aan het leven van Christus. De mens gaat dus participeren in het leven van God, Die liefde is. O'Donovan wijst er in zijn trilogie op dat er ook sprake is van een categoriaal onderscheid tussen God en mens. Van God kan immers gezegd worden dat Hij enkel liefde is, maar de mens als zondaar heeft

⁵¹ O'Donovan, *PSL*, 135.

⁵² O'Donovan, *RMO*, 246.

daarbij altijd nog geloof en hoop nodig.⁵³ De liefde van God en de liefde van mensen kunnen niet gelijk gesteld worden, ondanks het feit dat er wel sprake is van een analogie tussen goddelijke en menselijke liefde.⁵⁴ Met Wolfhart Pannenberg (1928-2014) gaat O'Donovan in *FS* deze discussie aan:

Saint John's declaration that "God is love" serves Pannenberg as a defining point of reference. Love is thus sharply divided into two contrasted aspects corresponding to creator and creation, the love which flows out from God and returns to God in redemption, and the love which is derived from creation and has its end in creaturely aspirations.¹⁴

O'Donovan is het niet eens met deze benadering van Pannenberg, blijkt uit dit citaat. Hij weerlegt diens visie met drie argumenten. Pannenberg maakt allereerst een te strikte scheiding tussen goddelijke en menselijke liefde. Het gebruik van de taal van liefde is niet enkel voorbehouden aan een goddelijk gebruik.⁵⁵ Liefde kan onderscheiden worden, maar niet zo strikt in *agape* en *eros*, zoals Pannenberg dat doet. Pannenberg's twee contrasterende categorieën zijn ten tweede te simplistisch, want daarmee houdt hij geen rekening met de emotionele kanten van liefde. O'Donovan schetst aan de hand van een voorbeeld wat hij daarmee bedoelt. Een kind wordt door de ouder geliefd, maar de manier waarop verschilt. De ene keer doet de ouder dat met verlangen en vreugde, de andere keer met irritatie.⁵⁶ Een derde punt van kritiek is dat Pannenberg zich teveel focust op de subjecten van liefde, in plaats van op de objecten van liefde. Liefde ontleent namelijk haar waarde aan het object. Hoe meer iets gekend wordt, hoe meer iets geliefd wordt en dat impliceert de waarde van het object.⁵⁷ Wanneer het object gekend wordt, kan het ook geliefd worden. Pannenberg stemt volgens O'Donovan te veel in met het onderscheid dat Nygren maakt tussen *eros* en *agape*.

'God is liefde' betekent ook dat er sprake is van eenheid in God. O'Donovan brengt dat treffend onder woorden met 'to be and to love and to act are one and the same in him'.¹⁸ Ontologisch is er dus geen sprake van een verschil tussen het zijn ('to be'), het liefhebben ('to love') en het handelen ('to act') van God. In deze uitdrukking zou zelfs een trinitarische uitspraak te vinden zijn, die vooral de eenheid van God aanduidt. Het 'to be' verwijst naar God de Vader, 'to love' naar de Zoon en 'to act' naar de Geest, want de Vader is de grond van alle zijn, de Zoon is de uitdrukking van 'God is liefde', en de Geest

⁵³ Deze stelling wordt uitgewerkt in hoofdstuk 3.

⁵⁴ O'Donovan, *SWT*, 126-127: 'The God who is love rests in his own activity. In that respect God is not as we are; "love" van be predicated of God and man not univocally, but only by analogy.' ¹⁴ O'Donovan, *Finding and Seeking* [hierna: *FS*], 121.

⁵⁵ O'Donovan, *FS*, 122-123.

⁵⁶ O'Donovan, *FS*, 123.

⁵⁷ O'Donovan, *FS*, 124-125; cf. O'Donovan, *Common Objects of Love*, 11: 'All knowledge [...] has an affective aspect, just as all love has a cognitive aspect. Our experience of knowing is that of discerning good and welcoming it as good.' ¹⁸ O'Donovan, *SWT*, 126.

handelt nauw samen met de menselijke geest. Toch wordt vooral de eenheid benadrukt in dit citaat. O'Donovan gebruikt normaliter bij opsommingen de zogenaamde 'Oxford comma'. Deze komma wordt gebruikt bij de laatste twee delen van een opsomming en geeft deze conjunctie weer als ', en'. De komma voor 'en' is de zogenaamde komma van Oxford. O'Donovan maakt consequent gebruik van deze komma, maar in dit citaat laat hij nota bene de gebruikelijke komma tussen 'to be' en 'to love' achterwege en ook de Oxfordkomma tussen 'to love' en 'to act'. Hij gebruikt daarentegen tweemaal 'and' om de nauwe samenhang te benadrukken tussen deze drie werkwoorden.

'God is liefde' is een fundamentele notie bij O'Donovan en dat werkt door in zijn spreken over God als de Drie-enige, het spreken over eenheid in God en hoe de mens participeert in het morele leven. Dat laatste wordt in de volgende paragraaf uitgewerkt.

2.4 Morele leven

In de inleiding van dit hoofdstuk is gesproken over de triniteitsleer van O'Donovan. Het meest expliciet is deze uitgewerkt in 'The Trinity and Moral Life'.

Allereerst wordt de denkweg van O'Donovan in *RMO* en zijn trilogie gevolgd. In *RMO* is de vorm van het morele leven 'liefde', waarin 'geloof' en 'hoop' belangrijk zijn.⁵⁸ Waar hij het in zijn *RMO* aanstipt, werkt hij dat in zijn trilogie expliciet uit, dat de trits 'geloof, liefde en hoop' fundamenteel zijn voor het ethische leven.⁵⁹ Een andere triade die centraal staat in de trilogie van O'Donovan is de triade 'zelf, wereld en tijd'. Ook deze triade wordt door O'Donovan vanuit het Nieuwe Testament onderbouwd. In Rom. 5,1-5 ziet hij deze trits en vult hij deze in vanuit de andere trits geloof, liefde en hoop.⁶⁰ De 'vrede met God door onze Heere Jezus Christus' (5,1) door het geloof geeft de positie aan van het zelf. De 'hoop van de heerlijkheid van God' (5,2) is gericht op de toekomst, maar geeft ook nu 'active purpose' voor deze tijd. Het alles eindigt in de climax van de liefde: 'omdat de liefde van God in onze harten uitgestort is door de Heilige Geest, Die ons gegeven is' (5,5).⁶¹ O'Donovan verbindt hier Triniteit en de beide triades met elkaar.

⁵⁸ Cf. O'Donovan, *RMO*, 245-264.

⁵⁹ Deze trits wordt uitgewerkt in hoofdstuk 3. O'Donovan gebruikt consequent de volgorde 'geloof, liefde en hoop', omdat dit volgens hem de oorspronkelijk volgorde van deze trits is (cf. O'Donovan, *ER*, 1).

⁶⁰ Waar O'Donovan deze gedachte vandaan heeft, is niet duidelijk. Teubner, 'The Trajectory of Faith, Love, and Hope', 99 stelt dat het afkomstig is uit de uitleg van het Onze Vader bij zowel Augustinus als Thomas van Aquino. Echter er zou ook gedacht kunnen worden aan Kant *Kritik der praktischen Vernunft*, 226-227: 'Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen [...].'

⁶¹ O'Donovan, *ER*, 6-7; O'Donovan, *ER*, 7: 'It introduces love not as a demand, but as a present reality, a sure sign of the presence of the divine, reflectively completing and evoking hope, an eschatological anticipation made real by the presence of the Holy Spirit.'

Ook in het artikel 'The Trinity and Moral Life' legt O'Donovan expliciet de verbinding tussen de Drie-enige God en de trits geloof, liefde en hoop.⁶² De these die O'Donovan in dit artikel verdedigt is dat betekenisvol menselijk handelen een trinitarische God veronderstelt.⁶³

Joh. 14,13-16 is volgens O'Donovan een *locus classicus* als het gaat om de wisselwerking tussen de Drie-enige God en menselijk handelen:

En wat u ook zult vragen in Mijn Naam, dat zal Ik doen, opdat de Vader in de Zoon verheerlijkt zal worden. Als u iets vragen zult in Mijn Naam, Ik zal het doen. Als u Mij liefhebt, neem dan Mijn geboden in acht. En Ik zal de Vader bidden, en Hij zal u een andere Trooster geven, opdat Hij bij u blijft tot in eeuwigheid [...].⁶⁴

Het vragen aan de Vader in de Naam van Jezus is een vorm van geloof, het liefhebben van Jezus valt in de categorie van liefde en de Trooster die blijft tot in eeuwigheid wijst op de christelijke hoop. Er is dus sprake van een koppeling tussen geloof-Vader, liefde-Zoon en hoop-Geest.⁶⁵

Twee voorbeelden van de verbinding tussen de twee triades en de Drie-eenheid wijzen erop dat het morele leven in O'Donovans ethiek sterk trinitarisch gekleurd is. Naast deze twee voorbeelden, is het trinitarische denken vooral te vinden in twee kernpunten van zijn theologie, namelijk zijn christologische focus in *RMO* en zijn pneumatologische focus in de trilogie 'Ethics as Theology'.⁶⁶ De leer van God de Vader komt in het kader van de christologie en pneumatologie aan bod bij O'Donovan. Wat betreft de christologie blijkt dat uit het feit dat de opstanding van Christus een bevestiging van de morele, geschapen orde is.⁶⁷ God de Vader is immers de Schepper, ook van deze morele orde.⁶⁸ In de pneumatologie spreekt hij over de Geest Die de mens levend maakt om te beantwoorden aan de

⁶² O'Donovan, 'The Trinity and the Moral Life', 219: 'I have developed my plea for a better and fuller account of moral reason in terms of the Pauline triad of faith, love and hope, but have deliberately made no connection between these two triads and the Holy Trinity. I expect the reason for that omission will be obvious. The Trinity is a dogmatcian's theme, if ever there was one.'

⁶³ O'Donovan, 'The Trinity and the Moral Life', 220.

⁶⁴ O'Donovan, 'The Trinity and the Moral Life', 220.

⁶⁵ O'Donovan, 'The Trinity and the Moral Life', 221-223.

⁶⁶ O'Donovan, *SWT*, xii: 'So I was prompted to ask further about the gift of the Spirit and its implications for the forceful moral objectivism of my *Resurrection and Moral Order*. A "Pentecost and Moral Agency," perhaps?'; cf. O'Donovan, *SWT*, 85-86: 'Yet there was not just one focal point in Christian Ethics, but two: the doctrine of Christ, on the one hand, and the doctrine of the Holy Spirit on the other.'

⁶⁷ O'Donovan, *RMO*, 14: 'In making the resurrection our starting-point we do not intend to isolate it from the other saving events which the Gospel narrative proclaims, least of all from the death of Christ which preceded it and from the ascension which followed it, both of them bound up with the resurrection in a knot of mutual intelligibility.'

⁶⁸ Al blijft het opvallend dat O'Donovan in dit verband niet spreekt over de Vader, maar over God de Schepper: '[...] simply as we say "I believe in God the Creator", we are stating that the world is an ordered reality.' (O'Donovan, *RMO*, 31).

‘objective gift and historical command of God’.⁶⁹ De leer van Christus en die van de Geest komen in de volgende twee paragrafen aan de orde.

2.5 Christus

De eerste focus van de christelijke ethiek is de christologie. Deze focus komt sterk naar voren in *RMO*. Men zou kunnen zeggen dat in *RMO* de christologische fundering ligt voor O’Donovans trilogie ‘Ethics as Theology’. In zijn trilogie ligt de nadruk vooral op de Geest en minder op het funderende werk van Christus. Dat heeft te maken met het verschil van insteek tussen beide werken. *RMO* is vooral een theoretische schets van theologische ethiek, terwijl de trilogie vanuit de ‘praktische rede’ te werk gaat en dus een compleet andere benadering van ethiek is. Om de christologische focus in O’Donovans ethiek op het spoor te komen, is voornamelijk zijn *RMO* van fundamenteel belang. *RMO* is doortrokken van de opstanding van Christus en de implicatie daarvan voor de christelijke ethiek. O’Donovan schrijft dat christelijke ethiek ontspringt uit het evangelie van Jezus Christus, en specifiek vanuit Zijn opstanding uit de dood.⁷⁰ Het ethische denken van O’Donovan wijst vooral op Jezus Christus als de Opgestane. Vanuit de opstanding wordt gedacht over het verdere christelijke leven. Dat betekent echter niet dat de geschapen orde voor O’Donovan afdoet. Hij legt juist een verbinding tussen ‘kingdom ethics’ en ‘creation ethics’. En de sleutel daarvoor vindt hij in de opstanding van Christus:

[...] in the resurrection of Christ, where creation is restored and fulfilment promised, ethics had a foundation which embraced the partial truths of both [‘creation ethics’ en ‘kingdom ethics’, NHdG] points of view.³²

De opstanding van Christus is dus het middelpunt van O’Donovans ethische bezinning. Daarmee levert O’Donovan kritiek op de neo-orthodoxie, waarvan hij zegt dat zij alleen aandacht heeft voor een ‘conversion-encounter with the cross’.⁷¹ De christologische fundering in *RMO* werkt duidelijk door in zijn trilogie. Het is zelfs fundamenteel voor de ‘moral agency’, waarvan hij veelvuldig in zijn ‘Ethics as Theology’ spreekt. Deze ‘moral agency’ kan niet zonder de ‘moral order’ en de focus op Pinksteren kan

⁶⁹ O’Donovan, *FS*, 193.

⁷⁰ O’Donovan, *RMO*, 13: ‘We shall argue for the theological proposition that Christian ethics must depend upon the resurrection of Jesus Christ from the dead.’ ³² O’Donovan, *RMO*, xv.

⁷¹ O’Donovan, *SWT*, 93: ‘An earlier volume of mine called *Resurrection and Moral Order* adopted an angle of vision that looked principally towards the objective order of created goods and the restoration of human agency by the resurrection of Christ. The importance of this view of things impressed me, and continues to impress me, in the light of the civilization’s forgetfulness of created order, which persists, “green” issues notwithstanding, to the present day. The neo-orthodoxy that put Christ at the center without putting him *at the center of the created world* gave birth to an Ethics that danced like an angel on the head of a needle, wholly lacking worldly dimensions and focused solely on a conversion-encounter with the cross.’

niet zonder de aandacht voor Pasen. O'Donovan stelt: 'To affirm Christ's death and resurrection is to acknowledge it, and to find it resolved in the rebirth of agency.'⁷² De opstanding van Christus is fundamenteel voor christelijk handelen.

Wie de christologie van O'Donovan overziet kan concluderen dat zijn christologie twee aandachtspunten heeft. Enerzijds is er sprake van aandacht voor het verlossende werk van Christus, door Zijn opstanding uit de dood en de implicaties daarvan voor het werk van de Geest. Op Pasen volgt Pinksteren. Anderzijds wijst O'Donovan ook op het scheppende werk van de Christus, als centrum van de geschapen orde, waarin de menselijke geest samen met Gods Geest werkt. Het spreken over Christus bij O'Donovan laat zich moeilijk denken zonder de Geest.

2.6 De Geest

In het voorwoord van het eerste deel van de trilogie, *Self, World, and Time* schrijft O'Donovan over zijn ontdekking van de Heilige Geest in de ethiek. Opvallend is dat O'Donovan dit beschrijft als een 'Entdeckerfreude', terwijl het feitelijk al verankerd ligt in zijn theologie. Tijdens het lezen van *De imitatio Christi* van Thomas à Kempis (1380-1471) werd O'Donovan getroffen door diens beschrijving van de Geest. Dat bracht hem op het spoor van een theologische ethiek met een pneumatologische grondtoon.⁷³ Ook de ethiek van Johannes Fischer (1947), *Leben aus dem Geist*, heeft hem sterk gestimuleerd in de aangezet tot een Geestethiek.

Volgens O'Donovan moet de vrijheid van het Evangelie ook pneumatologisch verstaan worden.⁷⁴ Het gevaar van alleen een christologische fundering van de ethiek is dat daarbij de plaats van de mens in het geding komt. Juist de opstanding van Christus vraagt verder naar de Geest. O'Donovan noemt dit reeds in zijn *RMO* en hij herhaalt dat ook in zijn trilogie.⁷⁵ De Geest van God en de menselijke geest staan

⁷² O'Donovan, *FS*, 119.

⁷³ Cf. O'Donovan, *SWT*, xi-xii: 'I date the first intimations of this book to some hours spent in Canterbury Cathedral in early 2003, waiting for a ceremony to begin. I had equipped myself with the smallest volume on my shelves, one that would easily fit a pocket and arouse no suspicions on the security scanner. It was à Kempis's *The Imitation of Christ* in the old World's Classics format, a text that I normally find too disorderly and sentimental to trust myself to, but which, on this occasion, created a healthy disturbance in my mind. "the children of Israel in times past said unto Moses, 'Speak thou unto us, and we will hear: let not the Lord speak unto us, lest we die.' Not so, Lord, not so, I beseech thee, but rather with the prophet Samuel I humbly and earnestly entreat, 'Speak, Lord, for thy servant heareth'. Let not Moses speak unto me nor any of the prophets, but rather do thou speak.... They may indeed sound forth words, but they cannot give the Spirit" So I was ask further about the gift of the Spirit and its implications for the forceful moral objectivism of my *Resurrection and Moral Order*. A "Pentacost and Moral Agency," perhaps?'

⁷⁴ O'Donovan, *FS*, 2: 'Especially the Spirit teaches us to reflect upon the moral instruction of Jesus [...].'

⁷⁵ O'Donovan, *RMO*, 101; O'Donovan, *FS*, x: 'Ethics, in helping us to face it, must point us to the knowledge of self and world that is actually given us, a knowledge through which the Spirit of God lead us to the action and life that are offered to us.'

volgens O'Donovan in een 'graced analogy' ten opzichte van elkaar. Ze zijn niet gelijk, want de Ene is de Schepper en de ander is een schepsel.⁷⁶

Reeds in zijn *RMO* geeft O'Donovan aandacht aan de Geest in de subjectieve realiteit. O'Donovan onderscheidt in deze studie een objectieve realiteit waarin Christus centraal staat en een subjectieve realiteit waarin het gaat over de Geest. Deze twee realiteiten geven vorm aan het morele leven waaraan de mens als handelend subject aandacht wordt gegeven. De subjectieve realiteit is gegrond in het werk van Christus, in het zijn in Christus. Met andere woorden: de subjectiviteit van de Geest is gefundeerd in de objectiviteit van Christus.⁷⁷ In de woorden van O'Donovans zelf: 'the Holy Spirit follows in Jesus' steps'.⁷⁸ In de beschrijving van de 'subjectieve realiteit' gaat het O'Donovan om twee belangrijke zaken in het werk van de Geest. De Geest maakt allereerst de werkelijkheid van de verlossing aan de mens present en gezaghebbend. Dat betekent dat de Geest het werk van Christus, van toen en daar, in het hier en nu present stelt. O'Donovan noemt dit rechtvaardiging. Daarmee hangt samen dat deze realiteit ook gezag draagt om het goede te doen: naast rechtvaardiging is er dus ook sprake van heiliging. Het tweede waar O'Donovan de vinger bijlegt is dat de Geest de mens oproept om als 'moral agents' op deze realiteit van verlossing te antwoorden.⁷⁹ Hier blijft het echter nog staan in het kader van de 'theoretische rede', terwijl O'Donovan in zijn trilogie dit punt verder uitwerkt op het terrein van de 'praktische rede'.

In zijn trilogie gaat het O'Donovan erom een praktische rede te ontwikkelen. Deze subjectieve benadering hangt geheel samen met de menselijke geest en de goddelijke Geest. Bij de Geest van God hoort het spreken over liefde en zelfliefde. De Geest Zelf is liefde, en als Deze werkt in de menselijke geest ontstaat er ook zelfliefde. Zelfliefde heeft volgens hem alles te maken met het wederkerige karakter van liefde.⁸⁰ De liefde tot God is ook wederkerig, maar categorisch wel onderscheiden: God is God en de mens is mens. Deze kloof wordt overbrugd door een 'graced analogy', die zowel aandacht schenkt aan een analogie van het zijn (*analogia entis*) als een analogie door het geloof (*analogia fidei*).⁸¹ Om dit duidelijk te maken, is een citaat van O'Donovan op zijn plaats:

⁷⁶ O'Donovan, *SWT*, 5: 'The spirits are not equal; one is Creator, the other creature. Yet they are spirits together in graced analogy; God's witness comes to one whom God has made to answer and reflect him.'; O'Donovan, *FS*, 41-42: '[W]hen Christians spoke of the Holy Spirit in their midst, they found it natural to speak of a human spirit moving in responsive sympathy with the Spirit of God.'; cf. O'Donovan, *FS*, 1-6.

⁷⁷ O'Donovan, *RMO*, 22-27, 121, 168.

⁷⁸ O'Donovan, *RMO*, 23.

⁷⁹ O'Donovan, *RMO*, 102-106.

⁸⁰ O'Donovan, 'The Loss of a Sense of Place', 318: 'Love for God and man is not the object of a local cult. Yet it is practiced only in particular, intimate, and selective relations; the attempt to depict a form of human love without particularity, reciprocity of preference has never yielded anything but a cold-blooded monstrosity.'

⁸¹ O'Donovan, *SWT*, 5: 'The spirits are not equal; one is Creator, the other creature. Yet they are spirits together in a graced analogy; God's witness comes to one whom God has made to answer and reflects him.'; cf. Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 134-136 voor analogiedenken.

Of God alone can it be said that his love needs no faith to afford a competent subject for it, no hope to carry it forward into action. God's love is its own subject, its own enactment. In God there is no distinction between apprehension and comprehension, between admiration and decision, for to be and to love and to act are one and the same in him. The God who is love rests in his own activity. In that respect God is not as we are; "love" can be predicated of God and man not univocally, but only by analogy.⁸²

In deze omschrijving van God blijkt O'Donovan gebruik te maken van een vorm van analogiedenken. O'Donovan benadrukt het anderszijn van God ten opzichte van de mens. Waar bij christelijke liefde bij de mens geloof en hoop nodig zijn in dit leven, geldt dat voor goddelijke liefde niet, net als dat het geval is met het onderscheid in de ratio van de mens ('apprehension and comprehension') en diens wil ('admiration and decision') bij het liefhebben.⁸³ Dit verschil kan men omschrijven als een vorm van *analogia fidei*, waarbij de analogie ontstaat tussen God en mens door het geloof. In de volgende paragraaf over het beeld van God wordt daar meer aandacht aan geschonken.

In O'Donovans denken is een ontwikkeling waar te nemen van een steeds grotere plaats voor de Heilige Geest. Vooral zijn trilogie kan met recht een pneumatologische ethiek worden genoemd, waarbij ook de Vader en Zoon overigens nadrukkelijk aan bod komen. Deze pneumatologische wending van O'Donovan zorgt voor wat hij zelf noemt een 'rounded Trinitarianism'.⁴⁶ De wederkerigheid van liefde, speelt ook in de relatie tussen de menselijke geest en de Geest een belangrijke rol. Enerzijds werkt de Geest met de menselijk geest samen en anderzijds is de Geest een tegenover.

2.7 *Imago Dei*

De menselijke geest en Gods Geest staan in een spanningsvolle verhouding met elkaar in O'Donovans denken, blijkt uit de bovenstaande paragraaf. De mens is geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God. Echter, de zondeval heeft plaatsgevonden waardoor het beeld van God is veranderd. O'Donovan schrijft daarover in zijn *RMO* met een zekere dubbelheid. Hij gebruikt het klassieke beeld van Odysseus' zeilers die in een zwijn veranderen. Aan de ene kant is vanuit de epistemologie beredeneerd volgens O'Donovan de mens sinds de zondeval niet als een zwijn geworden. Hij heeft zijn verstand immers niet verloren. Het beeld van God is dus niet 'verloren', maar is 'beschadigd' geraakt. Anderzijds is vanuit openbaringsoogpunt de mens als beeld van God wel 'verloren' gegaan. De realiteit is alleen als geheel

⁸² O'Donovan, *SWT*, 126-127.

⁸³ Cf. O'Donovan, *RMO*, 236: 'True human love, conformed to the image of God's love, must always involve an integration of will and reason in a rational and comprehending affection which accords with the truth of its object.' ⁴⁶ O'Donovan, *RMO*, 192.

te kennen; niet ten dele.⁸⁴ Door het geloof in God wordt de mens opgeroepen naar Gods tegenwoordigheid en daarop als *imago Dei* antwoord te geven.⁸⁵ Wanneer de mens daar in geloof antwoord op geeft en gaat liefhebben draagt hij ‘a designation of the divine being’. Er is sprake van een integratie tussen rede en wil, het cognitieve en affectieve, zoals dat ook bij God het geval is.⁸⁶ Uit deze *analogia fidei* volgt bij O’Donovan een *analogia entis*. Immers, de opstanding van Christus herstelt de geschapen orde.⁸⁷ De geschapen orde doet mee in O’Donovans ethiek. Door de zondeval is de liefde verduisterd, maar het heeft niet afgedaan. De natuurlijke mens heeft nog een rest van goddelijke liefde in zich. Dat betekent dat O’Donovan ook ruimte laat voor een *analogia entis*, maar deze kan bij hem niet zonder een *analogia fidei*.

2.8 Conclusie

In dit hoofdstuk is een beschrijving gegeven van hoe Triniteit en zelfliefde bij O’Donovan samenhangen. Concluderend kan daarbij opgemerkt worden dat O’Donovans denken doorademd is van zijn oriëntatie op Augustinus. Allereerst blijkt zowel bij Augustinus als bij O’Donovan de stelling ‘God is liefde’ een veronderstelling te zijn voor de Triniteit. In het denken van Augustinus is dit expliciet gemaakt door de triade *amans, quod amatur* en *amor*. In het denken van O’Donovan is dit daarentegen veel meer impliciet aanwezig, en blijkt het uit de uitdrukking ‘to be and to love and to act’. God als ‘God van liefde’ is voor hen beiden een trinitarisch adagium. Ook het spreken over Christus of de Geest laat zich bij O’Donovan moeilijk los denken van de Triniteit. Ten tweede ziet O’Donovan in navolging van Augustinus liefde als wederkerig. In het denken van Augustinus beschrijft O’Donovan dit heel duidelijk. In zijn eigen ethiek schrijft hij vooral over de wederkerigheid in de relatie tussen de menselijke en de goddelijke Geest. Een ander belangrijke overeenkomst is dat God zowel de Schepper als de Verlosser is. In de conclusie van zijn studie naar zelfliefde bij

⁸⁴ O’Donovan, *RMO*, 87-89; cf. O’Donovan, *RMO*, 89: ‘[R]evelation catches man out in the guilty possession of a knowledge which he has always had, but from which he has never won a true understanding.’

⁸⁵ O’Donovan, *ER*, 14: ‘Faith is the agency of the creature called forth by God’s agency; it is our bearing of the image of God, which is not an evocation or an echo, but an answer we are given to make to God’s initiative.’

⁸⁶ O’Donovan, *RMO*, 110, 236; cf. O’Donovan, *FS*, 100; O’Donovan, *FS*, 38 spreekt op een ‘klassieke wijze’ over de wil in lijn met Augustinus. De wil is niet de ‘capacity to decide and perform’, maar ‘the concrete object of desire, life itself; cf. O’Donovan, *SWT*, 115 over deze ‘classic sense’: ‘[...] the will was not the center of personal agency but an experience which the agent underwent.’

⁸⁷ Cf. O’Donovan, *RMO*, xv: ‘When I wrote *Resurrection and Moral Order* I was concerned to overcome the confrontation between advocates of “creation ethics” and of “kingdom ethics”, and I claimed that, in the resurrection of Christ, where creation is restored and fulfilment promised, ethics had a foundation which embraced the partial truths of both these points of view.’

Triniteit

Augustinus constateert O'Donovan dit bij Augustinus. Ook in zijn eigen denken in *RMO* en de trilogie 'Ethics as Theology' is deze manier van denken sterk aanwezig.⁸⁸ Er is dus bij O'Donovan sprake van een verbinding tussen scheppingsethiek en koninkrijksethiek, die ook doorwerkt in het analogiedenken. Dit analogiedenken brengt de verbinding tot stand tussen Gods zelfliefde en menselijke zelfliefde.

⁸⁸ O'Donovan, *PSL*, 159: '[...] our being-as-we-are and our being-as-we-shall-be are held together as works of the One God who is both our Creator and Redeemer.'

3 Triade

3.1 Inleiding

In een interview met Herman Paul en Bart Wallet in de bundel *Oefenplaatsen* (2012) stelt O'Donovan: 'Ik hoop dat het, op termijn, een boek oplevert waarin christelijk moreel denken gestructureerd wordt via de theologische deugden van geloof, hoop en liefde.'⁸⁹ Het boek waar O'Donovan het hier over heeft werd de trilogie: *Self, World, and Time, Finding and Seeking* en *Entering into Rest*. Deze trilogie is gestructureerd volgens de drie christelijke deugden 'geloof, liefde en hoop'. Volgens O'Donovan verwijst 'self' naar 'geloof', 'world' naar 'liefde' en 'time' naar 'hoop'.⁹⁰ Het eerste deel van de trilogie is een inleiding, waarin O'Donovan inductief te werk gaat. De twee delen die daarop volgen zijn een uitwerking daarvan: 'finding' gaat over 'geloof', 'seeking' over 'hoop' en 'entering' over 'liefde'.

O'Donovan is niet de eerste die zijn morele denken structureert volgens deze drie deugden. Ook de kerkvader Augustinus deed dit en in navolging van hem vele anderen, die O'Donovan ook aanhaalt. De vraag die in dit hoofdstuk centraal is hoe de verhouding tussen O'Donovans triade geloof, liefde en hoop samenhangt met de Augustijnse noties geloof, hoop en liefde. In paragraaf 3.2 wordt de visie van Augustinus op deze triade uitgewerkt. Daarna volgt een beschrijving van deze triade in het denken van O'Donovan en de ontwikkeling daarvan (3.3). De twee aspecten geloof en hoop worden elk in een aparte paragraaf uitgewerkt (3.4 en 3.5). De zonde tegen geloof en hoop wordt in 3.6 uitgewerkt. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een conclusie (3.7).

3.2 Augustinus

Net als in het vorige hoofdstuk wordt bij de bespreking van Augustinus gebruikt gemaakt van het materiaal dat O'Donovan aanreikt. Over de triade geloof, liefde en hoop is O'Donovan zeer summier in Augustinus' beschrijving. Hij schrijft over Augustinus' *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, die de structuur heeft van deze drie deugden. In dit kleine werkje stelt Augustinus dat men God vereert door geloof, hoop, en liefde te beoefenen. Deze stelling werkt hij in de daaropvolgende pagina's uit. In het denken van Augustinus is dit de structuur van het christelijke leven, waar Laurentius, aan wie dit boek is gericht, om gevraagd had:

⁸⁹ Paul & Wallet, 'Een remedie tegen geheugenverlies', 90; overigens is de vraag of de auteurs de volgorde van deze triade juist weergeven, want O'Donovan spreekt namelijk consequent over 'faith, love, and hope' (cf. O'Donovan, *SWT*, 98-99; cf. O'Donovan, *ER*, 1 voor zijn onderbouwing ervan).

⁹⁰ O'Donovan, *SWT*, 97: 'Theological moral reflection, too, which watches over the conversion of moral reason, is concerned with the recovery of a sense of self, world, and time. Recovered and converted, they form the structure of the discipline of Theological Ethics: "faith," "love," and "hope."'

Als ik daarop zou antwoorden: men dient God te vereren door geloof, hoop en liefde, dan zul je ongetwijfeld zeggen dat dit korter is dan wat je wilde. Dan zou je mij ook vragen je kort uiteen te zetten wat deze drie inhouden: wat we moeten geloven, wat we moeten hopen, wat we moeten liefhebben.⁹¹

O'Donovan beschrijft in zijn studie naar zelfliefde het belang van Augustinus voor deze drie deugden. Zonder geloof vertrouwt een mens zich toe aan inferieure zaken en zijn menselijk argumenten belangrijk. Wie echter gelooft is gegrond in goddelijk gezag en begrijpt het goddelijk, want dan geldt *credo ut intelligam* ('ik geloof, opdat ik begrijp'). Geloof is bij Augustinus immers het begin van het hebben van kennis en liefde. Geloof zorgt ervoor dat kennis (*scientia*) wijsheid (*sapientia*) wordt.⁹² En daarmee is het ook de enige toegang tot het kennen van God.⁹³ Geloof is voor Augustinus fundamenteel voor het liefhebben en kennen van God, de derde schakel in zijn triade. Het dubbelgebod van liefhebben van God en liefhebben van de naaste zijn in dit opzicht fundamenteel voor Augustinus' ethiek.⁹⁴ Augustinus roept de mens ertoe op niet op zichzelf te hopen, maar op God, omdat daar alleen zekerheid te vinden.⁹⁵ O'Donovan laat zien dat in het denken van Augustinus het morele leven bepaald is door het dubbelgebod van liefde. En daarbij vormen geloof en hoop twee deugden die liefde mogelijk moeten maken in deze werkelijkheid.

Na Augustinus zijn er anderen geweest die deze drie theologische deugden gebruikten in het nadenken over het morele leven. Thomas van Aquino (1225-1274) voegt deze drie deugden toe aan de vier klassieke deugden van *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* en *temperantia* ('voorzichtigheid', 'rechtvaardigheid', 'moed' en 'gematigdheid').⁹⁶ De Engelse Reformator William Tyndale (1494-1536) schrijft in zijn *Exposition* over de connectie tussen geloof, hoop en liefde in het morele leven van de Bergrede.⁹⁷ Deze indeling van het morele leven blijkt door de geschiedenis heen door navolgers van Augustinus gebruikt te zijn. Deze nieuwtestamentische deugden zijn door Augustinus expliciet met het morele leven verbonden. Daarop wijst O'Donovan in zijn trilogie.⁹⁸

⁹¹ Augustinus, *Enchiridion*, I,3 (vertaling van T.J. van Bavel): 'Hic si respondero fide spe caritate colendum Deum, profecto dicturus es brevius hoc dictum esse quam velis, ac deinde petiturus ea tibi breviter explicari quae ad singula tria ista pertineant, quid credendum scilicet, quid sperandum, quid amandum sit.'; cf. O'Donovan, *SWT*, 107.

⁹² Dit punt wordt verder uitgewerkt in hoofdstuk 5.

⁹³ O'Donovan, *PSL*, 87: 'He has rebuilt the Platonic stairway of reason to the epistemological specifications of authority: *credo ut intelligam*.'

⁹⁴ O'Donovan, *PSL*, 112.

⁹⁵ O'Donovan, *PSL*, 100.

⁹⁶ Porter, 'Tugend', 186, 188.

⁹⁷ O'Donovan, *SWT*, 109; cf. Tyndale, *Exposition*, 14.

⁹⁸ O'Donovan, *SWT*, 107: 'Thomas' conception went back to Augustine's *Enchiridion*, where we are told that new believers were taught the creed under the heading of Faith, the Lord's Prayer under the headings of Hope and Love. Here the priority of

3.3 Triade

Het vorige hoofdstuk ging over de triniteitsleer van O'Donovan en daar viel een ontwikkeling in zijn denken te bemerken. Van een min of meer impliciete trinitarische structuur in zijn denken, werd dit in zijn latere publicaties steeds meer expliciet uitgewerkt. Dit is ook het geval met de triade 'geloof, liefde en hoop'. In zijn trilogie 'Ethics as Theology' functioneren deze drie deugden als een raamwerk van de theologische ethiek, terwijl in zijn eerdere schets van een evangelische ethiek, *RMO*, deze structuur minder nadrukkelijk aan de orde kwam. Deze paragraaf legt eerst de structuur van geloof, liefde en hoop in *RMO* bloot en geeft daarna op hoofdlijn een beschrijving van deze triade in O'Donovans trilogie.

In het laatste hoofdstuk van *RMO* beschrijft O'Donovan over het doel van het morele leven. Daarin spelen de deugden 'geloof, liefde en hoop' een rol. Reeds aan het begin van dit hoofdstuk beschrijft hij dat al deze drie deugden een eschatologische verwijzing in zich hebben. Dus niet alleen hoop is een eschatologische categorie, maar ook geloof. Samen kwalificeren zij de liefde.⁹⁹ Hoop begint vanuit het problematische karakter van vandaag en wendt zich toe naar de toekomst van Gods oordeel. Geloof daarentegen begint bij het oordeel van God en dat werpt licht op het leven van vandaag.¹² Verder werkt O'Donovan deze triade niet uit in *RMO* of andere vroegere publicaties.¹⁰⁰

In het interview dat Paul en Wallet afnamen met O'Donovan hint deze op zijn trilogie 'Ethics as Theology', die gestructureerd is volgens 'geloof, liefde en hoop'. Verscheidene argumenten zijn te geven waarom O'Donovan deze structuur gebruikt voor een ethiek volgens de praktische rede, want dat laatste is immers de hoofdlijn van zijn trilogie. De insteek van zijn trilogie is de vraag naar zelf, wereld en

faith is clear enough, but faith is removed from the sphere of action; it comes first because it is an act of knowledge, and no more.'

⁹⁹ O'Donovan, *RMO*, 247: 'Between faith and hope, however, there is a distinction to be made, although both relate us to the future transformation. In hope that future is present to our minds by anticipation; it encourages us and sustains us by promising to our present experience, with all its ambiguity, a completion which will render it intelligible. In faith our minds conceive that future as something apart from our present, wholly independent of it and standing in judgment upon it. These two complementary relations to the eschatological future qualify Christian love in distinct ways.'; cf. O'Donovan, *RMO*, 245. ¹² Cf. O'Donovan, *RMO*, 253: 'When we hope we begin from the problematic character of the present, from its ambiguity and unsatisfying incompleteness, and turn gratefully to the future judgment of God which perfects the imperfections of the present and promises completion. In faith we move in the opposite direction. Beginning from the final judgment with its affirmation of man's created life and love, we turn gratefully back to the present, our appointed scene of action, to claim and enjoy that affirmation not simply as an object of hope but as an immediate reality.'

¹⁰⁰ O'Donovan, 'How Can Theology Be Moral', 93 uit 1989 is hierop een uitzondering: 'It is here that theology appropriately exercises its normative function, by testing the adequacy and the right of these conceptions against what is given, and by opening them to encounter the horizon of faith, hope and love, the rule of Jesus Christ.'

tijd.¹⁰¹ O'Donovan geeft daarbij niet aan waar hij deze triade vandaan haalt. In Rom. 5,1-5 ziet hij deze structuur, zoals al in het vorige hoofdstuk is aangegeven.¹⁰² Het lijkt aannemelijk dat hij deze gedachte weghaalt uit de filosofie van Immanuël Kant (1724-1804). Kant spreekt immers in zijn *Kritik der praktischen Reden* over ruimte ('Raum') en tijd ('Zeit'), waarbij zelf ('Dasein') een rol speelt.¹⁰³ O'Donovan kerstent Kants triade en vult hem door-en-door nieuwtestamenteel in, want hij herkent deze triadische structuur in de triade geloof, liefde en hoop.¹⁰⁴ Kortom, deze drie christelijke deugden sluiten goed aan bij de triade zelf, wereld en tijd.

Een andere reden waarom O'Donovans zijn trilogie zo structureert, is zijn aandacht voor liefde als vorm van het morele leven. In zijn *RMO* vormt 1 Kor. 13,13 de basis waarop hij beargumenteert dat geloof, liefde en hoop een eschatologische referentie hebben. Vanwege zijn structurering van het morele leven als 'liefde' kan O'Donovan niet om geloof en hoop heen. In navolging van Augustinus en anderen neemt hij dit als structuur voor zijn theologische ethiek. Daarmee sluit hij aan bij een belangrijk nieuwtestamenteel gegeven. De triade komt naast 1 Kor. 13,13 in de brieven van Paulus nog drie keer voor: 1 Tes. 1,3; 5,8 en Gal. 5,5. Opvallend is dat de volgorde van de triade in deze gedeelten van elkaar verschilt. In 1 Kor. 13,13 is de volgorde geloof, hoop en liefde en in de andere drie Bijbelgedeelten geloof, liefde en hoop. O'Donovan gebruikt consequent de volgorde geloof, liefde en hoop in navolging van Tes. en Gal.¹⁰⁵

In het denken van O'Donovan is dus een ontwikkeling waar te nemen van steeds meer aandacht voor geloof-liefde-hoop. Dit heeft ook te maken met de verschuiving van het karakter van zijn publicaties.

¹⁰¹ O'Donovan, *SWT*, 1.

¹⁰² Dit punt is uitgewerkt in hoofdstuk 2.4.

¹⁰³ Kant, 'Kritik der praktischen Vernunft', 227: 'Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen [...].'

¹⁰⁴ Cf. O'Donovan, *SWT*, 97: 'Awareness of self, awareness of the world, and awareness of time frame moral experience, not separately but interdependently, each affording a point of view upon the others. They structure moral reasoning, which moves among them intuitively and discursively on its path towards action. Theological moral reflection, too, which watches over the conversion of moral reason, is concerned with the discovery of a sense of self, world, and time. Recovered and converted, they form the structure of the discipline of Theological Ethics: "faith," "love," and "hope."'; cf. O'Donovan, *SWT*, 102: 'Faith anchors the moral life in an awareness of self and responsibility, for agency is disoriented and uncertain until we grasp hold of God's work in shaping us to be effective agents. Love structures our awareness of the world and our appreciation of its ordered values, rejoicing in the world as God's creation and its history as the stage of God's self-disclosure. Hope focuses our awareness of time upon the "works prepared before us to walk in" (Eph. 2:10).'

¹⁰⁵ O'Donovan, *SWT*, 98; O'Donovan, 'Sanctification and Ethics', 152; cf. O'Donovan, *ER*, 1. In Rom. 5,1-5 ziet O'Donovan, *ER*, 7 geloof, liefde en hoop inhoudelijk duidelijk functioneren: 'It introduces love not as a demand, but as a present reality, a sure sign of the presence of the divine, reflectively completing and evoking hope, an eschatological anticipation made real by the presence of the Holy Spirit.' O'Donovan, *ER*, 8 constateert dat er sprake is van ten eerste een 'eschatological extension of practical reason', namelijk dat het rijk van God komt en van ten tweede een 'ecclesiological orientation of practical reason'.

Aanvankelijk was er sprake van meer aandacht voor de theoretische rede in de ethiek. Later verschuift dit naar een concentratie op de praktische rede, waarin de drie theologische deugden een rol spelen. In de volgende twee paragrafen wordt de samenhang tussen ‘geloof’ en ‘liefde’ en ‘liefde’ en ‘hoop’ in de verbinding geloof-liefde-hoop uitgewerkt.

3.4 Geloof en liefde

Geloof en liefde zijn twee deugden die nauw samenhangen in het denken van O’Donovan. Reeds in zijn *RMO* schrijft O’Donovan over de relatie tussen deze deugden:

Love which is qualified by faith is free from ‘self-love’ in that sense of the word - which is to say, it does not have to adjust its perceptions of reality in order to sustain a consistency and continuity of present deeds and attitudes with past.¹⁰⁶

Deze kwalificatie van liefde door het geloof betekent twee dingen: bekering en heiliging (het morele leven). O’Donovan geeft een voorbeeld uit de Ezech. 18,21-29. Daar spreekt de profeet over de goddeloze die zich bekeert. Deze bekering is een bekering ten leven, want ‘wanneer de goddeloze zich bekeert van al zijn zonde zal hij in leven blijven’ (vers 27). Deze beslissing (‘decision’) om zich te bekeren tot het goede, geeft het verloop van de levensloop van deze mens aan. Zo kwalificeert volgens O’Donovan ook het geloof het leven uit de liefde.¹⁰⁷ Geloof bepaalt de vorm van het morele leven, die bij een christen getekend is door liefde en bij een niet-christen bij gebrek aan geloof en heiliging door hoogmoed.¹⁰⁸ Het teken van geloof en bekering dat de kerk geeft aan de gelovige is de doop. Dat is een trinitarische activiteit, waarbij de verlossing in Christus, de genade van de Vader en leven door de Geest zichtbaar gemaakt worden.¹⁰⁹

In zijn trilogie wordt de relatie tussen geloof en liefde, zoals verwacht, weer explicieter uitgewerkt dan in *RMO* het geval was. Een belangrijk aspect van geloof is dat het om kennis vraagt. Om te begrijpen wat O’Donovan daarmee bedoelt, is het van belang naar zijn definitie van liefde te kijken. Liefde correleert in zijn denken met kennis, net zoals dat bij Augustinus het geval is. In hoofdstuk 5 over ‘wijsheid’ wordt deze gedachte explicieter uitgewerkt, voor nu volstaat dat er sprake is van een correlatie. Als op geloof liefde moet volgen wat betekent kennis dan voor geloof? Volgens

¹⁰⁶ O’Donovan, *RMO*, 256.

¹⁰⁷ O’Donovan, *RMO*, 256-257.

¹⁰⁸ Het punt dat hoogmoed de bron van alle zonden is wordt uitgewerkt in hoofdstuk 4.7.

¹⁰⁹ O’Donovan, *RMO*, 259: ‘Only the sign itself, because it is given by Christ, can give a public assurance that God’s redemptive grace is active in the world and that this person too will encounter it, so entitling us to read the indications in the candidate’s subjective and active life hopefully, as evidence of the Spirit’s activity.’

O'Donovan is geloof een 'knowledge-minus', omdat de realiteit van de wereld nog onzeker is en niet gekend wordt.¹¹⁰ Het adagium *fides quaerens intellectum* ('geloof dat zoekt te verstaan') brengt raak onder woorden dat het geloof geen eindpunt is, maar het beginpunt van het christelijke leven.¹¹¹ Het is het begin van het kennen van God, het zelf, de naaste en de wereld.

Vanuit het geloof wordt gehoor gegeven aan de stem van God en het christelijke leven aangevangen, die haar voltooiing pas kent met liefde en hoop.¹¹² O'Donovan gebruikt daarvoor de uitdrukking 'faith is the root of action' om de prioriteit van geloof voor het menselijke handelen aan te duiden.²⁶ In de geschiedenis van de theologie zijn verschillende zienswijzen over de relatie tussen geloof en liefde te vinden. Augustinus en scholastici als Thomas van Aquino zeggen dat geloof gefundeerd is op liefde. Anderen als bijvoorbeeld de Reformatoren stellen dat liefde voortkomt uit geloof. Bij de Reformatoren is liefde subjectief, waar het bij Augustinus en de scholastici objectief is.¹¹³ Wannenwetsch laat zien dat de verschillen tussen deze twee benaderingen niet zo groot zijn, want de onderliggende principes zijn min of meer hetzelfde:

A deep communality between the two great theologians [Luther en Augustinus, NHdG] has become apparent in that we have seen that 'faith' functions in Luther's theology in much the same way as 'love' functions in Augustine's, considering the affective quality of Luther's 'faith' on the one hand, and the substantial, ordered quality of 'love' in Augustine on the other.²⁸

In de theologie van Luther heeft geloof dus een affectief aspect en liefde van God bij Augustinus heeft een receptief aspect.¹¹⁴ O'Donovan combineert, zoals Luther en Augustinus dat doen, geloof en liefde zo nauw mogelijk met elkaar, waarbij Augustinus benadering de voorrang lijkt te krijgen. O'Donovan benadrukt immers dat geloof de eerste handeling is in het morele leven en niet een 'presupposition of an act':

¹¹⁰ O'Donovan, *SWT*, 110-112; O'Donovan, *ER*, 18; cf. O'Donovan, *SWT*, 110: 'Faith is not knowledge, but knowledgeminus, a cognitive orientation towards realities that are still uncertain and unclear.'

¹¹¹ O'Donovan, *FS*, 47: 'What we have found in faith commits us to seeking.'

¹¹² O'Donovan, *FS*, 27: 'Faith is the *categorical* act, the source of a life's activity, and precisely as such may be known from the acts that spring from it.' ²⁶ O'Donovan, *FS*, 24.

¹¹³ Wannenwetsch, 'A Love Formed by Faith', 2: 'The suggestion I will put forward in this section is that the Wittenberg Reformers (Melanchthon included) conceived of love in terms of "the affect of faith" as ultimately qualified from the subject, not - as Augustine did - from the object of love. In making this distinction, however, I will go on to delineate that this account is worlds apart from dominant accounts of modern "subjectivity" in that, for the Reformers, the new heart of the believer is endowed with Christ's own affections.' ²⁸ Wannenwetsch, 'A Love Formed by Faith', 25.

¹¹⁴ Wannenwetsch, 'A Love Formed by Faith', 17: 'Yet Augustine also understands *caritas*, the love of God, as something essentially *receptive* and not - as in the tendency of later scholastic theologians - as something effective in itself or as a psychological capacity.'

Faith is the *categorical* act, the source of a life's activity, and precisely as such may be known from the acts that spring from it.¹¹⁵¹¹⁶

Over deze handeling van het geloof schrijft hij dat het het karakter heeft van 'self-offering'. Zelfopoffering is volgens hem de eerste handeling van de vrijheid in Christus. Het is antwoorden op wat God heeft gegeven. Daarmee plaatst hij zelfopoffering als een eerste handeling van het geloof, die niet onder de categorie van liefde valt.¹¹⁷ Het gaat daaraan vooraf en is daar zelfs fundamenteel voor, maar het is niet de vorm van het christelijke leven. Daarvoor moeten geloof en liefde immers ook uit elkaar gehouden worden. Een teken van deze zelfopoffering is de dood, waarin het oude zelf sterft en een nieuwe zelf opstaat. En dit gebeurt volgens O'Donovan bij de doop.³² Dit nieuwe zelf gaat met de Geest moreel handelen, en dat handelen is getekend door de liefde.

Een verschuiving van het spreken over geloof is niet waar te nemen in de periode tussen *RMO* en 'Ethics as Theology'. In O'Donovans trilogie is duidelijk de uitwerking van de gedachten uit *RMO* aan te treffen over de samenhang tussen geloof en liefde. Geloof is dus het eerste handelen van het zelf dat vraagt om een handelen in liefde en kennis. Daarmee is geloof onlosmakelijk verbonden aan liefde.

Liefde spruit uit het geloof voort.

3.5 Liefde en hoop

Waar geloof fundamenteel is voor het begin van liefde, geldt dat voor hoop als doel ervan. Dat komt het beste tot uitdrukking in de titel van het tweede deel van O'Donovans trilogie: *Finding and Seeking*. 'Finding' is wat het geloven doet en 'seeking' is wat bij het hopen hoort in het morele leven van de liefde. Geloven betekent iets gevonden te hebben, terwijl dat bij hopen juist nog een zoektocht is. Daarmee staan geloof en hoop inhoudelijk tegenover elkaar. Beiden zijn echter van belang om handelen in liefde voortgang te laten vinden. In *RMO* schrijft O'Donovan dat hoop de mens aanmoedigt om te vertrouwen op Gods belofte voor de toekomst:

¹¹⁵ O'Donovan, *FS*, 27; O'Donovan, *FS*, 24; cf. Wannenwetsch, 'A Love Formed by Faith', 4; een ander voorbeeld hiervan is te vinden in Bonhoeffers *Nachfolge*, 35: 'Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.' O'Donovan, *FS*,

¹¹⁶ citeert dit zonder verwijzing: 'to believe it is to obey it, and to obey it is to believe';

¹¹⁷ O'Donovan, *FS*, 36: 'Not even unlimited self-offering, of course, can match what God will give. Yet among all the things he gives for no return, there is one that he gives with the purpose of receiving it back again, "ourselves, our souls and bodies." What he has in view is that we should be at his disposal. The end of our action is to offer God our "works," the accomplished performance of our lives, and we are told that that is what we shall be judged on at the end. But at the beginning and in the middle we must offer him our possibilities, our mental and physical capacities as yet uncommitted, even undeveloped and unrecognized, for him to make what he will of.' ³² O'Donovan, *SWT*, 99.

When we hope, we begin from the problematic character of the present, from its ambiguity and unsatisfying incompleteness, and turn gratefully to the future judgment of God which perfects the imperfections of the present and promises completion. In faith we move in the opposite direction.¹¹⁸

Duidelijk is in O'Donovans denken dat hoop richting zoekt voor het morele leven, dat getekend is door de liefde. Een aantal elementen van deze hoop stipt O'Donovan aan. Hoop kent - ten eerste - haar object niet volkomen.³⁴ Zij gaat immers uit van datgene wat nog niet gezien wordt en is daarmee eschatologisch van aard. Hoop is een deugd, omdat ze antwoordt op de belofte, de toekomst van Gods belofte, die nog niet zichtbaar is.¹¹⁹ Er wordt dus gevraagd om 'volharding'.¹²⁰ Daarover schrijft O'Donovan dat volharding geen passiviteit is, maar vraagt om het maken van keuzes en handelen. Kenmerkend voor volharding is het uitkijken naar mogelijkheden, en het oppassen voor verleidingen. Daarin zijn voor O'Donovan beloften van het Evangelie 'een licht op mijn pad' (Ps. 119,105).¹²¹ Hoop is ten derde gegrond in de opstanding van Christus en biedt daarom verwachting voor de toekomst.¹²²

3.6 Twijfel en angst als zonde

Bij alle drie de christelijke deugden beschrijft O'Donovan ook de bijbehorende zonde: twijfel tegenover zelf, dwaasheid tegenover wereld en angst tegenover tijd.¹²³ De zonde tegen de wereld, komt in hoofdstuk 5 aan de orde, in het kader van wijsheid. Een karakteristiek van de andere twee zonden geeft deze paragraaf.

Twijfel is een zonde waarin besluiteloosheid een grote rol speelt. Het zelf kan geen besluit maken, zoals geloven dat bijvoorbeeld vraagt. Daarentegen is er sprake van een hinken op twee of meerdere gedachten. O'Donovan schrijft in dat verband ook wel over halfslachtigheid. Geloven wordt moeilijk,

¹¹⁸ O'Donovan, *RMO*, 253; cf. O'Donovan, *RMO*, 247: 'When we speak of Christian morality in relation to the *kingdom of God*, for example, we assert the same dependence of the present upon the future.'³⁴ O'Donovan, *FS*, 151-152.

¹¹⁹ O'Donovan, *SWT*, 122: 'But agency is brought to effect not by desire but by hope. Hope is not a heightened form of anticipation. It responds to promise, presumes on a futures lurking as possibilities within present states of affairs, it could not be a virtue. Mr. Micawber is not virtuous; the dreamer of a world where no one goes to bed hungry is not virtuous. Hope differs from desire because it attends to a different future, the future of God's promise.'

¹²⁰ O'Donovan, *SWT*, 99: '[...] the Christian life begins with baptism (faith) and continues with participation in the community (love).'

¹²¹ O'Donovan, *FS*, 167-168; cf. O'Donovan, *FS*, 168: 'Endurance confronts the emerging future in watchful expectancy, looking for the light of promise shining back on time and the moment of purposeful self-disposal it will show up before our feet. It watches for opportunity, and together with opportunity, temptation.'

¹²² O'Donovan, *FS*, 164.

¹²³ O'Donovan, *FS*, 18: '[...] we shall speak of the sins of *doubt*, of *folly*, and of *anxiety*. To which must be added a fourth kind of sin, the failure to give love its proper finality as the point of rest, the sin of *pride*.'

omdat daarin geen halfslachtige keuzes gemaakt kunnen worden. Het gevolg van deze zonde is dat het ongeloof bewerkstelligt en dat moreel handelen geen doorgang kan vinden.¹²⁴

De andere zonde ‘angst’ betekent bij O’Donovan dat de toekomst niet meer toegetreden wordt met een volhardend gemoed, maar vrees en ongeduld bepalen het toekomstperspectief. In dat verband verwijst O’Donovan naar de Bergrede, waar Jezus spreekt over de materiële zorgen van eten, drinken en kleding (Mat. 6,31).¹²⁵ De vragen die Jezus daar bespreekt zijn vormen van angst en vrees voor de toekomst. De christelijke hoop die O’Donovan hier tegenover zet is dat deze hoop getekend is door volharding, die haar grond vindt in Christus’ opstanding.

3.7 Conclusie

In het denken van Augustinus is de triade geloof, hoop en liefde vooral te vinden in zijn *Enchiridion*, waarin hij met deze nieuwtestamentische deugden het morele leven beschrijft. O’Donovan verwijst naar dit werkje om de structuur van het morele leven in zijn eigen denken weer te geven. Duidelijk is dat O’Donovans belangstelling voor een ethisch leven gestructureerd is volgens deze drie theologische deugden. Inhoudelijk gezien zijn hierin voor O’Donovan vooral de omvattendheid van deze deugden voor het morele leven en de Schriftuurlijke fundering ervan belangrijk. Met de omvattendheid wordt bedoeld dat de deugden een goede beschrijving geven van het morele leven en het denken daarover. De Schriftuurlijke basis is te vinden in de brieven van Paulus. In O’Donovans denken vindt een ontwikkeling plaats wat betreft de uitwerking van deze triade. Steeds explicieter verbindt hij deze triade met de Triniteit, zoals in het vorige hoofdstuk al geconstateerd is. Het midden van het morele leven blijft liefde, maar in deze realiteit van het ‘nog niet’ van het Koninkrijk gaat het nog gepaard met geloof en hoop. In deze scriptie gaat het over het concept ‘zelfliefde’, maar dat is in dit hoofdstuk nagenoeg niet benoemd. Toch is dit hoofdstuk van belang, omdat wat hierin over liefde is gezegd, ook geldt voor zelfliefde. Net als liefde gepaard moet gaan met geloof in God en hoop op God, geldt dat idem dito ook voor zelfliefde. De christelijke zelfliefde, die transcendentaal van aard is, kan niet zonder geloof en hoop. Wanneer dat laatste het geval is krijgt zelfliefde een immanent karakter, waarvan uiteindelijk de bron van zelfliefde, namelijk God Zelf, verdroogt. Dit denken is voluit Augustijns.

¹²⁴ O’Donovan, *FS*, 43-44.

¹²⁵ O’Donovan, *FS*, 174.

4 Onderscheid *frui-uti*

4.1 Inleiding

De protestantse theoloog Gerrit de Kruijf (1952-2013) publiceerde in 1994 zijn studie *Waakzaam en nuchter*, waarin hij in lijn met Augustinus een hedendaagse ‘tweestedenleer’ propageert. Om de verhouding tussen deze beide steden op te helderen maakt De Kruijf gebruik van het Augustijns begrippenpaar *frui* (‘genieten’) en *uti* (‘gebruiken’). Het *frui* is ‘iets beminnen om zichzelf’ en het *uti* is ‘iets beminnen om iets anders’.¹²⁶ Het aardse leven mag men liefhebben volgens Augustinus als men daarin maar niet zijn zaligheid zoekt, gelovigen zijn immers als pelgrims onderweg.¹²⁷ Het probleem van de westerse cultuur is volgens De Kruijf dat de onderscheiding tussen gebruiken en genieten is losgelaten ten behoeve van het genieten van het aardse leven, waarbij het eschatologische perspectief van de *fruitio Dei* is losgelaten.¹²⁸ Deze inleiding laat zien wat de relevantie van het onderscheid *frui-uti* kan zijn. Het heeft alles te maken met hoe liefde gezien wordt, als gebruiksvoorwerp of juist als doel om vreugde te vinden in God. Bij O’Donovan is dit onderscheid tussen *frui-uti* ook te vinden dat voor zijn concept ‘liefde’ belangrijk is. De vraag hoe dit onderscheid samenhangt met zelfliefde staat centraal in dit hoofdstuk.

Met een beschrijving van Augustinus’ onderscheid tussen *frui-uti* door O’Donovan wordt dit hoofdstuk gestart (4.2). Daarop volgt O’Donovans eigen concept met hierin verscheidene schakels, zoals gemeenschap (4.3), vreugde (4.4) en hoogmoed als zonde (4.5). Tot slot worden enkele conclusies getrokken (4.6).

4.2 Augustinus

Augustinus schrijft in zijn *De civitate Dei* over de ‘twee liefdes die twee steden maken’ (*fecerunt [...] civitates duas amores duo*).¹²⁹ Allereerst, betekent het dat liefde een stad, of in het algemeen een ‘gemeenschap’ vormt. De mensen met hun gemeenschappelijke objecten van liefde constitueren deze

¹²⁶ De Kruijf, *Gebruiken en genieten*, 4: ‘[Augustinus] heeft het begrippenpaar gebruiken en genieten, *uti* en *frui* in de theologie geïntroduceerd als de hoeksteen van de ethiek. Van belang is in de eerste plaats, dat gebruiken en genieten iets gemeen hebben: in beide begrippen gaat het om een liefhebben in de zin van hoog waarden. *Frui* is “iets beminnen om zichzelf” en *uti* “iets beminnen om iets anders”. Genieten is dus volle overgave, het heeft het doel bereikt. Gebruiken is iets waarden omdat het een middel is tot een doel, omwille van de samenhang met iets anders.’

¹²⁷ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 65: ‘Samenvattend kunnen wij Augustinus’ beeld van de twee rijken met drie woorden typeren als een verschil in de gerichtheid van de *fruitio* waardoor het aardse leven voor de ongelovigen een *peregrinatio* wordt en de omgang met de aardse dingen het karakter van *usus* verkrijgt.’; cf. De Kruijf, *Ethiek onderweg. Acht adviezen*.

¹²⁸ De Kruijf, *Gebruiken en genieten*, 9; met verwijzing naar Taylor, *Sources of the Self*.

¹²⁹ Augustinus, *De civitate Dei* 14.28.

gemeenschap. In zijn *De civitate Dei* maakt Augustinus een onderscheid tussen twee soorten van liefde en twee soorten van steden: Babylon en Jeruzalem. Beide steden zijn door liefde gesticht, maar het moreel gehalte van deze twee steden verschilt. Ten tweede zijn de twee soorten van liefde bij deze twee steden tegenovergesteld aan elkaar. De liefde van Jeruzalem is gevormd door de verlossende liefde en de liefde van Babylon noemt Augustinus de niet-verlossende liefde. Ten derde concludeert O'Donovan dat het onmogelijk is om van twee soorten liefde één stad te maken. De christelijke liefde is niet gedeeld, maar een eenheid, en kan dus niet samengaan met niet-christelijke liefde.¹³⁰

Augustinus poneert dat de aardse stad van beneden is en de hemelse stad van boven komt. Dat gegeven verbindt hij met de oergeschiedenis, zoals Gen. 1-11 door velen aangeduid wordt. Kaïn is lid van de aardse stad en is daar de stichter van, zoals beschreven staat in Gen. 4,17: 'Hij bouwde een stad'. De stad waarin Abel verkeert is echter vanuit de hemel, bij God vandaan. Het verschijnt op deze aarde in de vorm van een pelgrim.¹³¹ De stad van God is gemaakt door God voor de eeuwigheid en is niet tijdelijk zoals de aardse stad dat wel is.

Wanneer Augustinus spreekt over liefde in het verband van zijn tweestedenleer zijn daarin de begrippen *frui* en *uti* essentieel. De liefde van God is het 'genieten' van God, terwijl de liefde tot al het andere 'gebruiken' is ten dienste van God. De andere objecten van liefde staan dus onder de categorie van gebruik (*usus*), die hun doel vinden in liefde tot God (*fruitio*).¹³² Het doel van de mens bij elke handeling (*usus*) is de liefde van God (*fruitio*). De *telos* van de mens is om God lief te hebben en dat geldt ook voor de liefde tot het zelf en tot de naaste.¹³³ Het leven in deze aardse stad is gericht op het leven in de hemelse. Dat betekent ook dat alle liefde in deze aardse stad slechts gebruikt kan worden voor de liefde van de hemelse stad, waar God woont.

Voor het vormen van een gemeenschap is liefde heel belangrijk bij Augustinus. Een gemeenschap wordt volgens Augustinus gevormd door een gemeenschappelijk object van liefde. Augustinus werkt dat in zijn *De civitate Dei* uit in een definitie van een gemeenschap. Deze definitie baseert hij op Cicero, maar waar

¹³⁰ Cf. O'Donovan, *Common Objects of Love*, 40.

¹³¹ Augustinus, *De civitate Dei*, 15.1: 'Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem; Abel autem tamquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt.'

¹³² O'Donovan, 'Usus and fruitio in Augustine, *De Doctrina christiana I*, 387.

¹³³ O'Donovan, *PSL*, 107, 116; cf. O'Donovan, *PSL*, 37: "'Love of God" will include any act, thought, or impulse which is in accord with man's created teleology, no matter whether it is a "religious" act, thought, or impulse or, in a narrower sense, a "moral" one.'

Cicero spreekt over ‘gemeenschappelijk interesses’ die een gemeenschap vormen, spreekt Augustinus over de ‘liefde’ die een gemeenschap vormt:

Een volk is een gezelschap van vele met rede begaafde wezens, bijeengebracht door een eendrachtig deelgenootschap in dingen die ze liefhebben, dan kan de hoedanigheid van ieder volk natuurlijk pas blijken doordat men kijkt naar dingen die dat volk liefheeft. Wat het overige ook liefheeft, indien het geen gemeenschap van dieren, maar van redelijke schepsels is en bijeen is gebracht door een eendrachtige deelgenootschap in de dingen die zij liefhebben, is de benaming ‘volk’ niet zinloos. Het is uiteraard een beter volk, naarmate het over betere, een slechtere volk naarmate het over slechtere dingen eensgezind is.¹³⁴

Liefde functioneert hier dus als een vorm van eenheid, waarbij liefde zowel de eenheid van goede dingen als van slechte dingen kan veronderstellen. Augustinus stelt dat de hemelse stad gevormd is door liefde tot God en dat de aardse stad gevormd wordt door zelfliefde. Met die zelfliefde bedoelt hij wat Pred. 10,15 ‘hoogmoed’ (*superbia*) noemt en ziet als het begin van alle zonden. Dat laatste benadrukt Augustinus nadrukkelijk, want de eerste zonde is volgens hem het vreugde vinden in de eigen kracht of het hebben van verkeerde zelfliefde.¹⁰

Men kan dus stellen dat de tweestedenleer bij Augustinus nauw samenhangt met zijn denken over *fruitio* en *usus*. De Kruijf, die in de inleiding besproken is, sprak daar al terecht over. Deze verbinding tussen de twee steden en *fruitio-usus* geven aan waar het in de liefde omgaat. Liefde is bij Augustinus niet perse een christelijke categorie, maar dat moet het wel worden. Hij spreekt onbekommerd over een gemeenschap die gevormd wordt door een gemeenschappelijk object van liefde, ook als dat Babylon betreft.

4.3 Gemeenschap

O’Donovan stemt in met deze Augustijnse definitie van gemeenschap en ontwikkelt een eigen manier van denken langs deze gedachte van ‘common objects of love’. Fundamenteel is dat liefde voor *iets* is, en niet liefde voor *iemand*. Dit zegt dus nog niets over de inhoud van liefde, want deze liefde kan ook

¹³⁴ O’Donovan, *Common Objects of Love*, 20; cf. Augustinus, *De civitate Dei* 19.24: ‘Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus, profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit. Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors.’ O’Donovan, *Common Objects of Love*, 21 merkt op dat deze definitie vergelijkbaar is met die van Cicero: ‘This imitated and amended a definition from Cicero that people was a multitude “united in association by a common sense of right and a community of interest” with the phrase “common objects of love.”’ ¹⁰ O’Donovan, *PSL*, 96.

van de hel een stad maken. Daarom heeft deze ‘community-building love’ ook verlossende liefde van God nodig om tot haar vervulling te komen.¹³⁵ Het woord ‘community’ is een belangrijk begrip in O’Donovans denken en vooral voor zijn spreken over liefde.¹³⁶ Het is daarom belangrijk om de betekenis van het woord ‘community’ duidelijk voor ogen te hebben. O’Donovans brochure *Common Objects of Love* biedt een heldere uiteenzetting over wat een gemeenschap volgens hem is. Hij gaat bij Augustinus te rade voor het geven van een definitie. Een gemeenschap is niet een statische groep mensen, maar een levende groep mensen die onderweg zijn. Zij zijn verenigd in een gemeenschappelijke wil en handelingen.¹³⁷ Een voorbeeld daarvan is dat de kerk een gemeenschap is van gelovigen, omdat zij een gemeenschappelijk object van liefde hebben, namelijk Gods zelfopenbarende liefde in Zijn Zoon.¹³⁸ Door het werk van Christus is de kerk een gemeenschap met de Drie-enige God als gemeenschappelijk object van liefde. Deze gemeenschap wijst naar het Koninkrijk van God.¹³⁹ Op aarde kan dit Koninkrijk alleen verlangd worden, omdat het vanuit de hemel komt en niet van de aarde is. Het Rijk van God daalt immers neer van boven en is dan werkelijk present.¹⁴⁰ Het Rijk van God is verkondigd in de opstanding van Christus uit de doden.¹⁴¹ De opstanding uit de doden bevestigt de geschapen orde en geeft een

¹³⁵ O’Donovan, *Common Objects of Love*, 24: ‘The community-building love that the Creator has set in all human hearts, and that makes even Hell a city, will always need redemptive love if it is to realize its own capacities.’

¹³⁶ Cf. O’Donovan, *A Conversion Waiting to Begin*, 36; O’Donovan, ‘The Political Thought of City of God 19’, 56-57.

¹³⁷ O’Donovan, ‘What Kind of Community is the Church?’, 172: ‘It is a community of will and action. The word “community” can mean nothing at all unless it means engaging together in thinking practically, about how to act.’

¹³⁸ O’Donovan, *The Word in Small Boats*, 143: ‘To be a Christian is to be part of a community of giving and receiving, a community of poor and a community of rich, a community of need acknowledged and a community whose needs are met, a community founded by that great original gift of self, God’s own self-communication to us in his Son.’

¹³⁹ O’Donovan, *Common Objects of Love*, 72: ‘There is a visible sign of the Kingdom of God in the community that waits upon it. Its apparent passivity is an active power in the designs of saving providence. Not by creating images, but by being itself a true reflecting image, it serves the victory of the representative. *Christ our passover has been sacrificed for us; therefore let us celebrate the feast.*’ O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 195: ‘The church’s one project is to witness to the Kingdom of God.’; cf. O’Donovan, *The Ways of Judgment*, 149-163 over ‘representation’.

¹⁴⁰ O’Donovan, ‘What Kind of Community is the Church?’, 183.

¹⁴¹ O’Donovan, *RMO*, 15: ‘In the resurrection of Christ creation is restored and the kingdom of God draws. Ethics which starts from this point may sometimes emphasize the newness, sometimes the primitiveness of the order that is there affirmed. but is will not be tempted to overthrow or deny either in the name of the other.’

positieve ethiek aan het leven in deze wereld. De Geest is de getuige van dit rijk en Hij maakt het rijk aanwezig als eschatologische werkelijkheid, die door de advent van Jezus Christus is aangebroken.¹⁴² De gemeenschap die gevormd is door liefde voor de Drie-enige God maakt van individuele 'ikken' een gemeenschappelijk 'wij'. Dit morele groepsbewustzijn is fundamenteel voor het moreel handelen. In een slechte gemeenschap leidt dit tot ondeugdelijk handelen, terwijl het in een goede gemeenschap tot deugdelijk handelen leidt.¹⁴³ Een gemeenschap en ethisch handelen kunnen dus niet los van elkaar gedacht worden:

That is part of what it means to be a *person*, a subject of action constituted not by a nature but by a place within a community of persons.²⁰

4.4 Vreugde

O'Donovan ziet *eros* als een christelijke liefde, die essentieel is voor de vreugde van het Evangelie. Zij is gericht op aardse schoonheid en omhelst ook aardse verlangens.²¹ Reeds aan het begin van zijn *RMO* wijst hij erop dat evangelische ethiek het hart verheugt, omdat het ontspringt aan Gods genadige gift in Jezus Christus.²² Dat betekent echter voor O'Donovan niet dat *eros* alleen in God gevonden kan worden, maar ook in deze geschapen werkelijkheid, die van God afkomstig is. Hiermee bekritiseert hij Nygren die 'verlangende liefde' als niet-christelijke liefde ziet.²³ O'Donovan maakt echter wel onderscheid tussen God als object van liefde en andere objecten van menselijke liefde. Net als bij Augustinus is voor O'Donovan de orde van liefde van groot belang. De orde van liefde heeft in deze realiteit de volgorde: God, naaste, zelf en wereld.²⁴ O'Donovan gebruikt daarvoor het model van de orde van liefde, zoals ook Augustinus dat doet. Dat betekent dat God liefhebben het hoogste doel is (*fruitio*) en de andere objecten van liefde als de naaste, het zelf en de wereld op een tweede plek staan en ten dienste staan (*usus*) van het hoogste doel. De liefde tot de naaste is het tweede deel van het grote gebod: 'U zult uw naaste liefhebben als uzelf' (Mat. 22,39). De naaste moet geliefd worden net zoveel als het zelf geliefd wordt door God.²⁵ Deze liefde is niet een particuliere attitude, maar een

does not depend upon the context for the "we" for its significance. Communication means a certain self-bestowal of the "we" upon the "I", with neither being the poorer for giving away itself.' ²⁰ O'Donovan, *FS*, 44.

²¹ O'Donovan, 'Homosexuality in the Church', 385: 'To be a fellowship of Agape, the Church must at the same time be a fellowship of Eros. The homosexual, with a special gift for affective friendship, serves to cultivate Eros in the Church, to renew its sensitivity and its instinctive responsiveness to beauty and so to attest the beauty of God.'

¹⁴² O'Donovan, *RMO*, 140: 'The work of the Spirit, who does not speak "from himself", is to bear witness to the kingdom, making its reality present to us as he elicits our faith, and making its authority bear upon us as he elicits our free obedience.'; cf. O'Donovan, 'What Kind of Community is the Church?', 183; cf. O'Donovan, *RMO*, 142, 170, 173.

¹⁴³ O'Donovan, *SWT*, 43: 'A secure sense of "I," no longer as nothing but as something, arises precisely from its place within the "we."'; O'Donovan, *ER*, 49: 'There can be no "we" that does not find points of contract with our various "I"s, no "I" that

²² O'Donovan, *RMO*, 12: 'A consistent Christianity must take [...] the path of an integrally evangelical ethics which rejoices the heart and gives light to the eyes because it springs from God's gift to mankind in Jesus Christ.'; cf. Den Hertog, 'Met "lust en liefde" het goede doen?', 54.

²³ O'Donovan, *ER*, 12: 'Thought the place of desire in love has often been suspect - Nygren's "Eros" was merely a revival of common medieval anxieties about *amor concupiscentiae* - there is no reason to be suspicious of it. It is one of the most natural and useful emotions in the practical repertoire of human beings, and plays an important part in leading moral reflection forward to deliberation.'; cf. kritiek van Brümmer, *The Model of Love*, 241: '[...] Nygren fails to show that although God can have no need-love, this does not entail that we are unable to give God anything. In the end he concludes that not we but God is the agent of our gift-love toward God. Instead of beings the agents of *agape*, we are merely pawns through which God bestows *agape* upon himself.'

²⁴ O'Donovan, *RMO*, 243: 'Love of Christ has priority over all other obligation because it is the love of Jesus *as* the Christ, the acceptance of him as the one whom the Father has sent. From it there follows that we are given to love the whole of reality in its due order: God, neighbour, self and the world.'

²⁵ Kayama, 'Augustine and Preaching. A Christian Moral Pedagogy', 92.

universele: iedereen komt in beeld.²⁶ O'Donovan maakt onderscheid tussen verschillende aspecten van liefde. De liefde voor de naaste is te vergelijken met 'self-benevolent love', dat betekent het goede willen voor de naaste.¹⁴⁴ De liefde tot de naaste en de liefde tot God is één liefde, die echter wel gedifferentieerd is door een onderscheid tussen Schepper en schepsel, tussen *fruitio* en *usus*.¹⁴⁵

¹⁴⁴ O'Donovan, *PSL*, 35: '[...] the purpose expressed in benevolent love is not an ulterior purpose. Although the subject does conceive his fellow's salvation as the goal of his action, he does not love him in order to achieve this goal, subordinating love as means to this end; rather, it is in pursuing this goal for his neighbor that he loves him.'

¹⁴⁵ O'Donovan, *RMO*, 237: '[...] the two loves, of God and neighbour, are one love, held together and differentiated by an order, just as the universe of God and world is held together and differentiated by the ordering of creature to Creator.'²⁹ O'Donovan, 'Pride's Progress', 63: 'There are nineteen items in the list that follows, eighteen vices and one negated virtue, all expressed as masculine plural adjectives. The two first and the two last, beginning with the prefix φιλ-, form a framework: Men will be "self-lovers, money-lovers"; they will be "pleasure-lovers rather than God-lovers". There is a chiasmic structure here: self (at the beginning) corresponds to God (at the end), and money (in the second place) to pleasure (in the penultimate). But the pairs are not synonymous. As there is an evident progression from self-love to refusal of God, so there is a progress from love of money to love of pleasure. The intervening fifteen items describe that progress. Of these, four form an inner framework: two pairs of personality features in third, fourth, sixteenth and seventeenth places, separated by eleven terms describing a variety of relational failures. In third and fourth place are two synonyms for pride – "boastful, overweening", balanced in sixteenth and seventeenth place by two that suggest loss of rational control: "precipitate" and "intoxicated". Here, then, is pride's progress, as "arrogant and overweening" attitudes at the outset acquire a dynamic and dangerous energy through the eleven failures of relational engagement. These begin with abusive speech and disobedience to parents – educational failures, one might suppose – which are followed by four negative epithets with initial alpha describing wider anti-social hostility: "ungrateful, irreverent, unaffectionate, implacable". After one positive term referring again to evil speech the next three are negative, contrasted with the previous four, perhaps, as forward-looking rather than backwardlooking: "uncontrolled, unfeeling and ungenerous". The

Wanneer er gesproken wordt over het vinden van vreugde in het liefhebben, gaat het om de Augustijnse categorie *fruitio*. De liefde tot God is een genieten van Hem. Andere soorten van liefde zijn daaraan onderschikt bij O'Donovan. *Frui* hoort dus in het verlengde van *uti* te liggen, wat betekent dat 'gebruik' uitloopt op 'vreugde'.

4.5 Hoogmoed als zonde

Zelfliefde behoort volgens O'Donovan in de categorie van *usus*, maar bevindt zich vaak in de categorie van *fruitio*. Aan de hand van 2 Tim. 3 werkt O'Donovan deze laatste notie uit in het artikel 'Pride's Progress'. Daarin bespreekt hij hoogmoed ('pride') als de oorsprong van andere zonden, zoals dat in 4.2 ook bij Augustinus het geval was.²⁹ Een leidraad daarbij is voor hem 2 Tim. 3 waar Paulus een opsomming geeft van zonden die volgen op de zonde 'hoogmoed':

²⁶ O'Donovan, *PSL*, 12: 'But the love of God is simply the love of God, not an attitude in need of further specification before we can discern what it is that is required of us. The same can be said for love of neighbor, provided that it is still the universal attitude and not the particularized relationships that is in question.'

En weet dit dat in de laatste dagen zware tijden zullen aanbreken. Want de mensen zullen *liefhebbers zijn van zichzelf*, geldzuchtig, grootsprekers, hoogmoedig, lasteraars, hun ouders ongehoorzaam, ondankbaar, onheilig, zonder natuurlijke liefde, onverzoenlijk, kwaadsprekers, onmatig, wreed, zonder liefde voor het goede, verraders, roekeloos, verwaand, meer liefhebbers van zingenot dan liefhebbers van God.¹⁴⁶

O'Donovan constateert dat het begin van zonde in deze zondelijst het liefhebben van zichzelf is. O'Donovan noemt dat 'hoogmoed' ('pride'), want deze zelfliefde is een zelfliefde die in zichzelf is gekeerd en niet meer gericht is op de ander of God. O'Donovan noemt deze in zichzelf gekeerd zelfliefde uit 2 Tim. 3 ook 'self-immance', een liefde waarbij een transcendente categorie geen rol meer speelt.¹⁴⁷

inner list concludes with "treacherous", which with its prefix προ- prepares for the character-term ('precipitate', προπετεῖς) that follows it.'

¹⁴⁶ Cursivering door NHdG.

¹⁴⁷ O'Donovan, 'Pride's Progress', 64: 'And so, for the apostle as for his contemporary Philo, the most immediate expression of the progress of pride is self-love. That is to say, self-immanence, withdrawal into a preoccupation with one's own life, holding apart the precious self from the harsh light that the encounter with others might shed upon it, declining to find peace in the community that others offer.'; O'Donovan, *ER*, 68: '[...] pride begins in *self-immanence*, preoccupation with one's own life and tasks, withdrawing the precious self from the harsh light that encounter with others might shed, declining to find peace in community. Pride takes initial form as an individuality whose only peace is to do its own thing undisturbed.'³² O'Donovan, 'Pride's Progress', 67: 'In pride, then, human agency refuses mutuality. To borrow a resonant phrase from Hegel, it refuses the "I which is We, and We which is I", the second discovery of the self in community, and the renewal of community in the self.'

Daarmee hangt samen dat één van de voorwaarde van zelfliefde, namelijk de wederkerigheid van liefde tot God en zelfliefde verbroken is.³² Het spreken over *fruitio* en *usus* is vervaagd en alle liefde is ten gunste van het zelf en dat betekent zelfgenot.

De zonde van de hoogmoed hangt in het denken van O'Donovan nauw samen met het spreken over het doel van de handeling ('ends of action'). In navolging van Cicero spreekt O'Donovan over *de finibus*, hetgeen met de handeling bereikt dient te worden, het uiteindelijke, ultieme doel dus.³³ De 'ends of action' (een vorm van *fruitio*) is volgens O'Donovan heiliging door God en een getuigenis van dankzegging. Door dat te weigeren is er sprake van zonde tegen het 'doel'.

De zonde van hoogmoed noemt O'Donovan de absolute zonde tegen zelf, wereld en tijd. Al deze drie dingen worden opgeëist door 'the proud individual, people, or civilization'.¹⁴⁸ Heel het morele leven komt niet uit de verf.

4.6 Conclusie

O'Donovans brochure *Common Objects of Love* is grotendeels gebaseerd op Augustinus' definitie van een gemeenschap. De aardse stad is volgens O'Donovan gevormd door een verkeerde soort van zelfliefde, terwijl de hemelse stad door een goede zelfliefde, namelijk de liefde tot God, gevormd is. De verkeerde zelfliefde noemt hij in zijn latere publicaties wel hoogmoed. Ook de categorieën *fruitio* en *usus* zijn fundamenteel voor het nadenken van O'Donovan over zelfliefde. Zelfliefde bevindt zich overigens net als naastenliefde en liefde voor de wereld in de categorie van *usus*. O'Donovan wijkt hiermee niet af van Augustinus. Ook hij kan zelfliefde positief waarderen als het niet op de plaats van de *fruitio* komt. Wat er gebeurt met hoogmoed, is dat het de plaats inneemt die voor God bestemd is. Dat zelfliefde in de categorie *usus* valt, betekent ook dat het alleen tot zijn recht komt in het licht van God.

Pride's progress moves from a withdrawal of the I from the We, to a mastery of the We by the I.'³³ O'Donovan, *ER*, 24: 'The end of action is what we *intend by* our action, not something else that we may intend, or hope, or anticipate will *follow from* our action.'

¹⁴⁸ O'Donovan, *ER*, 70-71: 'Pride thus makes absolute the sins against self, world, and time. Agency is re-founded on what we have made of ourselves, instead of being received afresh in faith as God's gift. The social world becomes our prey, raw material for our self-valuation. Time is seized and overmastered, since it cannot be endured. The proud individual, people, or civilization no longer learns or does, for its is always having to maintain its position, scanning the world of appearances for proof of its power, technique, or wealth. At the root of its impotence is a moral vacuum, an intolerable doubt as to the point of existence, an inability to live without a surrogate for the meaning it has lost sight of.'

Onderscheid frui-uti

Alleen in de liefde tot God heeft zelfliefde haar juiste plaats. Het doel van zelfliefde is de liefde tot God, en dat betekent bij O'Donovan in navolging van Augustinus vreugde (*fruitio*).

5 Wijsheid

5.1 Inleiding

Homo, cognosce te ipsum ('Mens, ken uzelf') is een oud adagium, dat teruggaat op een inscriptie in de tempel van Delphi. In O'Donovans denken neemt dit motto een fundamentele plaats in en hij verwijst er ook met enige regelmaat naar.¹⁴⁹ Het is voor hem een goede beschrijving van zelfliefde, want zelfliefde en zelfkennis hangen immers nauw samen met elkaar. Deze notie in het denken van Augustinus noemt O'Donovan: rationele liefde. Dit impliceert een liefde die gekleurd is door kennis, en een kennis die gekleurd is door liefde. In zijn *RMO* schrijft O'Donovan dat klassiek gezien liefde uiteenvalt in 'wijsheid' en 'vreugde'.¹⁵⁰ In het vorige hoofdstuk is in het kader van de onderscheiding tussen *fruitio* en *usus* het element van vreugde al besproken.¹⁵¹ In dit hoofdstuk zal het element van wijsheid aan de orde komen. Het zal duidelijk worden dat wijsheid en zelfliefde alles met elkaar te maken hebben. Allereerst wordt er net als in de andere hoofdstukken eerst bij Augustinus te rade gegaan (5.2), en daarop volgt een beschrijving van O'Donovans eigen concept van wijsheid: wijsheid en wereld (5.3), kennis en wijsheid (5.4) en de zonde tegen de wijsheid: dwaasheid (5.6). Het hoofdstuk sluit af met een concluderende paragraaf (5.7).

5.2 Augustinus

Het ethische denken van Augustinus kenmerkt zich door het dubbelgebod van de liefde. Liefde is bij hem de kern van het morele leven. Dit punt is in de voorafgaande hoofdstukken al diverse keren langs gekomen. In dit hoofdstuk gaat het om wijsheid, dat een kenmerk van liefde is. Liefde kent naast een

¹⁴⁹ O'Donovan, *PSL*, 82: 'In confirmation of the universal claim Augustine demonstrates that the mind's search for knowledge of itself in response to the Delphic "Know yourself" is quite a different order from its search for knowledge of any other kind. Augustine does not like the expression "self-questing" in connection with the mind, though he continues to use it (X.4.6, cf. 10:16). Other quests for knowledge are motivated by an *appetitus*, which does not presuppose knowledge of the object of the search (though it does presuppose knowledge of *some* kind, IX.12.18; X.11.17). Quest for knowledge-of-self, however, presupposes knowledge-of-self and so does not belong in the category of *appetitus* but of *amor* proper. Of course, if such a seeming quest can be conducted at all, there must be some differentiation between kinds of self-knowledge, and this differentiation Augustine marks by the words *notitia* and *cogitatio* (X.5.7).'; cf. O'Donovan, *The Ways of Judgment*, 295; cf. O'Donovan, *FS*, 47-49 (ook gepubliceerd in O'Donovan, 'Know Thyself!').

¹⁵⁰ O'Donovan, *RMO*, 26: 'Thus classical Christian descriptions of love are often found invoking two other terms which expound its sense: the first is "wisdom", which is the intellectual apprehension of the order of other; the second is "delight", which is affective attention to something simply for *what* it is and for the fact *that* it is. Such love is the fruit of God's presence within us, uniting us to the humanity of God in Christ, who cherishes and defends all that God the Father has made and thought.'

¹⁵¹ Dit punt is uitgewerkt in hoofdstuk 4.4.

affectieve kant bij Augustinus ook een cognitieve kant. Over deze cognitieve kant van liefde, die ook wel bekend staat als wijsheid, gaat het in het vervolg van deze paragraaf.

O'Donovan stelt dat de belangrijkste bijdrage van Augustinus aan het liefdesbegrip in het westen diens correlatie van kennis en liefde is.¹⁵² Liefde als 'rational love' is dus fundamenteel voor het verstaan van Augustinus' begrip van liefde. De gedachte is dat hoe meer een object gekend wordt, hoe meer het ook liefgehad kan worden.¹⁵³ Iets of iemand liefhebben veronderstelt het kennen van iets of iemand, terwijl het kennen van iets of iemand ook een bepaalde verhouding daartoe vereist. Deze houding noemt Augustinus liefde. In zijn *De Trinitate* betoogt hij dat de vraag naar het kennen van God gereduceerd kan worden naar de vraag wat liefhebben van God is.⁶ Hij constateert dat de mens na de val liefheeft zonder te kennen en kent zonder lief te hebben. De eenheid van liefde met zowel een cognitief als een affectief element wordt zo verbroken.¹⁵⁴

In zijn *De civitate Dei* spreekt Augustinus over twee verschillende rijken. Beide rijken zijn gevormd door verschillende liefdes. Opvallend is dat Augustinus niet spreekt over 'liefde' en 'niet-liefde', maar over twee liefdes met een ander object. De liefde die het hemelse rijk vormt is liefde zoals het door God bedoeld is, maar liefde die de aardse stad vormt is een corrupte liefde. Toch kan er in die stad gesproken worden over 'liefde', omdat liefde in de aardse stad wel beschadigd, maar niet verloren is.¹⁵⁵ Het is gecorrumpeerde kennis en liefde, die in vervaagde vorm nog iets laat zien van hoe kennis en liefde bedoeld zijn. De liefde in de hemelse stad heeft dus alles te maken met het kennen en liefhebben van God.

Een ander aandachtspunt is de onderscheiding die Augustinus maakt tussen *scientia* en *sapientia*.

O'Donovan schrijft daarover in *PSL*:

[T]he narrow door of faith through which *scientia* had to pass in order to become *sapientia* remains the only access to perception of the image in any form whatever and so the only access to the knowledge of God.⁹

Fundamenteel voor wijsheid is dus de poort van het geloof. Alleen dan wordt kennis ook daadwerkelijk wijsheid. O'Donovan laat zien dat er hierbij van eenzelfde teleologische structuur sprake is als bij *fruitio*

¹⁵² O'Donovan, *SWT*, 114: 'To emphasize that love was wholly informed by knowledge was Augustine's greatest contribution to the Western understanding of love.'

¹⁵³ O'Donovan, *PSL*, 29: "'The more the object is known, the more it is loved.'"

⁶ O'Donovan, *PSL*, 80; cf. Augustinus, *De Trinitate*, 8.6.9.

¹⁵⁴ O'Donovan, *COL*, 13; O'Donovan, *RMO*, 110: Augustinus spreekt in dit verband ook wel over rede en wil, het cognitieve en het affectieve aspect van liefde.

¹⁵⁵ Cf. O'Donovan, *RMO*, 87: 'In this sense [namelijk, "of knowledge", NHdG] it is true to say that the image of God is "defaced" but not "lost".' ⁹ O'Donovan, *PSL*, 88.

en *usus*, waar in het vorige hoofdstuk over is geschreven.¹⁵⁶ Kennen en weten staan dus niet op zichzelf, maar hebben een doel in zich: wijsheid vermeerderen. Wanneer geloof niet *scientia* omvormt tot *sapientia* is er bij Augustinus het gevaar van ‘being captivated by false selflove’. *Scientia* wordt een doel op zich (*usus*), en stagneert in het proces tot het worden van wijsheid (*frui*). De wil en de rede worden los van elkaar gedacht, en dat resulteert in een breuk van de liefdeseenheid.¹⁵⁷

Weer een ander element dat in relatie tot wijsheid genoemd moet worden, is de notie van zelfliefde en zelfkennis. Wijsheid heeft in zich het kennen van het zelf. Fundamenteel voor wijsheid is een vorm van zelfkennis en daarmee samenhangend van zelfliefde. Zelfliefde is bij Augustinus dus ten diepste een vorm van wijsheid. O’Donovan schrijft daarover: ‘The virtuous man [...] in the course of discovering and welcoming his own created Nature, has discovered and welcomed the *imago Dei*.’¹⁵⁸ Het niet erkennen van het zelf als beeld van God is een vorm van dwaasheid.¹⁵⁹ O’Donovan stipt drie vormen van verkeerde zelfliefde aan. Ten eerste kan het zelf zichzelf te laag inschatten en zo onvoldoende liefhebben.¹⁶⁰ Een andere vorm van verkeerde zelfliefde is wanneer er te weinig erkenning is van wat van grotere of van gelijke waarde is dan hemzelf, namelijk God of de medemens.¹⁶¹ Een derde vorm van verkeerde zelfliefde is wanneer de ziel de ziel liefheeft als het lichaam.¹⁶² In het denken van Augustinus is een neoplatoons onderscheid te vinden tussen ziel en lichaam. De ziel is daarbij van hogere ‘waarde’ dan het lichaam. De ziel liefhebben als het ‘lichaam’, doet dus te kort aan de waarde van ziel. Kortom, de mens mag zichzelf liefhebben, maar dat moet wel op de goede manier. Die juiste wijze is samengevat in de samenhang van zelfkennis met zelfliefde.¹⁶³ Wijsheid is dus het toppunt van kennis, die samen met liefde correleert. Wanneer Augustinus spreekt over de correlatie van kennis en liefde, spreekt hij eigenlijk van de ellips van wijsheid en liefde.

¹⁵⁶ O’Donovan, *PSL*, 85: ‘The object of this exclusive knowledge, on the other hand, is inclusive: it is the whole order of things created, restored and transformed.’

¹⁵⁷ O’Donovan, ‘Deliberation, Reflection and Responsibility’, 31: ‘Augustine’s “wisdom” (*sapientia*) perfected love, while contingent knowledge (*scientia*) was at risk of being captivated by false self-love. [...] Knowing thus came to seem independent of willing, willing independent of knowing.’

¹⁵⁸ O’Donovan, *PSL*, 60-61.

¹⁵⁹ Cf. O’Donovan, *PSL*, 62.

¹⁶⁰ O’Donovan, *PSL*, 62; cf. O’Donovan, *PSL*, 63 haalt een citaat van Augustinus uit één van zijn preken (Sermo 216.2) aan: ‘Do not despise yourselves, for it has not yet been revealed what you shall be!... Do not think yourselves cheap, for the Creator of all and your Creator reckons you so dear that daily he pours out for you the most precious blood of his onlybegotten Son!’

¹⁶¹ O’Donovan, *PSL*, 64; cf. O’Donovan, *FS*, 51: ‘Christian moral theory has been intrigued by Augustine’s paradox about the foundational love of self and its diametric opposite, also called “self-love,” a self-complacency which entrenches us at the center of our own universe. The first self-love paves the way for engagement with not-self, the second precludes any relation to not-self other than “concupiscence,” which is the attempt to absorb the not-self into the self.’

¹⁶² O’Donovan, *PSL*, 65.

¹⁶³ O’Donovan, *PSL*, 67: ‘There is, in other words, a concern to trace a vertical movement, which takes self-love as its midpoint, as well as the horizontal relation in which the self is both subject and object of cognition and delight.’

5.3 Wijsheid en wereld

Wijsheid is al vanaf de vroegste publicaties van O'Donovan een groot thema. Zoals hierboven al aangegeven definieert O'Donovan liefde in navolging met de traditie als wijsheid en vreugde.¹⁶⁴ Aan de hand van Pred. 8,16-17 maakt hij duidelijk dat wijsheid alles te maken heeft met het leren kennen van de geschapen orde. Prediker spreekt erover dat de mens onder de zon zelfs al het werk van God nog niet kan ontdekken.¹⁶⁵ Wijsheid heeft te maken met het kennen van alles in de wereld, *vanuit* deze wereld (en dus niet in een beschouwing *over* deze wereld), in relatie met de plaats die de mens heeft in dit universum en een open houding richting het einde van de geschiedenis.¹⁶⁶ Bij O'Donovan heeft wijsheid te maken met hoe de mens zich verhoudt tot nieuwe dingen. Het nieuwe is helemaal niet zo nieuw als het lijkt. Elke nieuwigheid 'in its own way, manifests the permanence and stability of the created order' schrijft O'Donovan.¹⁶⁷ Er is dus 'niets nieuws onder de zon' (Pred. 1,9).¹⁶⁸ Dat betekent ook dat wie wijsheid bezit nieuwe dingen tegemoet kan treden zonder vrees, en zich daartoe met herkenning kan verhouden. Dit leidt ertoe dat nieuwe morele beslissingen gemaakt kunnen worden.¹⁶⁹ In zijn trilogie 'Ethics as Theology' werkt O'Donovan de noties uit *RMO* verder uit. Onder de noemer van 'Moral Teaching' bespreekt O'Donovan enkele denklijnen van wijsheid. Hij wijst erop dat wijsheid niet eclectisch is van karakter, maar juist een collectie van wijze spreuken, die elkaar soms (lijken) tegen te spreken.²⁴ O'Donovan schrijft dat niet alle kennis en liefde van de wereld wijsheid is, maar dat dat het alleen is wanneer er antwoord geven wordt op de goedheid van Gods wereld.²⁵ Het werk van de Geest is in dit verband belangrijk, die 'our sickened agency' herstelt om het goede te doen.¹⁷⁰ In de ontmoeting met God wordt het zelfbewustzijn wakker: '[...] we cannot know ourselves as *agents*, of whom it is written in the scroll of God's purposes that we may do his will.'¹⁷¹ In ontmoeting met God wordt het zelf als handelende subject zich bewust dat hij een ziel heeft, die hij kan behouden of kan verliezen.¹⁷² Deze ziel wordt gewonnen wanneer er sprake is van geloof in God, maar gaat verloren als daar geen

¹⁶⁴ O'Donovan, *RMO*, 26.

¹⁶⁵ O'Donovan, *RMO*, 79-80.

¹⁶⁶ O'Donovan, *RMO*, 76-82.

¹⁶⁷ O'Donovan, *RMO*, 189.

¹⁶⁸ Cf. O'Donovan, *ER*, 35.

¹⁶⁹ O'Donovan, *RMO*, 189: 'Thus wisdom greets new things with recognition, and new moral decisions can be made.'²⁴ O'Donovan, *SWT*, 60: 'The elementary literary form for communicating wisdom is the collection: proverbs about this and about that, proverbs confirming of contradicting other proverbs.'²⁵ O'Donovan, *FS*, 48-49; cf. O'Donovan, *FS*, 80-81.

¹⁷⁰ O'Donovan, *FS*, 1.

¹⁷¹ O'Donovan, *FS*, 12.

¹⁷² O'Donovan, *FS*, 13: 'To know ourselves as agents is to know that we may win our souls or lose them; our lives shall at the last have been well lived or wasted.'

sprake van is. Bij het eerste komt zelfliefde in het kader te staan van de liefde naar God (transcendente zelfliefde). Bij het tweede echter is er sprake van een in zichzelf gekeerde liefde (immanente zelfliefde).¹⁷³

De mens wordt geroepen om zelf wijsheid te bezitten, en dat is zijn eigen wijsheid, niet die van een ander. O'Donovan verwijst in dat verband naar Jak. 1,5, waar gesproken wordt over het ontbreken van wijsheid en het vragen aan God om de mens wijsheid te schenken. O'Donovan attendeert erop dat het gebed hierin een onmisbare rol speelt: 'it is learned there *in answer to prayer*, not as a *precondition* for praying.'¹⁷⁴

5.4 Kennis en wijsheid

Waar liefde en wijsheid met elkaar verbonden zijn ontstaat er wijsheid. Daarop wijst O'Donovan reeds in zijn *RMO* en dit werkt door in zijn trilogie.¹⁷⁵ Net als Augustinus maakt O'Donovan ook onderscheid tussen kennis en wijsheid. Hij gebruikt daarvoor de Franse woorden *savoir* en *connaître*, de Franse equivalenten van wat Augustinus *scientia* en *sapientia* noemt. Wijsheid kan nooit voorbijgaan aan wat kennis laat zien, maar de toegevoegde waarde van wijsheid is dat het een holistische categorie is.¹⁷⁶ O'Donovan is niet altijd consequent in deze onderscheiding tussen kennis en wijsheid. Meestal schrijft hij over de identificatie tussen liefde en wijsheid/kennis over 'love' en 'knowledge'. Deze 'knowledge' functioneert feitelijk zoals zijn definitie van wijsheid is: de holistische manier van kennen. Geloof is belangrijk voor het juist functioneren van de liefde. Geloof en kennis zijn niet identiek aan elkaar, omdat geloof iets voorlopigs is en kennis daarentegen iets eeuwigs. Wanneer O'Donovan spreekt over geloof is dit in zijn woorden 'knowledge-minus'. Geloof is een voorstadium van kennen en wacht op de volledige kennis, die in de liefde is.¹⁷⁷

De inleiding van dit hoofdstuk is begonnen met de leus 'Mens, ken uzelf'. O'Donovan gebruikt deze leus om de laten zien dat het hier gaat om het liefhebben van het zelf in relatie met de wereld en de tijd:

God's summons that we should know ourselves calls us to live and acts as his children within a world he has created and redeemed. Knowing ourselves is a matter of hearing, and of accepting responsibility before God for what we hear. It involves belief, but not in ourselves; we must believe in one who is not ourselves, without whom we cannot be ourselves. Self knowledge accompanies obedience at every stage

¹⁷³ O'Donovan, *FS*, 14: 'Humanity may turn in either of two directions: it may remain self-enclosed within its own immanence, or it may be lifted up to share the life of God.'; cf. O'Donovan, *FS*, 20-22.

¹⁷⁴ O'Donovan, *FS*, 143.

¹⁷⁵ O'Donovan, *RMO*, 110; O'Donovan, *FS*, 100.

¹⁷⁶ O'Donovan, *FS*, 80; cf. O'Donovan, *RMO*, 189 waar hij het verschil tussen het Hebreeuwse en Griekse denken aanduidt.

¹⁷⁷ O'Donovan, *SWT*, 110.

of practical reason, beginning at the beginning with the discovery of faith that we are given to be competent agents, called by God's word to live and act within the frame of world and time.¹⁷⁸

Het kennen van het zelf heeft dus te maken met het leven in Gods wereld en te handelen als Zijn kinderen.

5.5 Dwaasheid als zonde

Bij elke van drie christelijke deugden noemt O'Donovan in zijn trilogie een specifieke zonde. De zonde die bij liefde hoort is volgens hem dwaasheid ('folly').¹⁷⁹ O'Donovan werkt uit waarom dwaasheid volgens hem een zonde is:

It is a sin that is possible only to those who were born to know and love, a failure to know what we love, and to love what we know, rightly. It is not a failure of natural capacity to know, but a failure to deploy that natural capacity well.¹⁸⁰

Het gaat er dus om dat bij dwaasheid de verbinding tussen kennis en liefde niet meer goed is. Er is sprake van een kennen zonder liefhebben en liefde zonder kennis. In zijn *RMO* stipt hij dit aan met de woorden 'reason' en 'will': 'The disjunction of hearing and doing, or of reason and will, is sin.'¹⁸¹

Het toenemen van wijsheid is volgens O'Donovan een proces van jaren, waarbij wijsheid niet meer en ook niet minder is als participeren in de wereld van God. Toename daarin vindt plaats wanneer objectiviteit en subjectiviteit van wijsheid, van ratio en gevoel, bij elkaar gehouden worden.¹⁸²

5.6 Conclusie

O'Donovan schrijft dat de identificatie van liefde en kennis, de bijdrage is van Augustinus aan het westerse verstaan van liefde. Ook in zijn eigen concept van liefde en zelfliefde komt deze identificatie terug. Zelfliefde en zelfkennis correleren bij O'Donovan in lijn met Augustinus. Opvallend is ook dat zelfliefde niet alleen een individuele categorie is, maar ook collectieve vormen kan aannemen. Bij Augustinus wordt dat duidelijk wanneer hij spreekt over de aardse stad, die gevormd is door 'zelfliefde'. Daarin is zelfliefde de liefde *van* het geheel *voor* het geheel. Een zonde tegen zelfliefde is dwaasheid,

¹⁷⁸ O'Donovan, 'Know Thyself!', 268-269.

¹⁷⁹ O'Donovan, *FS*, 18.

¹⁸⁰ O'Donovan, *FS*, 82.

¹⁸¹ O'Donovan, *RMO*, 111.

¹⁸² O'Donovan, 'Sanctification and Ethics', 160; O'Donovan, *FS*, 102: 'Objectivity and subjectivity are necessarily copresent in knowledge [...] Progress in wisdom advances in objectivity and subjectivity together.'

Wijsheid

net zoals dwaasheid tegenover wijsheid staat. Wanneer dus de eigen plaats in de wereld niet gekend wordt, is er sprake van dwaasheid en kan er niet gesproken worden over zelfliefde benadrukt O'Donovan. Goede zelfliefde leidt bij O'Donovan tot een goede ontwikkeling van kennis naar wijsheid.

6 Conclusie

6.1 Inleiding

In dit concluderende hoofdstuk wordt antwoord gegeven op de hoofdvraag van deze scriptie, waarbij het materiaal uit de vorige hoofdstukken met elkaar verbonden wordt (6.2). Daarna volgen nog enkele vragen die opkwamen bij de analyse van O'Donovan (6.3) en een aantal suggesties voor vervolgonderzoek (6.4). Met een slotakkoord wordt dit hoofdstuk afgesloten (6.5).

6.2 Beantwoording hoofdvraag

De hoofdvraag van deze scriptie luidt: *Hoe verhoudt Oliver O'Donovans concept 'zelfliefde' zich tot de Augustijnse noties van Triniteit, triade 'geloof, hoop en liefde', onderscheid tussen frui en uti en wijsheid?* In de voorgaande hoofdstukken is duidelijk geworden dat O'Donovans concept van zelfliefde nauw verbonden is met zijn beschrijving van zelfliefde bij Augustinus. Net als Augustinus verbindt O'Donovan zelfliefde nauw aan de Triniteit. Anders dan Augustinus benoemt hij de Drieenige God niet expliciet in dit verband, hoewel dit trinitarische dogma in zijn denken functioneert. De tweede Augustijnse notie van 'geloof, liefde en hoop' verbindt O'Donovan met het concept 'zelfliefde' en hij verwijst in dat verband naar Augustinus' *Enchiridion*, die gestructureerd is volgens deze trits. Inhoudelijk is de invulling van de verbinding tussen zelfliefde en deze triade voluit hoe Augustinus spreekt over geloof, hoop en liefde. Geloof en hoop zijn bij hem essentieel om liefde voorgang te laten vinden. Het onderscheid tussen *frui* en *uti* is een derde notie die O'Donovan in navolging van Augustinus gebruikt. In zijn spreken over de zonde 'hoogmoed' is dat evident. Bij deze zonde is zelfliefde niet meer gericht op God (*fruitio Dei*), maar op zichzelf. Goede zelfliefde is volgens O'Donovan gericht op God. O'Donovan gebruikt daarvoor de begrippen 'immanence' en 'transcendence', in navolging van het Augustijnse *fruitio* en *usus*. Het vierde punt van dat opvalt is dat bij O'Donovan zelfliefde en zelfkennis correleren. De hoogste vorm van liefde is wanneer het affectieve en het cognitieve aspect een eenheid vormen in het zelf. Deze eenheid kan het best onder woorden worden gebracht met de woorden 'vreugde' en 'wijsheid'.

6.3 Vragen

Na deze analyse van O'Donovans concept 'zelfliefde' blijven er nog enkele vragen liggen, die buiten het kader van dit onderzoek vallen. Aan vijf vragen in het bijzonder kan gedacht worden. De eerste vraag is die naar het verschil tussen God en mens in O'Donovans benadering. Volgens de protestantse dogmaticus Jan Muis (1952) is het gevaar van spreken over liefde als wezen van God dat daarmee niets

specifiek gezegd wordt over God, want de mens kan immers ook liefhebben.¹⁸³ O'Donovan spreekt wel over liefde als het wezen van God, maar hij verbindt dat nauw met de werkwoorden 'to be' en 'to act'. Weet hij daarmee aan het gevaar dat Muis schetst te ontkomen? De auteur denkt van wel, want in zijn analogiedenken weet O'Donovan het onderscheid tussen God en mens te behouden. Ten tweede, O'Donovan is wel verweten in het verleden dat zijn theologie teveel een gerealiseerde of zich realiserende eschatologie is. Op basis van zijn spreken over de Geest Die werkt in deze realiteit is het mogelijk dat te denken. Geldt deze kritiek ook voor bijvoorbeeld O'Donovans recente trilogie? Daarin bespreekt hij immers uitgebreid over de zonden tegen de christelijke deugden. De vraag is dus of deze kritiek nog hout snijdt.

Daarmee samenhangend een derde vraag of het spreken van O'Donovan in de categorieën *frui* en *uti* adequaat is. Is het niet een te neoplatoons spreken, zoals bijvoorbeeld Vincent Brümmer (1932) stelt? In zijn eigen model zoekt Brümmer naar een niet-hiërarchisch model, waarin elk object niet meer of minder liefgehad moet worden, maar elk op zijn eigen wijze.¹⁸⁴ Zou dit O'Donovans concept mogelijk sterker kunnen maken?

Ten vierde, de vraag is of O'Donovan adequaat spreekt over wijsheid, de hoogste vorm van kennis. In zijn eigen spreken maakt hij veel gebruik van het woord 'knowledge', terwijl daar ook het begrip 'wijsheid' past. Is dit een inconsequentie van O'Donovan of heeft hij hier een reden voor? Een eventuele reden hiervoor valt in de bestudeerde publicaties niet te ontdekken.

Tot slot rest de vraag wat het betekent dat O'Donovan het adagium *Homo, cognosce te ipsum* gebruikt, waarin imperativus opvalt. Wat betekent dat in relatie tot het Bijbelse dubbelgebod van liefde? Geeft O'Donovan hiermee een *gebod* tot zelfliefde? Of is het juist een gebod om als mens in relatie te treden met God, waarin het zelf daadwerkelijk gekend wordt, en zich zo kan liefhebben als schepsel van God en moreel goed kan leven en handelen? Dat laatste is het meest aannemelijke.

6.4 Vervolg

De thematiek van deze scriptie is dermate omvattend, dat vervolgonderzoek nodig blijft. Enkele suggesties voor vervolgonderzoek worden gegeven in deze paragraaf. Ten eerste, deze scriptie is gefocust op zelfliefde en Augustijnse noties daarvan in O'Donovans concept 'zelfliefde'. Om O'Donovan beter scherp te krijgen kan een onderzoek naar zijn liefdesbegrip in het algemeen belangrijk zijn, waarin mogelijk ook niet-Augustijnse noties een rol spelen.

Ten tweede, in deze scriptie is Augustinus beschreven aan de hand van O'Donovan, en dat betekent dat de Augustinus' benadering behoorlijk subjectief is. In deze scriptie gaat het er niet om wat Augustinus

¹⁸³ Muis, *Onze Vader*, 216-217.

¹⁸⁴ Cf. Brümmer, *The Model of Love*, 206-214.

denkt, maar wat O'Donovan bij Augustinus weghaalt aan gedachten. Een breder onderzoek naar Augustinus kan een kritischer verhouding tot O'Donovans interpretatie van Augustinus betekenen.

Voor de bijbelse theologie liggen naar aanleiding van deze scriptie ook nog de nodige vragen. Wat is de betekenis van אָמַרְתָּ ('als uzelf'; Lev. 19,18) en ὡς σεαυτόν ('als uzelf'; Mat. 22,39; Marc. 12,30) in het liefdesgebod, in zowel Oud als Nieuw Testament? Betekent het inderdaad dat er hier geen sprake van een gebod om zelfliefde, zoals sommigen stellen? Een andere vraag is naar het karakter van de zelfopoffering in Bijbel? Is dat de kern van menselijke liefde? Een bijbels-theologische evaluatie naar deze vragen, valt buiten dit onderzoek, maar kan deze scriptie wel aan relevantie doen winnen. Op het grensgebied tussen de christelijke ethiek en de praktische theologie liggen ook nog een aantal vragen, die onbeantwoord zijn. Wat betekent deze scriptie bijvoorbeeld voor mensen die zichzelf haten en niet kunnen liefhebben, omdat zij de gebrokenheid van deze wereld in hun eigen leven waarnemen, waardoor zelfliefde veranderd is in een vorm van zelfhaat. Hierbij kan gedacht worden aan bijvoorbeeld mensen die te maken hebben met genderdysforie. Wat betekent deze scriptie voor hen?

6.5 Slotakkoord

In de inleiding van deze scriptie is de clip 'Love Myself' van Steinfeld aangehaald, als voorbeeld van een culturele uiting over zelfliefde. In deze uiting valt het immanente karakter van de zelfliefde op wanneer Steinfeld zingt:

Gonna love myself, no I don't need anybody else
[...]
I love me.

In het licht van O'Donovans concept 'zelfliefde' klopt het 'gonna' zeker. Het zelf is onderweg om zichzelf lief te hebben en daarin zijn geloof in en hoop op God belangrijk. Daarmee wordt zelfliefde bij O'Donovan ook een eschatologische categorie. Echter, de rest van het bovenstaande past niet in O'Donovans concept. Het 'no I don't need anybody else' is juist waar O'Donovan zich tegen afzet, want God de Drie-enige is juist nodig voor liefde tot het zelf en ook de gemeenschap van anderen. Deze clip zou O'Donovan kwalificeren als zonde tegen de liefde, namelijk als dwaasheid, en mogelijk ook als de zonde 'hoogmoed'. Getransformeerd zou deze song bij O'Donovan er als volgt uit kunnen zien:

Gonna love myself, yeah I do need someone else
[...]
God loves me.

Conclusie

Met dat laatste valt en staat O'Donovans theologische denken en dat vormt dan ook de enige grond waardoor het zelf zichzelf kan liefhebben.

Samenvatting

Deze scriptie gaat over het concept ‘zelfliefde’ bij Oliver O’Donovan. In O’Donovans denken hierover blijkt Augustinus een grote rol te spelen, daarom vormen de Augustijnse noties de spits van dit onderzoek in het concept ‘zelfliefde’ bij Augustinus. Het inleidende hoofdstuk beschrijft een korte analyse van zelfliefde in de huidige cultuur en in het theologisch landschap. Daaruit blijkt dat dit een belangrijke rol speelt in de cultuur van vandaag. Theologen waarderen zelfliefde verschillend: van positief tot negatief. O’Donovan heeft zich intensief beziggehouden met het concept ‘zelfliefde’ bij Augustinus, en geeft in zijn eigen denken ook ethische lijnen om hierover door te denken. Als gesprekspartner in deze scriptie is O’Donovan dus bij uitstek geschikt. De vier hoofdstukken die een analyse geven van verscheidene noties van zelfliefde in het denken van O’Donovan zijn als volgt opgebouwd. Eerst volgt een inleiding, daarna een korte analyse van de Augustijnse noties door de bril van O’Donovan, daarna een analyse van O’Donovans eigen visie en tot slot een conclusie.

De eerste schakel is de relatie tussen de Triniteit en menselijke zelfliefde. Net als Augustinus ziet O’Donovan de Triniteit als model voor menselijke zelfliefde en hij baseert dat op 1 Joh. 4,8.16, waarin staat: God is liefde. In het spreken over God als de Drie-enige God past het spreken over God als ‘God is liefde’ het beste. Met andere woorden: doordat de mens naar het beeld van God geschapen is, is er sprake van zelfliefde. Deze zelfliefde moet wel getoetst worden aan dit beeld. En dat gebeurt door Christus, het beeld van God bij uitstek.

Een tweede schakel is de verbinding tussen zelfliefde enerzijds en geloof en hoop anderzijds. Deze verbinding is voluit Augustijns. Augustinus structureert immers het morele leven volgens de trits ‘geloof, liefde en hoop’. O’Donovan legt de relatie tussen de triade en zelfliefde in zijn eigen ethiek. Daarmee bedoelt hij het volgende: het zelf heeft zichzelf in deze wereld lief in deze tijd. De idee ‘zelf’ verwijst naar het geloof, waardoor het zelf rechtvaardig is voor God. Het concept ‘wereld’ gaat over liefde en het begrip ‘tijd’ is hoop. Zelfliefde kan ook alleen maar plaatsvinden wanneer er rekenschap van geloof en hoop wordt gegeven. Zonder geloven in God is zelfliefde onmogelijk, want geloof is een ‘voorstadium’ van zelfliefde. Zonder hopen op God kan het zelf geen manier vinden om zich te verhouden tot het zelf in de tijd. Essentieel voor de doorgang van zelfliefde zijn dus de deugden geloof en hoop. En dat is voluit Augustijns.

Een derde schakel in het denken van O’Donovan is de idee van een orde van liefde (*ordo amoris*). Door zelfliefde net als Augustinus in dit kader te plaatsen, geeft O’Donovan aan dat zelfliefde niet de hoogste vorm van liefde is. Dat is voor hem de liefde tot God en daarvoor gebruikt hij het begrip *frui* (‘genieten’). De liefde tot het zelf is een vorm van *uti* (‘gebruiken’) ten dienste van God. Dit betekent

Samenvatting

echter geen geringschatting van zelfliefde, maar het geeft het kader aan waar het in staat. Het zelf mag zichzelf liefhebben, maar wel altijd in relatie tot God.

De laatste schakel is de correlatie tussen zelfliefde en zelfkennis. Volgens O'Donovan is deze correlatie Augustinus' bijdrage aan de westerse theologie als het gaat om liefde. Hijzelf sluit zich daarbij aan: zelfkennis is essentieel voor zelfliefde en ook andersom. De hoogste vorm daarvan noemt O'Donovan 'wijsheid'. Wijsheid betekent een door het geloof gevormde kennis. Door de wijsheid kan het zelf zijn plek in deze wereld innemen en zichzelf ook daadwerkelijk liefhebben. Daarom luidt O'Donovan adagium ook: *Homo, cognosce te ipsum*, oftewel: Mens, ken uzelf!

Afkortingen

Voor het afkorten van Bijbelboeken is de standaard van de Nieuwe Bijbelvertaling (2014) gevolgd. De overige afkortingen zijn:

AAO: Aurelii Augustini Opera.

CCSL: Corpus Christianorum Series Latina.

ER: O'Donovan, *Entering into Rest*.

FS: O'Donovan, *Finding and Seeking*.

MPL: J.-P. Migne, *Patrologia Latina* (Parijs: Garnier, 1844-1855).

PSL: O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*.

RMO: O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*.

SWT: O'Donovan, *Self, World, and Time*.

Bibliografie

- Anderson, Ray S., *On Being Human. Essays in Theological Anthropology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
- Augustinus van Hippo, *Handboekje over geloof, hoop en liefde*, ingeleid en vertaald door T.J. van Bavel (Leuven: Peeters, 2008).
- Augustinus, Aurelius, *De stad van God*, vertaling Gerard Wijdeveld (Baarn: Ambo, 1984).
- Augustinus, *De civitate Dei (libri XI-XXII)*, CCSL 48. AAO 14.2 (Turnhout: Brepols, 1955).
- Augustinus, *De Trinitate libri XV (libri I-XII)*, eds. W.J. Mountain & Fr. Glorie, CCSL 50. AAO 16.1 (Turnhout: Brepols, 1968).
- Augustinus, *Enchiridion ad Laurentinum de fide, spe et charitate*, ed. E. Evans, CCSL 46. AAO 13.2 (Turnhout: Brepols, 1969), 21-114.
- Augustinus, *Epistulae CI-CXXXIX*, ed. K.D. Daur, CCSL 31B. AAO 3.3 (Turnhout: Brepols, 2009).
- Augustinus, *Sermo 128*, MPL 38, 713-720.
- Augustinus, *Sermo 216*, MPL 38, 1076-1082.
- Augustinus, *Sermo 348*, MPL 39, 1526-1529.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband* (Zürich: EVZ, 1945).
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik. Registerband* (Zürich: EVZ, 1970).
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik. Vierter Band. Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil* (Zürich: EVZ, 1960).
- Benedictus XVI, *Deus caritas est* (Rome: Libreria Editrice Vaticana, 2005).
- Boersma, Gerald P., *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pro-Nicene Theology* (Oxford: UP, 2016).
- Bonhoeffer, Dietrich, *Nachfolge* (München: Kaiser, 1971).
- Bonhoeffer, Dietrich, 'Wer bin ich?', in: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. Eberhard Bethge (München: Kaiser, 1970), 381-382.
- Brink, G. van den & C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012).
- Brink, Gijsbert van den, "Een mooie wereld, een edel mens, een schone ziel kunnen wij in de preek niet gebruiken." Thysius and Noordmans over het *imago Dei*', in: Arnold Huijgen e.a. (ed.), *Schuld en vrijheid. Opstellen aangeboden aan prof.dr. G.C. den Hertog* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2017).
- Brümmer, Vincent, *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology* (Cambridge: UP, 1993).
- Burger, Hans, *Being in Christ. A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective* (Eugen: Wipf & Stock, 2008).

Bibliografie

- Carroll R, M. Daniel, 'The Power of the Future in the Present. Eschatology and Ethics in O'Donovan and Beyond', in: Craig Bartholomew, Jonathan Chaplin e.a. (eds.), *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically. A Dialogue with Oliver O'Donovan* (Carlisle: Paternoster, 2002), 116-143.
- Gregory, Eric, *Politics & the Order of Love. An Augustinian Ethics of Democratic Citizenship* (Chicago: UP, 2008).
- Gregory, 'The Boldness of Analogy. Civic Virtues and Augustinian Eudaimonism', in: Robert Song & Brent Waters (eds.), *The Authority of the Gospel. Explorations in Moral and Political Theology in Honor of Oliver O'Donovan* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 72-85.
- Hertog, G.C. den, 'Met "lust en liefde" het goede doen? Over de relatie van levensvreugde en ethiekbeoefening, in gesprek met Oliver O'Donovan en Stanley Hauerwas', in: A. Baars & G.C. den Hertog (eds.), *Verheugd in God. Theologische opstellen over Bijbel en vreugde, vroeger en nu, Apeldoornse studies 61* (Apeldoorn: Theologische Universiteit, 2013), 49-67. Jacobsen, Ingrid & Hartmut Waechter, 'Liebe', in: Jacobsen, Ingrid & Hartmut Waechter, *Registerband* (Gütersloh: Mohn, 1987²), 107-109.
- Kant, Immanuël, 'Kritik der praktischen Vernunft', in: Immanuël Kant, *Werke in zwölf Banden. Band 7* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 106-308.
- Kayama, Shinji, 'Augustine and Preaching. A Christian Moral Pedagogy', in: Robert Song & Brent Waters (eds.), *The Authority of the Gospel. Explorations in Moral and Political Theology in Honor of Oliver O'Donovan* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 86-103.
- Kruijf, G.G. de, *Gebruiken en genieten. Een bruikbare onderscheiding in de christelijke ethiek* (Leiden: Rijksuniversiteit, 1994).
- Kruijf, G.G. de, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie* (Baarn: Ten Have, 1994).
- Kruijf, Gerrit de, *Ethiek onderweg. Acht adviezen* (Zoetermeer: Meinema, 2008).
- Lewis, C.S., *De vier liefdes* (Franeker: Van Wijnen, 1992).
- Luther, Martin, 'Tractatus de Libertate Christiana', in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 7. Band* (Weimar: Böhlhaus, 1897), 49-73.
- Marion, Jean-Luc, *The Erotic Phenomenon. Six Meditations* (Chicago: UP, 2007).
- Muis, Jan, *Onze Vader. Christelijk spreken over God* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016).
- Nietzsche, Friedrich, 'Der Antichrist', in: Friedrich Nietzsche, *Werke in zwei Bänden. Band 2* (München: Hanser), 483-545.
- Nietzsche, Friedrich, 'Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft', in: Friedrich Nietzsche, *Werke in zwei Bänden. Band 2* (München: Carl Hanser Verlag, n.d.), 7-173.
- Nygren, Anders, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christliche Liebe* (Gütersloh: Bertelsmann,

Bibliografie

- n.d.).
- O'Donovan, Oliver, *A Conversation Waiting to Begin. The Gay Controversy and the Anglican Communion* (Londen: SCM, 2009).
- O'Donovan, Oliver, *Common Objects of Love* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).
- O'Donovan, Oliver, 'Deliberation, Reflection and Responsibility', in: Peter M. Candler Jr. & Conor Cunningham (eds.), *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, The Veritas Series (London: SCM, 2010), 29-46.
- O'Donovan, Oliver, *Entering into Rest*, Ethics as Theology. Volume 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 2017).
- O'Donovan, Oliver, *Finding and Seeking*, Ethics as Theology. Volume 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).
- O'Donovan, Oliver, 'Homosexuality in the Church. Can there be a Fruitful Theological Debate?', in: Eugene F. Rogers, Jr. (ed.), *Theology and Sexuality. Classic and Contemporary Readings* (Oxford: Blackwell, 2002), 373-386 [ook verschenen als: Oliver O'Donovan, 'Homosexuality in the Church. Can there be a fruitful theological debate?', in: Timothy Bradshaw (ed.), *The Way Forward? Christian Voices on Homosexuality and the Church* (London: Hodder & Stoughton, 1997), 20-36].
- O'Donovan, Oliver, 'How Can Theology Be Moral', in: *Journal of Religious Ethics* 17/2 (1989), 81-94.
- O'Donovan, Oliver, 'Know Thyself! The Return of Self-Love', in: Robert Song & Brent Waters (eds.), *The Authority of the Gospel. Explorations in Moral and Political Theology in Honor of Oliver O'Donovan* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 268-284.
- O'Donovan, Oliver, 'Pride's Progress', *Studies in Christian Ethics* 28/1 (2015), 59-69.
- O'Donovan, Oliver, *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics. Second Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994²).
- O'Donovan, Oliver, 'Sanctification and Ethics', in: Kelly M. Kapic (ed.), *Sanctification. Explorations in Theology and Practice* (Downers Grove: IVP, 2014), 150-166.
- O'Donovan, Oliver, *Self, World, and Time*, Ethics as Theology. Volume 1: An Induction (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).
- O'Donovan, Oliver, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: UP, 1996).
- O'Donovan, Oliver, 'The Loss of a Sense of Place', in: Oliver O'Donovan & Joan Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 296-320.
- O'Donovan, Oliver, 'The Political Thought of City of God 19', in: Oliver O'Donovan & Joan Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 48-72.

Bibliografie

- O'Donovan, Oliver, *The Problem of Self-Love in St. Augustine* (New Haven: Yale, 1980).
- O'Donovan, Oliver, 'The Trinity and the Moral life', in: George Westhaver (ed.), *A Transforming Vision. Knowing and Loving the Triune God* (London: SCM, 2018), 218-227).
- O'Donovan, Oliver, *The Word in Small Boats. Sermon from Oxford* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).
- O'Donovan, Oliver, 'What Kind of Community is the Church? Hooker Lectures 2005', *Ecclesiology* 3/2 (2007), 171-193.
- O'Donovan, Oliver, 'Usus and fruitio in Augustine, *De Doctrina christiana I*', *The Journal of Theological Studies* 33 (1982), 361-397.
- Outka, Gene, *Agape. An Ethical Analysis* (London: Yale UP, 1972).
- Paul, Herman & Bart Wallet, 'Een remedie tegen geheugenverlies. Oliver O'Donovan over politieke theologie en de gemeenschap der heiligen. M.m.v. Esther Jonker', in: Herman Paul & Bart Wallet, *Oefenplaatsen. Tegendraadse theologen over kerk en ethiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 73-91.
- Porter, Jean, 'Tugend', in: Gerhard Müller, *Theologische Realenzyklopädie. Band XXXIV. Trappisten/Trappistinnen - Vernunft II* (Berlin: De Gruyter, 2002), 184-197.
- Quinn, Philip L., 'Kierkegaard's Christian ethics' in: Alastair Hannay & Gordon D. Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Cambridge: UP, 1998), 349-375.
- Singer, Irving, *The Nature of Love. 1. Plato to Luther* (Chicago: UP, 1984²).
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: UP, 1989).
- Teubner, Jonathan D., "'The Trajectory of Faith, Love, and Hope". Response to Chapter 6', *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 33/1 (2015), 98-103.
- Tracy, David, *On Naming the Present. God, Hermeneutics and Church* (London: SCM, 1994). Tyndale, William, *Exposition and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture, together with the Practice of Prelates* (Cambridge: UP, 1847).
- Wannenwetsch, Bernd, 'Het verlangen naar verlangen. Gebod en afgoderij in laatkapitalistische samenlevingen', in: Bernd Wannenwetsch, *Verlangen. Een theologische peiling*, vertaald door Bart van Egmond (Zoetermeer: Boekencentrum, 2014), 25-47.
- Wannenwetsch, Bernd, 'The Desire of Desire. Commandment and Idolatry in Late Capitalist Societies', in: Stephen C. Barton (ed.), *Idolatry. False Worship the Bible, Early Judaism and Christianity* (London: T&T Clark, 2007), 315-330.
- Wannenwetsch, Bernd, 'A Love Formed by Faith. Relating Theological Virtues in Augustine and Luther', in: Robert Song & Brent Waters (eds.), *The Authority of the Gospel. Explorations in Moral and Political Theology in Honor of Oliver O'Donovan* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 1-31.
- Weaver, Darlene Fozard, *Self Love and Christian Ethics* (Cambridge: UP, 2002).