



*Gula*  
(gulzigheid)

# Gulzigheid

*Eerst het vreten, en dan de moraal*

CHRISTOPH HÜBENTHAL

Het bekende sprookje van luilekkerland heeft zijn oorsprong in een Middelhoogduits gedicht uit de veertiende eeuw. Het gedicht draagt de titel “Sô is diz von lügenen”. Een half millennium later maakten de gebroeders Grimm er een moderne prozatekst van en namen ze de vertelling op in hun sprookjesverzameling *Kinder- und Hausmärchen* (Grimm 2002, 350-351). Terwijl hun versie – trouw aan de oorspronkelijke titel – slechts een aaneenrijging van humoristische leugenverhalen biedt en de fantasie van de lezers wil stimuleren, beoogt een latere bewerking door Ludwig Bechstein (1971, 226-230) een pedagogisch doel. Ook in Bechsteins versie wordt een leugenverhaal verteld. Er vliegen bijvoorbeeld gebraden vogels door de lucht – ganzen, kalkoenen, duiven, gecasteerde hanen, leeuweriken en kramsvogels – die direct in de mond belanden als het te veel moeite kost om ze met de hand te grijpen. Maar omdat niemand weet waar luilekkerland zich bevindt, zal de fantasie van gemakkelijk smullen altijd een droom blijven, zo beweert Bechstein op het einde. De moraal van het verhaal is dan ook dat wij ons in ons lot moeten schikken en in het zweet des aanschijs ons brood zullen moeten blijven verdienen.

Sinds Bechsteins bewerking van het sprookje zijn we anderhalve eeuw verder. Weliswaar weten we nog steeds niet waar luilekkerland ligt, maar de droefheid daarover is behoorlijk afgenomen. Althans in dit deel van de wereld hoeven weinigen zich nog zorgen te maken over dagelijks brood. Wie in plaats van brood liever geniet van Japanse Wagyu steak met witte truffels en een fles Château Haut-Bailly uit 2009, kan op zijn of haar wenken worden bediend – vooropgesteld dat men het kan betalen. Maar ook wie minder fortuinlijk is hoeft niet van delicatessen verstoken te blijven: relatief goedkope lekkernijen zijn overal en in voldoende hoeveelheden verkrijgbaar.

De droom van luilekkerland – het *moeiteloze* genieten – is in onze streken inmiddels heel wat dichterbij gekomen. Hetzelfde geldt helaas ook voor het *mateloze* genieten. Op het eerste gezicht lijkt dit weinig verrassend, want als men bijna alles relatief gemakkelijk en in overvloed kan krijgen, waarom zou men zich dan nog beperkingen opleggen? Opvallend is echter dat het sprookje geen verband legt tussen moeiteloosheid en mateloosheid. Het moeiteeloze wordt wel kleurrijk beschreven, maar op geen enkel moment horen we dat dit in onmatigheid zou uitmonden. Bij nader toezien is het niet vanzelfsprekend dat we steeds meer consumeren, alleen maar omdat er meer voorhanden is. Er is immers ook genoeg lucht om ons heen, maar daardoor komen we toch niet op het idee om meer te ademen dan noodzakelijk. De vraag is dus waarom de geleidelijke overvloed aan consumptiegoederen tot mateloos en onverzadigbaar consumptiegedrag heeft geleid. Sociale wetenschappers weten hierop finzinnig te antwoorden. De socioloog Hartmut Rosa heeft bijvoorbeeld de these opgesteld dat de moderne samenleving zich slechts door een toenemende versnelling kan stabiliseren. In het kapitalistische systeem, zo beweert hij, verlangt de logica van het kapitaalgebruik dat in dezelfde tijd steeds meer wordt geproduceerd en geconsumeerd. Om die reden “gaat een verhoogde productiesnelheid noodzakelijk hand in hand met een stijging van de distributie- en consumptiesnelheid” (Rosa 2005, 128). In een maatschappij als de onze wordt met andere woorden hetzelfde steeds sneller geproduceerd, waaruit volgt dat in dezelfde tijd steeds meer moet worden geconsumeerd.

Zijn we dus omwille van de stabiliteit van onze samenleving tot mateloosheid gedoemd? Rosa stelt zichzelf in de traditie van ‘de Kritische Theorie’ die deze vraag meestal bevestigend beantwoordt. Hijzelf is weliswaar minder eenduidig en denkt zelfs met zijn concept van de ‘resonantie’ een alternatief voor de versnelling aan te kunnen bieden. Kort gezegd betekent resonantie dat iets – bijvoorbeeld een ander mens, een landschap, een kunstwerk, stilte of God – ons onverwacht zo kan aanspreken dat we erop reageren met een transformatie van het zelf. Resonantie, zo meent Rosa (2016), kan onze drang naar versnelling een halt toeroepen. Maar uiteindelijk is ook hij niet in staat om aan te geven hoe we van een mateloze tot een resonerende samenleving kunnen komen. Sterker nog, inmiddels legt Rosa (2018) steeds meer de nadruk op de onbeschikbaarheid (*Unverfügbarkeit*) van resonantie. Daarmee tonen versnelling en onmatigheid zich inderdaad als onontkoombaar noodlot, zodat we nog slechts kunnen hopen dat iets – onvoorzien en zonder ons toedoen – met ons wil resoneren. Hoe nadrukkelijker het cultuurkritische verhaal van de alomtegenwoordige versnelling wordt verteld, des te helderder de onbeschikbare resonantie kan schitteren.

Voor theologen klinkt de denkfiguur van een aards tranendal (van de versnelling) waarin de genade (van de resonantie) plots en onverwacht kan inbreken erg aantrekkelijk. Rosa (2016, 435-453) spreekt ook zelf van een ‘verticale resonantie-as’ die zich voor een theologische interpretatie leent. Maar vanuit theologisch perspectief schiet zijn analyse van de mateloosheid toch tekort. Hoe onmisbaar een sociologische cultuurkritiek voor de theologie ook mag zijn, de toenemende onmatigheid uitsluitend aan de intrinsieke dynamiek van de moderne samenleving toeschrijven gaat voorbij aan een individueel aspect. Naast systemische oorzaken moeten we namelijk rekening houden met factoren die in de persoon zelf liggen. Er gaat niet alleen iets mis met de samenleving, maar ook met de individuen die de samenleving vormen. Theologisch zou men zelfs kunnen zeggen dat de persoonlijke zonde altijd aan de structurele zonde voorafgaat. Het individuele euvel dienen we met andere woorden eerst te begrijpen voordat we ons met de algemene ellende kunnen bezig houden. In wat volgt zal de mateloosheid daarom als een persoonlijke zonde worden gepresenteerd. Daarbij moeten we

ons wel realiseren dat mateloosheid zeer uiteenlopende verschijningsvormen kent. Om de vraag overzichtelijk te houden, beperken we ons tot het thema dat in het sprookje van luilekkerland ligt besloten, namelijk eten en drinken. In hoeverre, zo luidt dan de vraag, is het mateloze genot van voedsel een zonde? In wat volgt gaat het dus om niets anders dan de zonde van de gulzigheid.

### Gulzigheid: een klassiek verhaal

In zijn encycliciek *Aeterni Patris* uit 1879 (n. 31) spoorde paus Leo XIII de theologen “allerdringendst aan, om tot schutse en eer van het katholieke geloof, tot heil van de maatschappij en tot opbloei aller wetenschappen, de gulden wijsheid van de Heilige Thomas te herstellen en zo wijd mogelijk te verbreiden”. Tot aan het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) gold Thomas van Aquino (1225-1274) inderdaad als dé leermeester van de katholieke godgeleerdheid; en zelfs in de periode daarna voelden en voelen talloze theologen zich aan Thomas schatplichtig. De aanhoudende fascinatie voor Thomas is natuurlijk niet alleen aan het gezag van een paus uit de negentiende eeuw te danken, maar heeft vooral te maken met de diepte en de systematiek van zijn denken. Als theologen op zoek gaan naar een klassieke uiteenzetting over een bepaald onderwerp, dan doen zij er altijd goed aan om bij Thomas het oor te luisteren te leggen.

Dit geldt zeker ook voor het thema van de gulzigheid. In zijn *Summa theologiae* heeft Thomas niet alleen de leer van de voorafgaande generaties op een rijtje gezet, maar deze ook zo helder gestructureerd dat de volgende generaties er weinig aan hadden toe te voegen.<sup>1</sup> De betreffende *quaestio* (*Summa theologiae* II-II q. 148) begint Thomas met de vraag of gulzigheid überhaupt een zonde is. Op het eerste gezicht schijnt dit niet het geval te zijn. Het gaat immers om eten en drinken

---

1 Opvallend is echter dat in de negentiende eeuw de behandeling van de gulzigheid (*gula*) door het thema drankzucht (*ebrietas*) werd aangevuld. In Lehmkuhls leerboek (1890, 435-439) wordt de drankzucht bijvoorbeeld als een veel grotere zonde beschouwd dan de meer algemene gulzigheid.

en deze zijn nu eenmaal nodig om te kunnen overleven. Bovendien lijkt het alsof de drijfveer voor gulzigheid niet de wil is om te zondigen, maar alleen de wens om een lichamelijke behoefte te bevredigen. Desondanks komt Thomas tot de conclusie dat gulzigheid wel degelijk een zonde is. Een deugd, zo redeneert hij, is een ordening van de rede (*ordo rationis*). Gulzigheid toont zich echter als een ongeordend verlangen (*appetitus inordinatus*) zodat ze de ordening van de rede tegensprekt en daarom als ondeugd of zonde moet worden beschouwd.

In het tweede artikel van de *quaestio* laat Thomas vervolgens zien wat hij met 'ongeordend' bedoelt. Enerzijds kan ongeordendheid betekenen dat een verlangen niet evenredig of proportioneel (*commensuratum ut proportionatum*) is aan het ultieme doel van het menselijke bestaan, namelijk de zaligmakende aanschouwing van God (*visio Dei beatifica*) (*Summa theologiae* I-II q. 3 a. 8). Anderzijds kan een verlangen ongeordend zijn als zich daarin een afkeer (*aversio*) van God toont. We zullen straks zien dat Thomas van mening is dat de menselijke wil altijd door God als het hoogste goed wordt aangetrokken. Afkeer van God behelst daarom niet dat God door een heel ander doel wordt vervangen, maar veeleer dat God niet op de juiste manier wordt begrepen. Bij de afkeer van God wordt dus iets voor goddelijk gehouden wat het eigenlijk niet is. Bijgevolg bestaat de eerste vorm van ongeordendheid uit een disproportionele inzet van middelen om het juiste doel te bereiken, terwijl de tweede vorm bestaat uit een verkeerde aanname over het doel zelf. Thomas is nu van mening dat gulzigheid beide vormen kan aannemen. In het eerste geval eet en drinkt de mens ongeordend, maar doet hij dit uit zelfbehoud dat op zijn beurt nodig is om naar het ultieme doel te kunnen blijven streven. Aangezien het hier om een disproportionele inzet van middelen voor het juiste doel gaat, is gulzigheid slechts een pekelszonde (*peccatum veniale*). In het tweede geval bestaat de ongeordendheid uit een afkeer van God en acht de mens het genot van spijzen als het hoogste goddelijke goed. Een dusdanige misvatting van het godsbegrip weegt volgens Thomas zo zwaar dat sprake is van een doodzonde (*peccatum mortale*).

Hierop aansluitend vraagt Thomas zich af of gulzigheid als doodzonde de zwaarste van alle doodzonden is. Het gaat immers om een

vergissing met betrekking tot God zelf. Om de zwaarte van een (dood-) zonde te bepalen moeten we volgens Thomas naar de zwaarte van de straf kijken die erop staat. Als we dit doen, lijkt gulzigheid op het eerste gezicht de ergste van alle doodzonden te zijn, want de zonde van Adam (het genot van de verboden vrucht) zou men als een soort gulzigheid kunnen beschouwen en die heeft kennelijk de zwaarste straf gekregen (de verdrijving uit het paradijs en de dood). Maar Thomas is toch van mening dat deze redenering te kort schiet. Op de keper beschouwd was de zonde van Adam namelijk niet gulzigheid (van de andere bomen in de tuin mocht hij immers zo veel eten als hij maar wilde), maar hoogmoed (*superbia*). Ook hoogmoed is volgens Thomas een afkeer van God. Maar die weegt zwaarder dan iedere andere vorm van afkeer, omdat men hier niet een willekeurig goed voor God houdt, maar het eigen zelf vergodelijkt. Men wil zich helemaal niet meer aan Gods regels onderwerpen, maar slechts de eigen regels volgen (*Summa theologiae* II-II q. 162 a. 6). Als hoogmoed de ergste afkeer van God is, dan kan gulzigheid – hoe ernstig zij ook is – niet als zwaarste zonde gelden.

Gulzigheid is dus een handeling die voortkomt uit een ongeordend verlangen in tegenspraak met de rede. Het kan gaan om een disproporzionele inzet van middelen (pekelzonde) of om een afdwaling van het ultieme doel (doodzonde). Maar daarmee heeft Thomas nog niet alles gezegd over gulzigheid. Hoe uit de ongeordendheid van het verlangen zich concreet in gulzigheid? In zijn antwoord hierop doet Thomas een beroep op paus Gregorius I (540–604) die in zijn *Moralia in Iob* (pars 2 lib. XXX cap. 18) beweert dat de gulzigheid ons op vijf manieren kan verleiden. Thomas systematiseert de vijf modi van gulzigheid van Gregorius door een onderscheid te maken tussen waarvan wordt genoten (materiële aspecten) en hoe wordt genoten (formeel aspecten). In materieel opzicht is sprake van gulzigheid als een spijs te kostbaar (*pretiosus*), te luxueus klaargemaakt (*nimis accurate preparatus*) of in kwantitatief opzicht overdadig (*nimis*) is. In formeel opzicht hebben we te maken met gulzigheid als het voedsel vóór de juiste tijd wordt genuttigd (*prevenit tempus debitum comedendi*) of te gretig (*ardenter*) wordt verslonden. In tegenstelling tot de algemene opvatting heeft gulzigheid dus niet alleen betrekking op de hoeveelheid voedsel, maar ook op de kosten en de

aard van de bereiding, alsook het moment en de aard van de nuttiging (*Summa theologiae* II-II q. 148 a. 4).

Bovendien, zo vervolgt Thomas, is de gulzigheid een hoofzonde of een kapitale ondeugd (*vitium capitale*) omdat er een aantal andere zonden uit kunnen voortkomen. Thomas noemt vijf dochters van de gulzigheid: ongepaste blijheid (*inepta laetitia*), grappenmakerij (*scurrilas*), babbelsucht (*multiloquium*), verslapping van de geest (*hebetudo mentis*) en onzuiverheid (*immunditia*). Op de laatste ondeugd na hebben deze dochters van de gulzigheid hun oorsprong in een misvatting over de nastrevenswaardige doelen in het leven. Wat de mens binnen deze zonden denkt, zegt en doet berust telkens op een verkeerde interpretatie van de voorlopige doelen in het licht van het ultieme doel. Slechts de onzuiverheid komt niet voort uit een intellectuele verwarring, maar simpelweg uit het feit dat degene die te veel eet en drinkt ook te veel uitwerpselen produceert (*Summa theologiae* II-II q. 148 a. 6).

### Wat maakt nu de zondigheid van de zonde uit?

Met deze overwegingen meent Thomas het thema afdoende te hebben behandeld. Hij heeft laten zien waarom gulzigheid een zonde is en wanneer zij zich als pekelzonde of als doodzonde voordoet. Hij heeft de zwaarte van de zonde mede bepaald door de straf die er op staat, en de verschijningsvormen en de dochterzonden van de gulzigheid onderscheiden. En toch resteert er nog een cruciale vraag. Tot nu toe is namelijk niet duidelijk geworden waarom het ongeordend verlangen als zonde wordt begrepen. Wat precies maakt de zondigheid van de zonde uit? Of algemener geformuleerd: wat is volgens Thomas eigenlijk problematisch aan de zonde?

Een eerste stap ter beantwoording van deze vraag wijst op de vrijheid van de wil (*liberum arbitrium*). Zonder wilsvrijheid zouden volgens Thomas raadgevingen, vermaningen, voorschriften, verboden, beloningen en straffen volkomen zinloos zijn (*Summa theologiae* I q. 83 a. 1). Oproepen om niet te zondigen of sancties voor begane zonden zouden geen effect hebben als de wil niet vrij zou zijn. Dit inzicht was ook ten tijde van Thomas niet nieuw, en ook vandaag kan wellicht iedereen er



mee instemmen. Des te verbazender is het dat Thomas de vrijheid van de wil tegelijkertijd lijkt te ontkennen. Zoals gezegd neemt hij aan dat de mens altijd door God wordt aangetrokken. Omdat God het hoogste goed en het ultieme doel van alle menselijke strevingen is, is een vrij wilsbesluit tegen God simpelweg onmogelijk (*Summa theologiae* I-II q. 8 a. 1 en I q. 12 a. 1). Maar als de wil altijd op één doel is gericht en hierover geen keuze mogelijk is, dan kan van wilsvrijheid toch geen sprake zijn? Raakt Thomas dus in een tegenspraak verstrikt, omdat hij zowel de vrijheid als de onvrijheid van de wil lijkt aan te nemen?

Toch niet. Maar om te begrijpen dat Thomas zich geenszins aan een contradictie schuldig maakt, moeten we ons realiseren dat de vrije wil volgens Thomas uit twee componenten bestaat: het streefvermogen (*appetitus*)<sup>2</sup> en de rede (*ratio*) (*Summa theologiae* I-II q. 1 a. 1). Het streefvermogen kunnen we voorstellen als een blinde drang die op het goede uit is, maar geen enkel besef heeft waarin dit goede concreet bestaat. De rede dient daarom kennis over het goede te verschaffen zodat het streefvermogen weet op welke doelen het zich moet richten. In de woorden van Thoms: “de rede beweegt het streefvermogen door het nastrevenswaardige objecten voor te leggen” (*Summa theologiae* I-II q. 9 a. 1). Los van de rede is het streefvermogen onvrij, want het hoogste goed – ook al is het onbegrepen – oefent doorgaans een onweerstaanbare aantrekkingskracht op het streefvermogen uit. Als Thomas dus beweert dat de wil noodzakelijk aan het goede hecht, dan bevestigt hij de *onvrijheid van de wil*, maar heeft daarbij slechts het strevende gedeelte voor ogen. Daaruit volgt dat de *vrijheid van de vrije wil* in de redelijke component moet zitten. En dat is inderdaad hoe Thomas het ziet. Volgens hem liggen concrete handelingsdoelen niet van tevoren vast, maar de rede bepaalt op elk moment wat in een specifieke situatie goed is om te doen. De rede is daarin vrij. Zij beoordeelt zelfstandig welke handelingsopties goed zijn en kiest uit deze mogelijkheden één die zij aan het streefvermogen ter

---

2 Thomas onderscheidt verder twee vormen van het streefvermogen, namelijk het begerende streefvermogen (*appetitus concupiscibilis*) en het toornige streefvermogen (*appetitus irascibilis*). Dit onderscheid is in het kader van deze bijdrage echter niet van belang.

realisatie voorlegt. De rede maakt met andere woorden een vrije keuze onder het opzicht van het goede. Voorlopig kunnen we dus vaststellen dat Thomas zichzelf niet tegenspreekt als hij enerzijds benadrukt dat de wil altijd door het hoogste goed wordt aangetrokken en anderzijds beweert dat de wil vrij is. Aangetrokken wordt namelijk slechts één gedeelte van de wil: het streefvermogen (*appetitus*). En vrij is het andere gedeelte van de wil: de rede (*ratio*).

Wat zegt dit nu over de zondigheid van de zonde? Zoals gezegd is de zonde een ongeordend verlangen. De grond van de ongeordendheid ligt echter niet in het verlangen, want het streefvermogen doelt altijd op het goede. De ware grond van de ongeordendheid ligt verrassend genoeg in de rede. Deze is immers niet vastgelegd op één doel, maar bezit de vrijheid om keuzes te maken. En bij het maken van die keuzes kan de rede zich vergissen. Ze kan bepaalde handelingsdoelen als goed beschouwen, terwijl deze dat in werkelijkheid niet zijn. Ze kan zelfs iets voor goddelijk houden, hoewel het dat niet is. Door Zijn eeuwige wet heeft God de orde van alle dingen vastgelegd, en de menselijke rede participeert aan deze orde. Desondanks is zij niet volledig aan die orde gebonden, want zij bezit de vrijheid om af te dwalen en foutieve handelingsdoelen te kiezen die vervolgens door het streefvermogen worden gerealiseerd. En een wil die de sturing van de rede en de goddelijke wet ontbeert, veroorzaakt volgens Thomas een daad van zonde (*Summa theologiae* I-II q. 75 a. 1).

Thomas' overwegingen komen er dus op neer dat de zondigheid van de zonde in een vergissing van de rede bestaat. In tegenstelling tot wat ze zelf denkt, weet de rede gewoon niet beter. En daarom zondigt de mens. Maar als we het zo simpel stellen, dan rijst onmiddellijk de vraag of dit een houdbare opvatting is. Kunnen we de zonde louter als een vergissing begrijpen? In zijn geschrift *De ziekte tot de dood* heeft Søren Kierkegaard (1813–1855) opgemerkt dat de Socratische definitie 'zonde is onwetendheid' geen recht doet aan een goed begrip van de zonde (Kierkegaard 2018, 104). Het behoeft geen grote scherpzinnigheid om te zien dat deze kritiek ook op Thomas betrekking heeft. Net zoals bij Socrates is de oorsprong van de zonde bij Thomas te vinden in de onwetendheid over het voorlopige of ultieme goede. Volgens Kierkegaard is een vergissing echter van een volstrekt andere orde dan een zonde. Zeker, ook

handelingen die uit onwetendheid voortkomen zijn in de regel verkeerd, maar dit maakt hen nog niet tot zondige handelingen. Daarvoor is het nodig dat iemand *willens en wetens* tegen het goede in gaat. Hoe beter men weet wat het goede is en hoe meer men zich tegen het wel begrepen goede keert, des te groter is de zonde, aldus Kierkegaard. Omgekeerd geldt: hoe groter de onwetendheid des te kleiner de zonde.

Hoe komt het nu dat de posities van Thomas en Kierkegaard zo opvallend uiteenlopen? Dit heeft te maken met hun verschillende opvattingen over de wil. Thomas ziet de wil als een samenspel van streefvermogen en rede waarbij de vrijheid in het redelijke deel zit. Maar Kierkegaard staat in een denktraditie die kan worden gezien als een reactie op Thomas. In deze traditie wordt de vrije wil begrepen als een zelfstandig vermogen dat los staat van het natuurlijke streven en niet volledig door de rede wordt bepaald. Ook deze denkwijze heeft oude wortels. Johannes Duns Scotus (1266–1308) onderscheidde bijvoorbeeld al twee vermogens: één dat uit zichzelf tot handelen is voorbestemd en onmogelijk níét kan handelen; en één dat niet uit zichzelf tot handelen is voorbestemd en zowel op tegengestelde manieren kan handelen als het handelen volledig achterwege kan laten. Het eerste vermogen noemt Scotus ‘natuur’, het tweede ‘wil’ (*In Metaph.* IX q. 15 a. 2). In de loop der eeuwen werden Scotus’ gedachten steeds meer verfijnd. Allengs realiseerden Kant, Fichte en vooral Schelling dat de vrije wil een vermogen is dat niet alleen geen natuurlijke oorzaak kent, maar zich ook uitdrukkelijk tegen de rede kan keren. Kierkegaard heeft op deze basis een sluitende theorie van de zonde ontwikkeld. Sindsdien begrijpen we de zonde als de *precieze kennis van het goede verbonden met de vrije wil tot het tegenovergestelde*. En omdat God voor Kierkegaard de ultieme belichaming van het goede is, bestaat de hoogste vorm van de zonde in een trotse afkeer van God wiens absolute goedheid volstrekt wordt begrepen.

## Gevolgen voor het begrip van de gulzigheid

In het voetspoor van Kierkegaard heeft de Nijmeegse theoloog Piet Schoonenberg (1911-1999) de zonde gedefinieerd als een “uit onze vrijheid ontspringende weerstand tegen God in diens heilshandelen en schepping” (Schoonenberg 1967, 861). Net zoals Kierkegaard gaat Schoonenberg ervan uit dat God zelf het hoogste goed is, waaruit volgt dat de zonde altijd tegen God is gericht. Opmerkelijk is hoe Schoonenberg die gedachte uitwerkt. Volgens hem is het voorwerp van de zonde niet Gods goedheid op zich. Gods goedheid kan namelijk door de mens onmogelijk aangeraakt of beschadigd worden. In eerste instantie richt de zonde zich tegen het goede dat God zijn schepselen wil schenken. Zodoende schaadt de zondaar vooral zichzelf door het geschenk van de genade niet te aanvaarden. Zelfs als hij anderen schade berokkent (wat meestal ook het geval is), doet de zondaar zichzelf toch het meeste kwaad. De zondaar keert zichzelf namelijk tegen de oorsprong van alle goedheid, en dat verteert hem. De zonde, aldus Schoonenberg, streeft naar de zelfvernietiging van de zondaar. Maar tegelijkertijd benadrukt hij dat die zelfvernietiging nooit volledig zal worden bewerkstelligd omdat iedere zonde tegen God en de medemens nog een “zelfbevestiging” en “een stellen van de eigen vrijheid” bevat (Schoonenberg 1967, 884). Door de weigering een relatie met de oerbron van het goede aan te gaan, stelt de mens zich op zichzelf en volhardt hij erin om God op verre afstand te houden. Zo lang de zondaar “Gods genade niet vastgrijpt en zich door de geest des heren niet laat vrijmaken, blijft hij bij zijn zondige keuze, houdt hij zichzelf gevangen en verslaafd” (Ibid.). Wat Schoonenberg hier meesterlijk – en wellicht nog scherper dan Kierkegaard – tot uitdrukking brengt is de *paradox van de zonde*: enerzijds snijdt de zondaar zich willens en wetens af van de onuitputtelijke oorsprong van alle goedheid en bedrijft daarmee een soort *zelfvernietiging*; anderzijds doet hij dit juist omwille van het *zelfbehoud* in de vorm van een geïsoleerde entiteit. De paradoxale spanning tussen zelfvernietiging en zelfbehoud uit zich dan in een toestand van *hopeloosheid en vertwijfeling*, want de zondaar manoeuvreert zich actief in een situatie waar hij niets goeds

meer kan verwachten; en juist door deze activiteit weerstaat hij de vernietiging en houdt hij zich op afstand van het goede.

Als Kierkegaard en Schoonenberg het wezen van de zonde voor de huidige tijd beter vatten dan Thomas,<sup>3</sup> dan rijst de vraag of dit effect heeft op het begrip van de gulzigheid. En dat is uiteraard het geval. Gulzigheid kan nu niet meer als ongeordend verlangen worden begrepen, tenminste niet als ongeordendheid alleen betekent dat men te kostbaar, te luxueus, te veel, te vroeg of te gretig eet en drinkt. Evenmin bestaat ongeordendheid erin dat men het hoogste goed slechts verkeerd interpreteert. Als men zich überhaupt nog aan de terminologie van Thomas wil houden, dan ligt de *ongeordendheid* van de gulzigheid ofwel in een bewuste keuze tegen voedsel dat in bepaald opzicht 'moreel goed' kan worden genoemd (bijvoorbeeld goed voor mijn lichaam, goed voor het dierenwelzijn, goed voor het milieu of goed voor het overeind houden van rechtvaardige handelsbetrekkingen). Ofwel bestaat de ongeordendheid in de bewuste keuze om de nuttiging van lekkernijen te vergoddelijken. Naar het motto 'laten we eten en drinken, want morgen sterven we' (Jes. 22:13; 1 Kor. 15:32) wordt het genot van voedsel dan tot het hoogste levensdoel verheven. Belangrijk is dat in beide gevallen niet abusievelijk van een vaststaande orde wordt afgeweken, maar er doorgaans een eenduidige beslissing tegen beter weten in wordt genomen. Of wij in het eerste geval nog steeds van een pekelzonde en in het tweede geval van een doodzonde mogen spreken, valt moeilijk te bepalen. Door de opzettelijke afwijzing van morele goedheid sluit de zondaar zich immers evenzeer in zichzelf op als door de ontkenning van een existentieel

---

3 Onze voorkeur voor Kierkegaards opvatting over de zonde kan worden geïllustreerd met de volgende redenering. Stel dat we weigeren om kennis van iets te verwerven, ook al weten we dat deze kennis relevant zou zijn voor ons handelen. Als we dan zondigen omdat we die kennis missen, wat is dan onze zonde? Is het alleen ons gebrek aan kennis of is het niet veeleer de *weigering* om de relevante kennis te verwerven? Zeker toch het laatste? Indien men echter Thomas' redenering volgt door de zonde alleen uit de vrijheid van de rede te laten voortkomen en niet uit de vrijheid van een onafhankelijke wil, dan is het niet te begrijpen waarom de weigering om relevante kennis te verwerven de eigenlijke zonde zou zijn. Want dan zou die weigering zelf op onwetendheid moeten berusten. Maar niet willen weten is geen kwestie van niet weten, maar van niet willen.

betekenisvol levensdoel.<sup>4</sup> Vanwege de intrinsieke tendens om zich wilens en wetens in de zelfvernietiging te begeven, vertonen beide vormen van gulzigheid een dodelijk karakter. Laten we dit verduidelijken met een concreet voorbeeld. Als we zeker weten dat de productie van vlees in belangrijke mate aan de verandering van het klimaat bijdraagt, dan moeten we gewoonweg minder vlees eten. Als we desondanks niet matigen, dan is dit voor ons als morele wezens in figuurlijke zin dodelijk. En voor diegenen die direct te lijden hebben onder de gevolgen van de klimaatverandering, kan het zelfs in letterlijke zin dodelijk uitpakken. Iets soortgelijks geldt ook voor de existentiële zelfisolatie. Als je alle hoop op ultieme vrede, verzoening en rechtvaardigheid hebt opgegeven en uitsluitend wordt gedreven door de bevrediging van culinaire verlangens, dan ben je inderdaad een belangrijke dimensie van het menszijn kwijtgeraakt.

Een veranderde opvatting over de zondigheid van de zonde heeft dus gevolgen voor het concept van de gulzigheid. Dat wordt eens te meer duidelijk als we naar de *zwaarte* van die zonde vragen. Thomas, zo zagen wij, beschouwt gulzigheid als een minder ernstige zonde dan hoogmoed omdat de zondaar in het laatste geval vooral zichzelf en niet een willekeurig iets verafgoodt. Indien echter, zoals Schoonenberg toont, de paradox van de zonde erin bestaat dat men zich tegelijkertijd begeeft in een zelfvernietigend isolement én volhardt in een zelfbehoudende ik-heid, dan bevat elke zonde een soort van hoogmoed. Dat geldt zeker voor de gulzigheid. Zowel het immorele als het verabsoluteerde genot van eten en drinken vinden immers hun oorsprong in een hoogmoedig misbruik van vrijheid. Daarom kan de zwaarte van de zonde van gulzigheid niet aan de bestraffing ervan worden afgemeten en evenmin aan uiterlijke factoren. Die stelling van Thomas is niet langer geldig. Beslissend is veeleer de mate van kennis die de zondaar over de immoraliteit of de hopeloosheid van zijn genot heeft. Als we – om de vorige

---

4 Hierbij wordt natuurlijk aangenomen dat zowel de toekenning van het predicaat 'moreel goed' als de theoretische onmogelijkheid om het bestaan definitief van een hoger levensdoel uit te sluiten met steekhoudende argumenten kan worden onderbouwd. Enkel onder die voorwaarden kan immers van een beslissing tegen beter weten in worden gesproken.

voorbeelden nog eens aan te halen – slechts zwakke vermoedens over de samenhang tussen vleesproductie en klimaatverandering hebben, dan is het blijven eten van vlees een minder zware zonde, dan als we daar onomstotelijke zekerheid over hebben. Hetzelfde geldt voor de hoop op vrede, verzoening en rechtvaardigheid. Als je niet begrijpt hoe belangrijk het koesteren van een dergelijke hoop voor jezelf, voor anderen en voor de hele mensheid is, dan is het vrijwillig afstaan van die hoop een minder zware zonde dan wanneer je wél over dit inzicht beschikt. Hoe nauwkeuriger de kennis is, des te zwaarder weegt het misbruik van de vrijheid. Zowel de ongeordendheid als de ernst van de zonde worden op grond van Kierkegaards en Schoonenbergs zondebegrip dus behoorlijk anders bepaald dan bij Thomas.

Een ietwat ander beeld hebben we over Thomas' *materiële en formele aspecten* van gulzigheid. Hier slaat Thomas spijkers met koppen die voor ons alledaagse leven bruikbaar zijn. Terecht benadrukt hij dat gulzigheid niet alleen betrekking heeft op de hoeveelheid voedsel, maar ook op de kosten en de aard van de bereiding, alsook het moment en de aard van het genot. Om te bepalen of eten en drinken onethisch is of uit hopeloosheid voortkomt, moet de hele context en alle motieven worden gewogen. Als je dit doet, zou bijvoorbeeld kunnen blijken dat vandaag – anders dan in de tijden van Thomas – juist een goedkope of een slordig bereide maaltijd onder de noemer gulzigheid valt. Vreemd genoeg zou men zelfs bepaalde vormen van magerzucht tot de zonde van de gulzigheid kunnen rekenen, met name wanneer de vertwijfeling over het uiterlijk van het eigen ik er aan ten grondslag ligt.<sup>5</sup> Of dit nog met het alledaagse begrip van gulzigheid in overeenstemming te brengen valt, kunnen we gerust in het midden laten. In ieder geval is hiermee duidelijk geworden dat gulzigheid veel complexer is dan alleen maar te veel eten en drinken. Ook kunnen we met Thomas instemmen dat gulzigheid een hoofdzonde is die allerlei dochters baart. Al zullen we

---

5 Anorexia nervosa is natuurlijk in eerste plaats een psychische ziekte en het daaruit voortkomende eetgedrag dwangmatig. Aangezien diegenen die er door getroffen zijn geen vrije beslissing tegen het goede voor hun lichaam kunnen nemen, is er in dat geval geen sprake van een zonde.

niet spontaan alle dochters noemen die Thomas aanvoerde, ongepaste blijheid en verslapping van de geest zijn er nog steeds bij. En er zijn wellicht ondertussen nog nieuwe dochters bijgekomen, zoals bijvoorbeeld luiheid, onverschilligheid of spilzucht.

In het licht van deze overwegingen zou een eigentijdse omschrijving van gulzigheid als volgt kunnen luiden: gulzigheid is iedere omgang met levensmiddelen die onszelf en/of anderen schade berokkent. Deze schade kan van morele of existentiële aard zijn. Morele schade doet zich voor als een om ethische redenen na te streven goed niet of slechts onvolledig wordt gerealiseerd. De schade heeft een existentiële dimensie wanneer de vlucht in tafelgeneugten wordt verabsoluteerd en substitueert wordt voor het nastreven van hogere levensdoelen. In dit geval uit de betreffende schade zich als hopeloosheid, want het ik heeft het uitzicht op een diepere zin van het leven opgegeven. Hoe meer wij kennis van die schade hebben (of hadden kunnen hebben) en hoe meer wij die schade dus bewust op de koop toenemen, des te groter is de morele schuld en de hopeloosheid. Van gulzigheid als zonde in enge zin spreken we wanneer het schadelijke gedrag zich voltrekt in het bewustzijn dat alleen God het voorwerp van ultieme hoop kan zijn. In dat geval gelooft of realiseert men zich dat de mogelijkheid van omvattend menselijk heil het bestaan van God veronderstelt.<sup>6</sup> Gulzigheid als zonde betekent dan het veroorzaken van morele of existentiële schade *omdat* men niet in het bestaan van God gelooft, *óf* het veroorzaken van morele en existentiële schade *hoewel* men in het bestaan van God gelooft. Geheel in de geest van Kierkegaard en Schoonenberg wordt de vertwijfeling hier tot de hoogste macht verheven en blijkt daarom een echte zonde te zijn.

---

6 Het gaat hier uiteraard slechts om een hypothetische vooronderstelling: *als* zo iets als omvattend menselijk heil mogelijk is, *dan* moet God bestaan. Over het wel of niet bestaan van deze mogelijkheid – laat staan over het bestaan van God – wordt daarmee niets gezegd.



## De moderniteit: het tijdperk van de gulzigheid?

Met deze omschrijving is onze reflectie op de gulzigheid tot een einde gekomen. In het licht van moderne opvattingen over de wilsvrijheid kan gulzigheid nog steeds – en misschien zelfs beter dan in de tijd van Thomas – als morele en existentiële schuld of zelfs als zonde worden begrepen. De verkenning van het zondige karakter van de gulzigheid zijn we begonnen met de observatie dat voedsel in onze streken vandaag niet alleen moeiteloos, maar vaak ook mateloos wordt genuttigd. Uiteraard geldt dit niet alleen voor eten en drinken, maar kan ook de consumptie van kleding, media, drugs, sport of seks zowel moreel als existentieel schadelijk zijn. De suggestie dat we ondertussen in een tijdperk van gulzigheid zijn beland, heeft dus betrekking op de westerse levensstijl in het algemeen. Sociologen, zo hebben wij gehoord, verklaren dit fenomeen met de immanente logica van de moderne samenleving: de stabilisatie ervan is alleen maar mogelijk als sociale processen – in het bijzonder de productie en consumptie van goederen – steeds vlugger verlopen. Het pure zelfbehoud van de maatschappij dwingt ons tot gulzigheid.

Hoe waardevol deze verklaring ook mag zijn, ze vertelt slechts de helft van het verhaal. Het tijdperk van de gulzigheid is ook het resultaat van opeenvolgende individuele beslissingen. Voor zover deze beslissingen worden genomen in het besef dat ze schadelijk zijn voor de beslis-sers en/of voor anderen, is er sprake van immoraliteit, schuld en zonde. En hoe preciezer de kennis over de mogelijke schade is, des te groter is de schuld. Zodoende dient het sociologische verhaal over gulzigheid te worden aangevuld met een verhaal over individuele schuld. Dat klinkt misschien triviaal, maar is het niet. Historisch gezien beginnen de processen waar de sociologie het over heeft namelijk rond de tijd dat de theologie langzaam afstapte van Thomas' wilsleer. Hoewel men altijd voorzichtig moet zijn om historisch parellele processen oorzakelijk met elkaar de verbinden, kunnen we in dit geval wel van een samenhang uitgaan (Gillespie 2008; Honnfelder 2008).

De nieuwe theologische blik op menselijke vrijheid heeft een *vrijheidsdynamiek* uitgelokt die zich op allerlei gebieden ontvouwde. Dit geldt in de eerste instantie natuurlijk voor de intellectuele reflectie op

de vrijheid die met Johannes Duns Scotus begon en bij Kant, Fichte, Schelling en Kierkegaard haar hoogtepunt bereikte. Gestimuleerd door deze reflectie kreeg ook de wetenschappelijke vrijheid nader vorm. Het proces van kennisproductie emancipeerde zich langzamerhand van kerkelijke en statelijke bevoogding in de richting van een ideaal waar ze alleen nog door de wetenschap zelf wordt gestuurd. Het vrijheidsstreven heeft misschien nog het meest opvallend geresulteerd in een sociale evolutie of zelfs revolutie. Het terugdringen van feodale structuren, de opkomst van de natiestaten, het ontstaan van de burgerlijke samenleving met toenemende democratie en de Franse Revolutie getuigen allemaal van een moderne vrijheidsdrang die de sociale dynamiek heeft bevorderd. Ook de kapitalistische economie is de resultante van deze drang. Oorspronkelijk uit religieuze motieven voortgekomen (Weber 1920), heeft de vrije economie zich al gauw tot de ideale omgeving voor ondernemerschap ontwikkeld.

Het samenspel van wetenschappelijke, sociale en vooral kapitalistische vrijheid heeft een samenleving doen ontstaan die zich volgens de sociologen enkel door een versnelling van maatschappelijke processen overeind kan houden. Anders gezegd: de huidige samenleving met haar ingebouwde neiging tot mateloosheid toont zich als een verlaat en wellicht indirect effect van een theologische koerswijziging die onder andere het wezen van de zonde beter wilde begrijpen. De generaties theologen ná Thomas hebben met hun nieuwe concept van vrijheid niet alleen de zondigheid van de zonde beter verklaard, ze hebben er ook ontwikkelingen mee in gang gezet die tot de huidige samenleving hebben geleid, met al haar voor- en nadelen. De aanvulling van de sociologische blik op het tijdperk van de gulzigheid met een verhaal over individuele schuld, is daarmee niet louter complementair. Het is een genealogische toevoeging die ons vertelt hoe het tijdperk van gulzigheid minstens deels uit individuele schuld is voortgekomen. Betekent dit dan dat het tijdperk van de gulzigheid het gevolg is van de inspanningen om de gulzigheid beter te begrijpen? Daarmee zou de theologie niet bepaald in een goed daglicht komen staan. Maar zo simpel is het uiteraard ook weer niet. De verschillende lijnen van de moderne vrijheidsdynamiek die hierboven zijn geschetst, zijn geen processen die automatisch in elkaars verlengde

verliepen. Veeleer waren ze een aaneenrijging van talrijke vrije beslissingen die ook anders hadden kunnen uitvallen. Daarom is de theologie ook niet schuldig als haar inspanningen voor een beter begrip van de zonde de wereld niet minder zondig maken. Onwetendheid, zo hebben wij geleerd, is geen zonde. Maar het zou een zonde van de theologie geweest zijn om de wereld in onwetendheid te laten.

## Bibliografie

- Bechstein, Ludwig (1971). *Sämtliche Märchen*. München: Winkler.
- Gillespie, Michael Allen (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Grimm, Jakob & Wilhelm (2002). *Kinder- und Hausmärchen, Bd. 2*. Zürich: Manesse.
- Honnefelder, Ludger (2008). *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*. Berlin: Berlin University Press.
- Johannes Duns Scotus. *Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (editio Vives 9).
- Kierkegaard, Søren (2018). *De ziekte tot de dood. Een christelijk psychologisch betoog tot opbouw en opwekking*, vertaald door Paul Cruysberghs en Frits Florin. Best: Damon.
- Lehmkuhl, Augustin (1890). *Theologia moralis, vol. 1*. Freiburg: Herder.
- Paus Gregorius I. *Moralium Liberi Sive Expositio in Librum Beati Job* (Patrologia Latina 75-76).
- Paus Leo XIII (1879). *Aeterni Patris. Encycliek over het herstel van de christelijke wijsbegeerte naar den geest van den H. Thomas van Aquino*.
- Rosa, Hartmut (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2018). *Unverfügbarkeit*. Wien – Salzburg: Residenz Verlag.
- Schoonenberg, Piet (1967). 'Der Mensch in der Sünde'. In: Johannes Feiner & Magnus Löhrer (red.), *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2. Einsiedeln: Benzinger, 845–941.
- Thomas van Aquino. *Summa theologiae* (editio Leonina 4-12).
- Weber, Max (1920<sup>1</sup>/2006). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: C.H. Beck.