

De bijna-doodervaring en Thomas' visie op de onsterfelijke ziel

Verhalen over bijna-doodervaringen (BDE) roepen tegen-gestelde reacties op. Voor sommigen vormen deze fascinerende getuigenissen van mensen die op de rand van de dood zweefden een wetenschappelijk overtuigend bewijs dat we na de dood gelukkig zullen voortleven en met gestorven geliefden voor altijd verenigd zullen worden. De wetenschap kan ons, als moderne mensen, nu de troost en hoop geven die vroeger het geloof bood. Anderen vinden het allemaal onzin en achten het een kwalijk bijgeloof. De ervaringen waarvan gesproken wordt kunnen immers neurowetenschappelijk afdoende verklaard worden. De mogelijkheid van een wetenschappelijke verklaring stelt ook hen gerust: ze hoeven immers hun wetenschappelijk beeld van de werkelijkheid niet fundamenteel te herzien op grond van de verhalen over bijna-doodervaringen.

In deze bijdrage wil ik één aspect in de discussie rond het fenomeen van bijna-doodervaringen nader analyseren met behulp van Thomas van Aquino, namelijk de verhouding tussen ziel en lichaam. Wetenschappers die BDE's zien als bewijs voor het bestaan van het hiernamaals en van een onsterfelijke ziel, gaan uit van een dualistisch mensbeeld. Dat houdt in dat de mens uit twee zelfstandige delen bestaat, de ziel en het lichaam. De critici daarentegen hanteren een monistisch, fysicistisch mensbeeld: de mens is niets anders dan een verzameling organen waarvan de activiteit alleen bestaat uit biochemische processen, gedetermineerd door genetische factoren en externe omgevingsinvloeden. In Nederland is Dick Swaab waarschijn-

lijk de bekendste vertegenwoordiger van deze mensvisie.

Ik zal eerst de discussie rond BDE's weergeven, de ontwikkeling van het begrip vanaf 1975, de betrokkenheid van medici en de kritische tegenstem van neurowetenschappers. De focus ligt daarbij op de onderliggende visie op de verhouding tussen ziel en lichaam. Daarna zal ik de mensvisie van Thomas bespreken, met name zijn theorie over de intellectuele activiteit van de ziel, zowel wanneer zij met het lichaam verbonden is tijdens dit leven (*forma corporis*), als wanneer de ziel na de dood gescheiden is van het lichaam (*anima separata*). Het belangrijkste probleem daarbij is dat volgens Thomas intellectuele activiteit aan de ziel toekomt, maar niet in zoverre ze verbonden is aan het lichaam. Dat lijkt een dualistische mensvisie te impliceren. Maar Thomas denkt ook dat het lichaam nodig is voor de intellectuele activiteit van de ziel. Hoe lost hij deze spanning op en wat kan dat betekenen voor de discussie over BDE's?

HET MODERNE ONDERZOEK NAAR BIJNA- DOODERVARINGEN

Hoewel verhalen over lichaamsuittredingen en reizen naar de onderwereld of het rijk van de doden voorkomen in bijna alle culturen en van alle tijden zijn, is het moderne begrip van de bijna-doodervaring pas ontstaan in 1975. Toen publiceerde de Amerikaanse arts en psychiater Raymond Moody een boekje onder de titel *Life after Life. The Investigation of a Phenomenon: Survival of Bodily Death*. Hij verzamelde hierin verhalen van een honderdtal patiënten die klinisch dood waren verklaard en bijzondere ervaringen bleken te hebben gehad voordat ze 'terugkwamen'. Moody heet de 'vader van het modern BDE-onderzoek' omdat hij als eerste het begrip van de bijna-doodervaring heeft vastgelegd. Ten eerste bedacht hij de term BDE, en ten tweede stelde hij een lijst op van vijftien kenmerken die hij karakteristiek achtte voor de bijna-doodervaring. De bekendste

daarvan zijn: lichaamsuittreding (*out of body experience*), waarbij men van een afstand ziet en/of hoort wat er rond het eigen lichaam gebeurt; de gewaarwording snel door een tunnel te reizen; de levensschouw, waarin je in detail heel je leven aan je voorbij ziet trekken; het zien van het 'lichtwezen'; de ontmoeting met overleden geliefden; het gevoel van gelukzaligheid; de opdracht terug te keren; de moeite om weer aan het leven te wennen en over de ervaring met anderen te spreken; en ten slotte de langdurige leven veranderende effecten, zoals het verdwijnen van de angst voor de dood, een andere werkelijkheidsvisie en -beleving en een fundamentele heroriëntering op wat waardevol is in het leven. Moody erkent dat geen enkel verhaal in zijn boek alle vijftien elementen bevat. Maar door zijn publicatie heeft hij er wel gezorgd dat er een concept van BDE ontstond als een eigensoortige en welbepaalde vorm van ervaring die een mens kan hebben in het grensgebied tussen leven en dood.

Moody's boek en het begrip BDE werden snel heel populair in de westerse wereld. Verschillende factoren speelden hierbij een rol. Ten eerste kunnen door medisch-technische ontwikkelingen veel mensen gereanimeerd worden die vroeger dood zouden zijn gegaan. Ten tweede is er sprake van een afnemende betekenis van de christelijke godsdienst. De traditionele christelijke denkbeelden over hiernamaals, hel en hemel zijn voor veel mensen ongeloofwaardig geworden. Bovendien is er door de toenemende individualisering en emancipatie meer maatschappelijke waardering ontstaan voor individuele ervaringen van gewone mensen. Authentieke en persoonlijke verhalen hebben meer gezag gekregen naast, of ten koste van, de visies van gevestigde autoriteiten. Veel mensen zijn weliswaar vaak nog terughoudend met vertellen over hun bijna-doodervaring, maar het taboe erop is sterk verminderd. Een vierde en beslissende factor is de bemoeienis van wetenschappers met verhalen over BDE's. In het voetspoor van Moody begonnen onderzoekers, vooral medici maar

ook psychologen en psychiaters, persoonlijke getuigenissen van mensen om te vormen tot statistisch onderbouwd empirisch wetenschappelijk ‘bewijs’ van de stelling dat de dood niet het absolute einde vormt. Dat maakt verhalen over BDE’s bijzonder geloofwaardig in de hedendaagse cultuur. Moderne mensen hechten nauwelijks meer geloof aan priesters of de bijbel, maar wetenschappers – vooral medici – en hun onderzoek genieten veel gezag en vertrouwen bij het grote publiek. Een goed voorbeeld daarvan is de Nederlandse cardioloog Pim van Lommel, die een artikel over BDE’s publiceerde in *The Lancet*, een van de meest toonaangevende medische wetenschappelijke tijdschriften. Van zijn boek *Eindeloos bewustzijn* zijn in Nederland sinds 2007 al meer dan 125.000 exemplaren verkocht en het is inmiddels in verschillende talen vertaald. De ‘wetenschappelijking’ van BDE’s kreeg verder vorm door de oprichting van de *International Association for Near-Death Studies* (IANDS) en het peer-reviewed *Journal of Near-Death Studies*. Niettemin houden veel vooraanstaande BDE-onderzoekers er tamelijk buitennissige opvattingen op na. Moody zelf verklaarde later dat hij zich bewust was van eerdere levens, inclusief het bestaan als een soort boom-wezen, en hij begon te experimenteren met het staren in spiegels. De psycholoog Kenneth Ring, oud-hoogleraar aan de universiteit van Connecticut, voorspelde een apocalyptische ondergang en de opkomst van een nieuwe Gouden Tijdperk en verbond het BDE-onderzoek met ontvoeringen door buitenaardse wezens en sjamanisme. Van Lommel is aanhanger van de zogeheten ‘New Paradigm Science’, die probeert spiritualiteit te verbinden met Einsteins relativiteitstheorie en quantummechanica. Dit soort denkbeelden riep weer de woede op van een andere prominente BDE-onderzoeker, Michael Sabom, die een conservatieve evangelicale christen was geworden. Het leidde rond 2000 tot ‘godsdienstoorlogen’ in de BDE-beweging. In tegenstelling tot de neurowetenschappelijke verklaringen van BDE’s, waarop ik in de volgende

paragraaf zal ingaan, hadden de buitennissige ideeën van individuele onderzoekers evenwel weinig invloed op de populariteit van het BDE-onderzoek bij het grote publiek.

Het is vooral de bemoeienis van (medische) wetenschappers geweest waardoor de bijna-doodervaring zo in de belangstelling is komen te staan. Deze wetenschappers vormden persoonlijke, subjectieve, concrete getuigenissen en verhalen van mensen om tot neutraal, objectief, statistisch onderbouwd empirisch wetenschappelijk bewijs. Maar dat roept een aantal problemen op.

Ten eerste is er de vraag naar de classificatie. Wanneer zeg je van een concrete ervaring dat het een BDE is? Wetenschap houdt zich immers niet bezig met individuele gevallen en subjectieve ervaringen maar met objectieve algemeenheden, in casu dé BDE. Zoals ik al noemde, erkende Moody al dat geen van de verhalen in *Life after Life* alle vijftien elementen bevat die hij kenmerkend achtte voor een BDE. Kenneth Ring reduceerde het aantal elementen tot een schaal van vijf stadia van wat hij de kernervaring noemde, oplopend van 'gevoel van vrede' tot 'het binnengaan in het licht', ook al bereikt niet iedereen die laatste fase. Bruce Greyson ontwikkelde een BDE-schaal van zestien punten en verdeelde BDE's onder in vier typen. Bovendien is gebleken dat BDE-achtige ervaringen zich ook kunnen voordoen zonder dat er sprake is van dreigend doodsgevaar, bijvoorbeeld bij meditatie, psychische spanningen, gebruik van stimulerende middelen of zelfs zonder enige concrete aanleiding.¹ De term BDE lijkt dus al discutabel te zijn. 'Mystieke ervaring' lijkt in veel gevallen een gepastere uitdrukking te zijn.

Ook het interpreteren en classificeren van subjectieve kenmerken van een concrete BDE-getuigenis in algemene, objectieve begrippen is problematisch. Zulke interpretaties zijn nooit neutraal maar altijd gekleurd door de eigen opvattingen van de onderzoeker en zijn cultuur. Carol Zaleski geeft het voorbeeld van een vrouw die aan Kenneth Ring vertelde dat zij Jezus had gezien met een kelk

in de handen.² Ring interpreteerde dit als een ontmoeting met het 'lichtwezen' en deed de christelijke vorm af als 'persoonlijke franje'. Maar het begrip 'lichtwezen' is geen neutrale of onschuldige categorie. Ook deze uitdrukking is cultureel bepaald en past bij een hedendaagse, westerse, pluralistische, niet-traditionele spiritualiteit. Die opvatting normatief maken is feitelijk een gewelddadige en autoritaire handeling. De onderzoeker ontnam de vrouw de eigenheid van haar ervaring uit naam van het gezag van de wetenschap. In de studie van de spiritualiteit wordt tegenwoordig het idee van een universele, cultureel onbemiddelde 'kern' in mystieke ervaringen bekritiseerd.³

Een derde kritische vraag bij het BDE-onderzoek is de filosofische vooronderstelling van een antropologisch dualisme. Stilzwijgend gaat men ervan uit dat er zoiets als een 'ziel' bestaat, die ook los van het lichaam kan bestaan en die de eigenlijke persoon is. Bovendien zou die 'ziel' ook in staat zijn om onafhankelijk van het lichaam waar te nemen. Maar hoe is dat mogelijk als de (geestelijke) ziel niet over zintuigen beschikt? Op deze vragen zal ik later ingaan bij de bespreking van Thomas. Terzijde merk ik op dat er ook nog een probleem ligt bij het karakter van het hiernamaals, dat klassiek wordt opgevat als een transcendente, geestelijke werkelijkheid en dus per definitie niet empirisch waargenomen kan worden.

De claim van BDE-onderzoekers dat zij wetenschappelijk bewijs voor het bestaan van een onsterfelijke ziel en het hiernamaals kunnen leveren, is vooral tegengesproken door een aantal neurowetenschappers. In de volgende paragraaf bespreek ik hun uitleg.

NEUROWETENSCHAPPELIJKE VERKLARINGEN

Wellicht de bekendste neurowetenschappelijke verklaring voor het verschijnsel van bijna-doodervaringen is gegeven door de Engelse auteur Susan Blackmore. Volgens haar verklaart het proces van de stervende hersenen (*dying*

brain process) alle bekende fenomenen van een BDE en is er dus geen enkele reden om het bestaan van een onsterfelijke ziel of een hiernamaals aan te nemen.

Volgens Blackmore ontstaat de gewaarwording van lichaamsuittreding doordat de hersenen spontaan een nieuw waarnemingsmodel ontwikkelen wanneer de verwerking van de zintuiglijke input niet meer goed functioneert door de stress van het stervensproces. Door dat nieuwe waarnemingsmodel lijkt het alsof iemand van bovenaf op zichzelf neerkijkt. Het gelukzaligheidsgevoel is het gevolg van de aanmaak van een grote hoeveelheid bèta-endorfine. De levensschouw gebeurt door stimulering van de temporaalkwab, die een belangrijke functie heeft in het langetermijngeheugen. En de ervaring van het reizen door een tunnel en het zien van licht komt voort uit de overstimulering van de visuele cortex vanwege zuurstofgebrek. Daardoor lijkt je lichtflitsen te zien, wat de illusie geeft dat je je snel beweegt door een tunnel met licht aan het eind.

Voor veel moderne westerlingen is het idee dat er een normale natuurwetenschappelijke verklaring gegeven kan worden van bijna-doodervaringen geruststellend. Hoe indrukwekkend getuigenissen over zulke ervaringen ook mogen zijn, ze vormen (gelukkig) geen aanleiding om de gangbare werkelijkheidsvisie te herzien. Evenals in de BDE-beweging, spelen ook bij het BDE-kritisch neurowetenschappelijk onderzoek culturele en levensbeschouwelijke motieven mee. Zo gaat men er vaak stilzwijgend van uit dat de natuurwetenschappen de enige betrouwbare weg zijn om echte kennis van de werkelijkheid te krijgen. Daarachter ligt de metafysische visie van het 'fysicalisme', 'naturalisme' of 'materialisme': alleen het empirisch waarneembare bestaat en al het geestelijke bestaat niet of is hooguit een bijproduct van fysiologische processen in het menselijk lichaam.

Over neurowetenschappelijke verklaringen van de BDE bestaat de nodige discussie.⁴ Vaak gaat het om specialistische, neurowetenschappelijke details over al dan niet

aanwijsbare hersenactiviteit. Maar er zijn ook andersoortige tegenargumenten. Sommigen beweren dat random stimulering van de temporaalkwab niet kan leiden tot een levensschouw als een goed geordend, doorlopend overzicht van vroege jeugd tot het heden. Een andere, psychologische tegenwerping is dat een neurowetenschappelijke uitleg niet de blijvende, leven veranderende effecten van veel BDE's kan verklaren. De filosofisch interessantste tegenwerping is die van de 'mereologische drogreden'. Die houdt in dat je ten onrechte toeschrijft aan een *deel* wat aan het *geheel* toekomt. Als ik bijvoorbeeld zeg 'mijn hand pakt iets', bedoel ik eigenlijk 'ik pak iets met mijn hand'. Bij neurowetenschappelijke verklaringen worden activiteiten zoals kennen, waarnemen en ervaren toegeschreven aan de hersenen en gereduceerd tot hersenactiviteit, terwijl ze in feite toekomen aan heel de mens. De titel van Swaabs boek *Wij zijn ons brein* is een goede illustratie van deze drogreden. Een andere manier om dit bezwaar aan te duiden is stellen dat hersenactiviteit wel een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde is voor de menselijke activiteit van bijvoorbeeld kennen, willen, waarnemen of voelen.

Samengevat zijn er twee verschillende antropologische visies dominant in de discussie rond de bijna-doodervaring. Bij BDE-onderzoekers is er sprake van dualisme. 'Ziel' en 'lichaam' worden opgevat als twee substanties, zoals ook gebeurt in de visies van Plato en Descartes. Bij neurowetenschappelijke critici daarentegen is een vorm van monisme gangbaar. Dit monisme houdt in dat er geen aparte ziel bestaat en dat menselijke activiteit herleid kan worden tot biochemische processen van het lichaam. Bewustzijn, liefde, geluk, angst, vrije wil, kennis, enzovoort zijn alle gebonden aan empirisch te beschrijven werkingen van de hersenen.

THOMAS' VISIE OP DE INTELLECTUELE
WERKZAAMHEID VAN DE ZIEL

Thomas neemt een middenpositie in tussen dualisme en fysicalistisch monisme. De visie die hij verdedigt wordt 'hylemorfistisch' genoemd en het is een opvatting die de laatste tijd weer meer aandacht krijgt van filosofen.⁵ Op de fysicalistische mensvisie gaat Thomas nauwelijks in. Deze visie had ook nauwelijks aanhangers in zijn tijd. Thomas verwijst er indirect naar in een aantal passages in zijn commentaren op Aristoteles, waar Aristoteles de opvattingen van de atomisten zoals Leukippos en Demokritos weerlegt (bijvoorbeeld in *In De anima* I, lect. 3 en *In Metaph.* I, lect. 7, en ook *S.Th.* I, q. 75, a. 1). Tegen Plato's dualistische opvatting van de ziel als een op zichzelf bestaand iets dat louter de beweging van het lichaam (*motor corporis*) is, stelt Thomas in navolging van Aristoteles dat de ziel in de eerste plaats de 'vorm' van het lichaam is (*forma corporis*, *S.Th.* I, q. 76, a. 4). De ziel als substantiële *forma* is dat wat iets (*materia*) tot één, specifiek geheel maakt, een levend lichaam: plant, dier of mens. Zonder die ziel is er geen sprake meer van plant, dier of mens. Spreken over een dode plant, een dood dier of een dood mens is als spreken over klatergoud. Net zoals klatergoud lijkt op goud, maar het niet is, lijkt een dode plant, dier of mens op een plant, dier of mens, maar is het niet. Het is dan ook geen lichaam meer in de eigenlijke zin van het woord. Een lichaam is voor Thomas per definitie levend. 'De ziel is de substantiële vorm van een levend lichaam, en zonder haar blijft er geen levend lichaam over, behalve in een dubbelzinnige betekenis (*aequivoce*)', zegt Thomas in *In De Anima* II, lect. 2, nr. 20. In het Latijn (*corpus*) of Engels (*body*) is die dubbelzinnigheid niet herkenbaar op het niveau van de taal, maar het Duits heeft wel aparte woorden voor een levend lichaam (*Leib*) en een dood lichaam (*Körper*). Ook in het moderne Nederlandse taalgebruik kan het woord 'lichaam' beide betekenissen hebben en wordt 'lijf' als spreektaal beschouwd. Maar ety-

mologisch is 'lijf' is verwant aan 'leven', terwijl 'lichaam' oorspronkelijk een combinatie is van 'lijk' en 'haam', omhulsel.⁶ In de visie van Thomas verliest een levend wezen als het sterft, zijn substantiële vorm en eenheid en houdt het lichaam op te bestaan als lichaam. Met de dood is het lichaam een lijk of kadaver geworden en het begint dat wat één lichaam was, uit elkaar te vallen, te vergaan.⁷

Als levensbeginsel, als vorm van een (levend) lichaam, is de ziel niet iets wat op zichzelf bestaat. Het is niet 'subsistent'. Dat geldt eveneens voor de vormloze materie (*materia prima*). *Materia* en *forma* zijn zijnsbeginselen en geen zelfstandige zijnden of substanties. Als een substantie haar vorm verliest en een andere vorm krijgt en dus iets anders wordt, houdt de oorspronkelijke vorm op te bestaan. Dat geldt ook voor de ziel van planten en dieren. Als zij sterven, verdwijnt hun ziel als vorm. De vraag is nu of datzelfde opgaat voor de menselijke ziel. Verdwijnt zij met de dood of kan ze op zichzelf blijven bestaan? Met andere woorden: is de menselijke ziel onsterfelijk?

Hoe Aristoteles zelf over de onsterfelijkheid van de menselijke ziel dacht, is niet helemaal duidelijk en de aristotelische commentaartraditie geeft verschillende lezingen. Onder invloed van de geplatoniseerde Aristoteles van de middeleeuwen en van de sterk door Plato beïnvloede kerkvaders, denkt Thomas dat de menselijke ziel naast vormbeginsel van een levend lichaam, ook iets is dat op zichzelf kan bestaan: het is ook *subsistens* of *per se existens* oftewel een *hoc aliquid* (een 'dit iets').

Dat de ziel onsterfelijk is hoeft Thomas als theoloog niet te bewijzen. Hij gaat ervan uit dat de hele christelijke traditie dat leert. Maar hij wil de leer over de subsistentie van de menselijke ziel wel inzichtelijk maken en tegelijk ook kwalificeren. Thomas ontwikkelt de volgende filosofische redenering. Met één van haar van vermogens, namelijk het verstand, kan de menselijke, rationele ziel de naturen van *alle* lichamelijke dingen kennen. 'De [menselijke] ziel is in zekere zin alles', is een uitspraak van Aristoteles.

teles die Thomas vaak aanhaalt. Maar wil de rationele ziel openstaan voor kennis van al het lichamelijke, dan moet ze zelf vrij zijn van het lichamelijke.⁸ Dat kan alleen als er aan twee voorwaarden voldaan is, schrijft Thomas in *S.Th.* 1, q. 75, a. 2 (zie ook *In De anima* 1, lect. 2). De eerste is dat de rationele ziel zelf onlichamelijk is:

De mens kan door zijn verstand (*intellectus*) de naturen van alle lichamelijke dingen kennen. Maar dat wat dingen kan kennen mag zelf niets daarvan in zijn eigen natuur hebben, want dat zou kennis van die andere dingen verhinderen. Zo zien we bijvoorbeeld dat als de tong van een zieke is geïnfecteerd door bittere galvloeistof, die tong niets zoets meer kan proeven maar dat ze alles bitter vindt. Als dus het verstand in zichzelf de natuur van een of ander lichaam zou hebben, zou het niet meer alle lichamelijke dingen kunnen kennen.

Dat de ziel niet lichamelijk is, had Thomas al in het voorafgaande artikel *S.Th.* 1, q. 75, a. 1 beredeneerd. De ziel is het eerste levensbeginsel in een lichaam en dat kan zelf niet lichamelijk zijn want als levensbeginsel-zijn toekomt aan een lichaam als zodanig, zou elk lichaam levend zijn. De tweede voorwaarde is dat de ziel haar rationele activiteit, dat wil zeggen intellectueel kennen en willen, verricht zonder de bemiddeling van een lichamelijk orgaan:

En ook is het onmogelijk dat het verstand begrijpt door middel van een lichamelijk orgaan. Want de bepaalde natuur van dat orgaan zou ook de kennis van alle lichamelijke dingen belemmeren. Stel dat er niet alleen een bepaalde kleur in een oogpupil zelf is [dat is al uitgesloten in de eerste voorwaarde en is dus hier eigenlijk irrelevant, HG] maar ook dat er een vaas is van gekleurd glas, dan zou de pupil elke vloeistof die je in de vaas giet, zien als iets wat dezelfde kleur heeft.

Het intellectuele vermogen van de ziel werkt zonder lichamelijk orgaan, bijvoorbeeld de hersenen. Dat is in tegenstelling tot de andere activiteiten van dezelfde onlichamelijke ziel, zoals zintuiglijk waarnemen en groei, die Thomas de ‘sensitieve’ en ‘vegetatieve’ activiteiten noemt. Daarvoor heeft de ziel de lichamelijke zintuigen en andere organen nodig. Pas als ook aan de tweede voorwaarde is voldaan, namelijk dat een lichamelijk orgaan niet nodig is voor de activiteit van de ziel, kun je zeggen dat ‘de menselijke ziel, die “geest” (*mens*) of “verstand” (*intellectus*) heet, door zichzelf een eigen werkzaamheid heeft (*operationem per se*), waaraan het lichaam niet deelheeft’.⁹ En, concludeert Thomas, als de menselijke ziel een eigenstandige werkzaamheid heeft, dan moet die menselijke ziel ook op zichzelf bestaan of subsisteren: ‘want niets kan door zichzelf werken, tenzij het door zichzelf subsisteert’. Alleen als de rationele ziel een eigen, niet aan het lichaam gebonden werkzaamheid heeft, is ze ‘werkelijk’ in de letterlijkste zin van het woord.

Met deze uitleg van de eigenstandige werkzaamheid en het zelfstandig bestaan van de rationele ziel van de mens in het corpus van *S.Th.* 1, q. 75, a. 2 lijkt Thomas toch weer te neigen naar een platoons dualisme. Maar in de antwoorden op de objecties in hetzelfde artikel corrigeert hij dat. In het antwoord op de eerste objectie stelt Thomas dat de rationele ziel *quasi subsistens* is als deel (*pars*) van de mens, zoals de hand ook is, en dat ze niet een op zichzelf staand ‘ding’ (*hoc aliquid*) is in de strikte zin. Het antwoord op de tweede objectie gaat expliciet in op de mereologische drogreden. Thomas schrijft dat het eigenlijk niet de ziel is die kent, maar de concrete mens. Zeggen dat de ziel kent is een wijze van spreken. Het is in feite de ene, hele mens die kent:

Van een oog of een hand kun je niet zeggen dat het door zichzelf subsisteert (*per se subsistens*) en bijgevolg ook niet dat het door zichzelf werkzaam is (*per se operans*). Maar

de werkingen van delen worden toegekend aan het geheel door middel van de delen. Want we zeggen dat een mens ziet door middel van het oog en voelt door middel van de hand (...) Dus kun je wel zeggen dat de ziel begrijpt zoals je ook zegt dat het oog ziet, maar het is veel gepaster om te zeggen dat de mens begrijpt door middel van de ziel.

Ook op andere plaatsen in zijn werk benadrukt Thomas dat de hele concrete mens de eigenlijke actor is. 'Het is deze (concrete) mens die begrijpt', schrijft Thomas in zijn weerlegging van de averroïstische theorie dat het intellect van de mens apart bestaat, los van concrete mensen (*Comp. theol.* 1, c. 85, *De unitate intellectus* c. 3). Ook haalt Thomas vaak de aan Aristoteles toegeschreven stelregel aan: 'daden zijn van subsistente zijnden' (*actiones sunt suppositorum*), bijvoorbeeld in *S.Th.* II-II, q. 58, a. 2.

Spreekt Thomas dan zichzelf tegen? Enerzijds verdedigt hij de opvatting dat de ziel van de mens niet aan het lichaam gebonden is in haar intellectuele activiteit en dat zij een zelfstandig iets is met een eigen werkzaamheid en zo onsterfelijk is. Anderzijds houdt hij eraan vast dat de ziel als vorm slechts een intrinsiek deel is van de mens en niet op zichzelf bestaat of werkzaam is, maar dat elke menselijke activiteit, ook die van het kennen, toekomt aan de mens zelf, het *compositum* van ziel en lichaam.

Het antwoord op de derde objectie in *S.Th.* I, q. 75, a. 2 lijkt de oplossing te bieden voor de spanning in Thomas' positie. Hier geeft Thomas de reden voor zijn terughoudendheid om te spreken over de subsistentie, zelfstandigheid en eigen activiteit van het verstand. Hij schrijft:

Voor de activiteit van het verstand (*intellectus*) is het lichaam niet nodig als orgaan waarmee die activiteit wordt verricht, maar wel *vanwege het object*. Want een zintuiglijk beeld (*phantasma*) verhoudt zich tot het verstand zoals kleur tot het oog.

Om iets te kunnen kennen, heeft het verstand een object nodig. Zonder object is er niets te kennen, zoals ook het oog niets kan zien als er geen kleur (inclusief wit of grijs) is. Van zichzelf is het menselijk verstand leeg, een *tabula rasa*. De kenobjecten krijgt het van buitenaf, via de zintuigen. Het *phantasma* brengt tot één geheel samen wat afzonderlijk wordt aangeleverd door de vijf verschillende uiterlijke zintuigen. Het *phantasma* is zoiets als de gesynthetiseerde zintuiglijke voorstelling van een object.¹⁰ Het wordt geproduceerd en bewaard door het innerlijk zintuig dat Thomas *phantasia* of *imaginatio* noemt. Wat cruciaal is, is dat dit innerlijk zintuig werkt door een bepaald lichaamsorgaan. Het is niet helemaal duidelijk of Thomas daarbij denkt aan de hersenen en/of aan het hart.¹¹ Maar het punt is dat Thomas via het *kenobject* de intellectuele activiteit van de menselijke ziel wezenlijk bindt aan het lichaam. Zonder het lichamelijke bepaald zintuiglijk medium van de *phantasma* heeft de rationele ziel niets om te kennen.

Er doet zich vervolgens een probleem voor als de menselijke rationele ziel daadwerkelijk gescheiden wordt van het lichaam bij de dood. Zo'n *anima separata* zou dan wel voortbestaan maar zou van nature niets kunnen doen. Zij zou immers de *phantasmata* ontberen. Maar een zijnde dat niet kan werken, is volgens Thomas niet echt werkelijk. Elk iets bestaat volgens hem omwille van zijn werkzaamheid: *omnis res est propter suam operationem* (*De virt. in communi* a. 9). Thomas zoekt de oplossing in onlichamelijke kenbeelden (*species intelligibiles*) die de afgescheiden ziel van God krijgt, analoog aan kenwijze van engelen.¹² Hij legt dat uit in *S.Th.* 1, q. 89, a. 1. Deze manier van kennen ligt buiten de natuur van de menselijke ziel (*praeter rationem suae naturae*) en lijkt dus gestoeld te zijn op een wonderbaarlijk ingrijpen van God. Bovendien houdt dit een minder volmaakte manier van kennen in voor de menselijke ziel, want de door God gegeven *species intelligibiles* geven slechts vage en algemene kennis (*in quadam communitate et confusione*). Ook ontkent Thomas expliciet dat een

anima separata kennis heeft van wat er nu concreet in de aardse werkelijkheid gebeurt (S.Th. 1, q. 89, a. 8).

CONCLUSIE

Ik heb me in deze bijdrage beperkt tot filosofische vragen omtrent bijna-doodervaringen vanuit de visie van Thomas op de verhouding van lichaam en ziel. Over de vraag of we met behulp van Thomas een theologische interpretatie kunnen geven van wat een BDE wordt genoemd, heb ik me niet uitgelaten. Elders heb ik gesuggereerd dat er wel een thomistische interpretatie van zo'n ervaring mogelijk is in termen van een door God gegeven privé-openbaring.¹³

Op basis van de analyse die ik hierboven heb gegeven van enkele kernteksten van Thomas over de intellectuele werkzaamheid van de menselijke ziel, kunnen we concluderen dat BDE's binnen Thomas' antropologie geen bewijs kunnen zijn voor het bestaan van een onsterfelijke ziel. Een *anima separata* kan volgens Thomas niet waarnemen en heeft geen kennis van wat nu op aarde gebeurt. Anderzijds komt de akt van het intellectuele kennen volgens Thomas toe aan de onstoffelijke ziel en is het niet gebonden aan een orgaan, zoals bijvoorbeeld de hersenen. Thomas' opvatting verschilt dus fundamenteel van de tendens tot empirisch reductionisme onder hedendaagse neurowetenschappers die zich kritisch uitlaten over de betekenis van BDE's. Niettemin is volgens Thomas de intellectuele activiteit van de ziel wel gebonden aan het lichaam vanwege de kenobjecten. In Thomas' visie is intellectuele activiteit uiteindelijk iets wat primair aan een concreet mens in zijn geheel van lichamelijke en geestelijke samenstelling toekomt.

NOTEN

- 1 Zie M. Fox, *Religion, Spirituality, and the Near-death Experience*, Routledge, Londen 2003. Fox onderzocht zes-duizend verhalen over religieuze ervaringen, verzameld sinds 1925 door het Religious Experience Research Centre (RERC) van de Universiteit van Wales, Lampeter. Hij selecteerde daaruit een negentigtal BDE-achtige verhalen. In de meeste daarvan was geen sprake van een levensbedreigende situatie. Ook verschillende BDE-onderzoekers erkennen dat doodsgevaar geen voorwaarde is voor een BDE.
- 2 C. Zaleski, *Otherworld Journeys. Accounts of Near-death Experiences in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, New York 1987, p. 127.
- 3 Deze trend is ingezet door S. Katz, 'Language, Epistemology and Mysticism', in: S. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York 1978, p. 22-74.
- 4 Voor een literatuuroverzicht zie: B. Greyson, 'Near-death Experiences: Clinical Implications', in: *Revista de Psiquiatria Clínica* 34.1 (2007), p. 49-57.
- 5 Zie bijvoorbeeld M. McCord Adams, 'What about Hylomorphism? Some Medieval and Recent Ruminations on Swinburne's Dualism', in: M. Bergmann en J.E. Brower (eds.), *Reason and Faith. Themes from Richard Swinburne*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 220-243.
- 6 Zie website Etymologiebank: <http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/lijf> en <http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/lichaam>, geraadpleegd op 13 januari 2017.
- 7 Over de ziel als *forma corporis*, zie de inleiding van Rudi te Velde.
- 8 Zie ook de inleiding. Voor een kritische beschouwing van deze redenering zie: R. Pasnau, 'Aquinas and the Content Fallacy', in: *Modern Schoolman* 75 (1998), p. 293-314.
- 9 Over de precieze verhouding tussen de rationele ziel en het intellect als vermogen van de ziel, is enige discussie onder thomisten. Zie J. Lee, 'The Intellect-Body Problem

- in Aquinas', in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88.3 (2006), p. 239-260.
- 10 Zie ook de bijdrage van Jozef Wissink in deze bundel.
- 11 Zie R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 191.
- 12 Ibidem, p. 366-380.
- 13 Zie H. Goris, 'Near-death experiences. A theological interpretation', in: *International Journal of Philosophy and Theology* 75.1 (2014), p. 74-85.