



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Over piëteit

Brugmans, E.H.L.

Citation

Brugmans, E. H. L. (1999). *Over piëteit*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/5277>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/5277>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Over piëteit

Rede uitgesproken door

Dr. E.H.L. Brugmans

bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar
vanwege de Radboudstichting in de Wijsbegeerte in relatie
tot de katholieke levensbeschouwing aan de
Universiteit Leiden op vrijdag 4 juni 1999.

*Mijnheer de Rector Magnificus,
Dames en heren, Bestuurders van deze Universiteit,
Dames en heren, Bestuurders en Curatoren van de Radboudstichting,
Dames en heren, Leden van het wetenschappelijk corps en van de administratie,
Dames en heren, studenten,
Dames en heren, vrienden en familie,
En voorts gij allen die deze plechtigheid met uw aanwezigheid vereert,*

Zeer geachte heren en dames,

1. Miskien ik mijn ethische positie, is het onredelijk en irreëel als ik in het openbaar filosofisch tot u spreek over piëteit? De vrouw, volgens Hegel, vindt haar wezenlijke bestemming in het bewaren en behoeden van de familiale liefdeseenheid. Zij is, gevoelsmatig en in concreto, bestemd tot dienstbaarheid aan huwelijk en gezin als tot haar heilige plicht. Haar gerichtheid op de liefdevolle eenheid van de familie is een eerbetoon aan de huisgoden.

Dit, zegt Hegel, is piëteit en deze piëteit is de wet van de vrouw. Deze wet wordt ook genoemd de wet van de oude goden, van het onderaardse, de eeuwige wet waarvan niemand de herkomst kent. Als zodanig wordt ze gesteld tegenover de openbare wetten van de staat die het domein vormen waarin de man zijn zedelijke bestemming vindt. Hieraan is de volgende stelling toegevoegd: zou de vrouw de positieve wetten maken en de staat besturen, de staat zou in gevaar komen. En voor filosoferen is zij niet gemaaktⁱⁱ.

Inderdaad, de filosofie over wetten en goden, over recht en religie, is in onze cultuur tot voor kort grotendeels een mannenaangelegenheid geweest. En om enig wijsgerig inzicht te krijgen in de betekenis van piëteit, is respect voor hun denken geboden.

2. De exclusieve positie van de vrouw die Hegel bepaalt, wordt niet zó geapprecieerd door Thomas van Aquino. Deze spreekt ons allen aan in onze hoedanigheid van kinderen, wanneer hij stelt dat piëteit de deugd is die bestaat in het bewijzen van eer en de nodige materiële hulp aan de oudersⁱⁱⁱ. Van Aquino is echter minder kleinburgerlijk dan Hegel. De bedoelde eer en hulp zijn niet alleen verschuldigd binnen het gezin maar in de groot-familie. Alle verwanten tellen mee. Dezelfde ruimdenkendheid en ruimhartigheid laat hij gelden ten aanzien van een tweede figuur die ons tot eer verplicht, het vaderland. Niet alleen de regerenden maar ook de medeburgers en voorts allen die op vriendschappelijke voet met het vaderland verkeren, mogen op ons respect en onze bijstand rekenen.

De reden voor deze achting ligt volgens Van Aquino in de vooraanstaande positie van ouders en vaderland. Dit is te verhelderen vanuit de situering van de deugd van piëteit binnen zijn systeem van deugden.

In de eerste plaats wordt piëteit onderscheiden van godsdienstigheid omdat het

respect jegens ouders en vaderland zich verhoudt tot de godsverering als een tweede-rangs- tot een eersterangszaak. Hoewel ouders en vaderland de meest nabije principes voor het bestaan en bestuur zijn volgens de orde van de natuur, zijn zij van secundair belang volgens de orde van de schepping. Daarin is God absoluut eerste beginsel als Schepper en Bestuurder van alles en allen. Echter, zo tekent Van Aquino aan, per excellentie kan piëteit ook wel de cultus voor God worden genoemd, zoals God ook bij uitnemendheid 'Onze Vader' wordt genoemd^v.

In hoeverre deze verheffing van de vader een andersoortige exclusiviteit van de vrouw impliceert, is een vraag van later zorg.

In de tweede plaats presenteert Van Aquino piëteit en godsdienstigheid beide als toevoegingen aan de deugd van rechtvaardigheid. Voor toegevoegde deugden geldt in het algemeen dat zij enerzijds iets gemeenschappelijk hebben met hun hoofdzak en anderzijds in enig opzicht daarvan afwijken^v. Rechtvaardigheid bestaat wezenlijk in het geven aan de ander wat hem toekomt, zodanig dat een gelijkwaardigheid tussen de een en de ander wordt bewerkstelligd. Met de rechtvaardigheid delen godsdienstigheid en piëteit deze gerichtheid op de ander, maar zij verschillen ervan omdat door de betrachting van deze deugden een gelijkwaardigheid niet gerealiseerd kan worden. Deze onmogelijkheid wordt geconstitueerd door de voorrang van de ander aan wie de eer hier toekomt. De deugden van godsdienstigheid en piëteit dienen zich immers aan in relaties waarbij de ander eerst gegeven is voor ons en krachtens wie wij zelf pas kunnen bestaan en ons leven leiden: in de scheppingsrelatie, de verwekingsrelatie en de bestuursverhouding. Deze relaties typeren onze afhankelijkheid en het is deze afhankelijkheid die ons in onze poging hieraan recht te doen, verplicht tot eerbied. Deze plicht is dan ook onomkeerbaar^{vi}.

De ordening waaraan Thomas van Aquino de betekenis van piëteit ontleent, is echter ook anders te benaderen. Het is mogelijk om te beginnen met de praktische plicht tot piëteit en deze als voorwaarde voor rechtvaardigheid te begrijpen. Dit blijkt wanneer we de verwijzing van St. Thomas naar Cicero volgen en dan tevens aandacht schenken aan enkele van Cicero's boeken die voor Thomas gesloten bleven^{vii}.

3. Wanneer Van Aquino piëteit definieert als de eer verschuldigd aan ouders en vaderland verwijst hij naar *De Inventione*, waar Cicero schrijft dat piëteit bestaat in het betonen van de welwillende plicht en liefdevolle eer aan de bloedverwanten en het vaderland. Deze beperkte reikwijdte wordt echter verwijd in de politiek- en rechtsfilosofische boeken die Cicero schrijft tijdens zijn eerste verbanning uit het actieve staatsbeleid. Verontrust over het verval van de Romeinse republiek, bevreesd voor de machtsovername door enkelen, en geïnspireerd door de filosofie van Plato, wijdt Cicero zich dan aan verhandelingen over de beste staat en de bijbehorende wetten.

Anders dan Plato, meent Cicero niet dat de rechtsstaat een tweede keus is die voorligt als het optimum van een staat geleid door de wijze die het goede kent, niet haalbaar is. Cicero acht de republikeinse staatsvorm waarbij wetten regeren de beste optie

omdat daardoor het risico van een dictatuur wordt geminimaliseerd.

De eerste wetten die geëigend zijn voor de ideale staat volgens Cicero hebben betrekking op de godsdienst. Cicero stelt 24 wetten voor die regelen welke goden te vereren zijn en hoe de verering moet plaatsvinden^{viii}. Volgens die wetten is godsdienst ten dele een zaak voor alle burgers en ten dele een zaak voor priesters. De burgers behoren de familiegoden te vereren, dat wil zeggen, de goden van hun overleden voorouders, hun huis en hun landerijen. Daarnaast dienen zij de helden en de deugden te vereren. Bij deze laatste gaat het om morele kwaliteiten waardoor mensen toegang tot de hemel krijgen, kwaliteiten zoals moed, verstandigheid, vertrouwen en piëteit.

De priesters zijn belast met de godsdienstzaken die het staatsleven betreffen. Onder andere het priestercollege van de augurs wordt nader bepaald. Het behoort tot de taken van de augurs de toekomst te voorspellen aan de hand van tekenen die bijvoorbeeld door de ingewanden van vogels worden gegeven. Die voorspelkunst maakt hen bevoegd auspiciën te geven aan het staatsbestuur betreffende oorlogvoering en binnenlandse zaken, om senaatsvergaderingen te verdagen en senaatsbesluiten nietig te verklaren, om volksvergaderingen toe te staan of te weigeren, om wetten buiten werking te stellen.

De invloedrijke positie die Cicero toekent aan de augurs kan de indruk wekken dat het hem niet echt ernst was met de republikeinse rechtsstaat. Die indruk kan versterkt worden als we hierbij bedenken dat Cicero zelf benoemd was tot augur in 53 voor Chr., de tijd waarin zijn invloed op het actuele staatsbestuur tanende was en het augurschap feitelijk uitgehold was. We zouden kunnen menen dat Cicero met zijn wetten betreffende de godsdienst zich aanstelt – als supersenator. We zouden zelfs kunnen denken dat hij zijn intellectuele integriteit prijsgeeft, omdat hij, zoals hij elders schrijft, de voorspelkunst van de augurs juist een uiterst dubieuze zaak vindt^{ix}. Echter, dergelijke meningen onzerzijds worden onhoudbaar in het licht van de waarheidsaanspraak die Cicero voor zijn wetgeving maakt. De waarheid die op het spel staat meldt hij in de voorrede bij zijn codex:

"Vanaf het begin moeten de burgers ervan overtuigd zijn dat de goden de heren en bestuurders zijn van alle dingen, dat zij het beste met de mensen voor hebben, ...dat zij weet hebben van de eerbiedige en de oneerbiedige. Want degenen die van deze dingen overtuigd zijn, zullen ongetwijfeld tot ... ware inzichten komen. Want wat is meer waar dan dat niemand zo dwaas behoort te zijn dat hij denkt dat, hoewel rede en intellect wel in hemzelf bestaan, deze niet in de hemel en in de wereld zouden bestaan? Waarlijk, degene die niet tot dankbaarheid komt door de ordelijke gang van de sterren, de regelmatige afwisseling van dag en nacht, de maat van de maanden en door het ontstaan van wat ons voedt, zo iemand moet toch niet tot de mensen gerekend worden? En omdat alles wat rede heeft staat boven wat rede ontbeert, en omdat het heiligschennis zou zijn te zeggen dat iets boven alle dingen van de natuur zou staan, moet men bekennen dat rede in haar is."^x

Uit deze voorrede blijkt dat volgens Cicero de natuur niet alleen als een orde begrip-

pelijk is voor de mens omdat hij, de mens, regelmaat ontwaart in de gang van licht naar duister en van winter naar zomer, dat de natuur niet alleen als een nuttig gegeven bruikbaar is omdat hij, de mens, haar vruchten eet. Veeleer blijkt dat de natuur in zichzelf door en door redelijk is in een bovenmenselijke mate. De natuur is een goddelijke orde, het goddelijk bestuur is haar wet. De natuur is een ordelijk geheel waarin de delen hun plaats hebben en waarbij de ordening bepaald is volgens het criterium van het doel dat bestaat in de instandhouding van het geheel. Voor de natuur zelf regelt de wet van de natuur of de goddelijke rede slechts die instandhouding^{xi}. Maar voor de mens is deze natuurwet te verstaan als maatstaf van rechtvaardigheid. Volgens deze maatstaf is het zeker juist om de ander niet te schaden en hem te helpen als dat nodig is. De rechtvaardigheid verbiedt de mens zichzelf uitsluitend als individu te zien met voorbijgaan aan zijn positie binnen het geheel; in meer praktische zin verbiedt de rechtvaardigheid egoïstisch te handelen en ze verplicht tot respect voor de ander als de natuurlijk gelijkwaardige medeburger^{xii}. Cicero doelt op deze betekenis van rechtvaardigheid als hij schrijft dat de mensen eerst en vooral moeten geloven dat zij zo verwant zijn aan de goden dat zij samen met hen burgers van een en dezelfde staat zijn^{xiii}; de mensen moeten eerst en vooral de natuur zien als kosmos die als een polis is van mensen en goden.

Daarom luidt de eerste wet van Cicero's codex voor de ideale staat:

"De goden dienen tegemoet getreden te worden in zuiverheid, met eerbied, na achterlating van de rijkdommen. Hij die anders handelt, zal door God zelf gewroken worden"^{xiv}.

Eerbied wordt dus genoemd als de eerste gave die mensen aan de godheid moeten schenken. Met andere woorden, de eerste wet voor de ideale staat verplicht mensen tot respect voor de natuurwet, tot eerbied voor de maatstaf van rechtvaardigheid.

Nu is ook begrijpelijk waarom Cicero schrijft

"Ik ben zelfs bang dat als piëteit jegens de goden verdwenen is, ook de trouw, het samenleven van het mensengeslacht, en de meest voortreffelijke van alle deugden, de rechtvaardigheid, zullen verdwijnen".^{xv}

Cicero's begrip van piëteit is dus veel minder immanent en particularistisch dan Van Aquino's verwijzing aangeeft. Het is niet beperkt tot eerbetoen aan het eigen geboorteland, de eigen staat en de eigen ouders. Weliswaar zijn dezen gewoonlijk de eerst aangewezenen als het gaat om hulp en bijstand omdat wij meestal langdurige en intense betrekkingen met hen onderhouden^{xvi}. Maar, schrijft Cicero, het zou absurd zijn hieruit af te leiden dat wij onze ouders en broers niet mogen beroven en dat de band met de overige mensen daarentegen van een geheel andere orde is^{xvii}.

Integendeel, piëteit leert ons dat het eerst en vooral gaat om de rechtvaardigheid die eist dat wij alle mensen gelijkelijk als onze medemensen te respecteren hebben.

4. Het moge duidelijk zijn dat Cicero's begrip van piëteit niet opgevat kan worden als een ideologisch concept ter legitimering van het Romeins expansionisme. Hij roept piëteit niet in als vertrouwen in een goddelijke opdracht tot het stichten van het

Romeinse Rijk waarbij het goddelijk bevel de stem van het menselijk geweten het zwijgen oplegt zodanig dat het Romeinse onrecht, begaan tegenover de 'barbaren' gerechtvaardigd wordt^{xviii}.

Legitimatie van het Romeinse Rijk is ongetwijfeld wel de opzet geweest van Octavianus toen hij Vergilius aanzocht als hofdichter. Octavianus behoorde via adoptie tot het geslacht der Iulii. In 43 voor Chr., het jaar waarin Cicero werd vermoord door huurlingen van zijn politieke tegenstanders, was Octavianus een van de drie mannen die het staatsbestuur op zich namen. Rond 31 voor Chr. verwerft hij alleenheerschappij en enige jaren later acht hij de tijd rijp om die positie te verheerlijken als een goddelijke bestemming. Vanaf 27 voor Chr. laat hij zich Augustus, de goddelijke, noemen.

Inderdaad voert Vergilius het geslacht der Iulii op als godgegeven stichter van Rome. Julius is de zoon van Aeneas die de zoon is van de Trojaan Anchises en de godin Venus^{xix}. Deze Aeneas is het klassieke beeld van piëteit geworden: de jonge man die wegvlocht uit het brandende Troje met zijn oude vader Anchises op zijn rug, zijn zoontje bij de hand, de huisgoden in een kistje meedragend – vervuld van de goddelijke opdracht om een nieuw vaderland te stichten^{xx}.

De gang van Aeneas' zwerftocht is bekend. Weg van Troje komt hij eerst aan te Sicilië. Daar sterft zijn vader en blijven enkele volgelingen achter. Een storm drijft Aeneas verder naar Carthago, waar hij gastvrij wordt ontvangen door koningin Dido. Tussen haar en Aeneas ontvlamt een hartstochtelijke passie. Door zich over te geven aan die passie verbreekt Dido haar trouwbelofte aan haar overleden echtgenoot, terwijl Aeneas zijn belofte van gehoorzaamheid aan de goden negeert. Maar de passie is geen lang en gelukkig leven beschoren: Aeneas moet verder. Dido wordt waanzinnig van verdriet en, zo dicht Vergilius:

"de plichtsgetrouwe Aeneas, die weliswaar met woorden van troost haar droefheid en zorgen had willen verkleinen, en ook persoonlijk door grote liefde en smart was getroffen, volgt niettemin de bevelen der goden."

Zij pleegt zelfmoord, hij vervolgt zijn reis. Wanneer hij aankomt te Cumae maakt hij een tocht naar de onderwereld waar hij de verstomde, treurende Dido ziet en zijn gelukkige vader die hem sterkt in zijn goddelijke opdracht. Aeneas keert terug naar het rijk der levenden, verkrijgt gastvriendschap in Italië, voert een laatste strijd om tenslotte als heer van het volk der Trojanen en Latijnen te sterven.

De *Aeneis* is een epos waarin piëteit de heldenrol speelt. Het is zeker te lezen als legitimatie van het Romeins imperialisme en van keizer Augustus in het bijzonder^{xxii}. Toch is het verhaal geen vergoddelijking van de Romeinse bodem en van het Iulische bloed. De fysische orde is immers van meet af aan doorbroken door de juridische afstammingsrelatie - Augustus was geadopteerd - en door de juridische verblijfstitel van politiek asiel van Aeneas in Latium. De fysische orde wordt echter nog fundamenteeler afgewezen als direct te vergoddelijken goed. Vergilius maakt duidelijk dat de constitutie van de particuliere staat een geschiedenis is waarin de dood zijn tol eist, en dat op twee manieren. Op een natuurlijke wijze, omdat de historische ontwikke-

ling van een staat nu eenmaal meer tijd vergt dan een mens, of zelfs een generatie te gaan heeft; op een morele wijze, omdat de eigen staat bevochten wordt in oorlogen waar moorden en zelfmoorden worden gepleegd. Vergilius toont dat deze geschiedenis van onvermijdelijke vergankelijkheid en van opzettelijk kwaad onlosmakelijk verbonden is met de particuliere politieke staat en dat daarom hij die de gemeenschap leidt, verplicht is om ook de last van de eigen geschiedenis van het kwaad te dragen. Zo brengt Vergilius de geschiedenis van het kwaad aan als een onvergetelijke dimensie van piëteit.

5. Aan het einde van de Middeleeuwen, in het begin van de Renaissance, vinden wij Vergilius opnieuw. Hij is degene die Dante door de hel, over de Louteringsberg tot aan de drempel van het aards paradijs leidt^{xxiii}. Vergilius' verstandigheid stelt in staat om terug te zien op moreel goed en kwaad, op de ongelukken en het geweld die de politieke geschiedenis der mensheid tekenen, maar als heiden vermag hij niet de weg te wijzen naar de christelijke eindbestemming die bestaat in gelukzalige eenheid met God. Zelfs Beatrice, de geliefde van weleer, die vanuit haar diepe geloof in staat is om Dante te laten spreken over zijn zonden, die hem tot berouw brengt, heeft niet de kracht hem tot die eindbestemming te brengen^{xxiv}. In de tiende hemel wordt zij afge- lost door St. Bernardus. Deze toont aan Dante de burgers van het hemelse rijk van gerechtigheid en liefde^{xxv}. Dan bereidt hij Dante voor op het aanzien van God door een heilig gebed uit te spreken. Bernardus bidt tot Maria. Hij aanbidt haar als de vrouw

"in wie mededogen is, piëteit en edelmoedigheid, in wie is verenigd alles wat een schepsel aan goedheid kan bezitten."^{xxvi}

Het gebed is Maria welgevallig zodat zij haar ogen richt op het eeuwig licht. Dan wordt dit licht zichtbaar voor Dante en hij wordt voortgestuwd door de Liefde. Geeft Dante ons hiermee te verstaan dat de hemelse gelukzaligheid als een eeuwig lichtende liefde aan gene zijde van het aardse leven het uiteindelijk doel is van piëteit? Stelt deze deugd in staat om zo radicaal te ontstijgen aan de menselijke wereld? Wat blijft hier nog over van Cicero's waarheid dat wij eerbied moeten tonen omdat wij daardoor gericht worden op de natuurwet die de standaard voor rechtvaardigheid is zodat wij ons menselijk leven in gemeenschap met elkaar op waardige wijze leiden? Wat blijft over van Vergilius' klacht dat de eervolle taak van politiek leiderschap onlosmakelijk verbonden is met de tragische plicht om onze geschiedenis van het kwaad te herinneren? Beloofd Dante's reis dat wij ons oorlogsgeweld, ons onrecht, onze verloren geliefden mogen vergeten wanneer onze ziel uiteindelijk gered is, voorbij het aardse leven?

De plaats die in Dantes goddelijke komedie wordt toegekend aan piëteit overtreft alleszins de theologische systematiek van Thomas van Aquino. In plaats van de ereschuld die zijn reden vindt in de onmogelijke gelijkwaardigheid van het mensenkind met zijn ouders en met God, ziet Dante piëteit als het superieure gezag van de vrouw die mens en God tot elkaar brengt.

6. Het is dan ook toevallig? geschikt dat de tijd van Dante's verzen ook ruimte biedt voor de pietà's, de beelden van Maria die haar gestorven zoon op schoot houdt voor dat hij wordt begraven. Aan het einde van de 13e, in het begin van de 14e eeuw worden deze beelden gemaakt in het gebied van de Midden- en Nederrijn^{xxvii}. Zij worden vooral opgesteld in kloosterkerken en daar als vesperbeelden gebruikt. De tijd voor de vespers gaat in het levensritme van kloosterlingen, dat geordend is volgens de gebeden waarin het leven en lijden van Christus wordt herdacht, vooraf aan de completeen waarin de begrafenis van Christus herinnerd wordt. De voorstelling die de aandacht op het uur van de vespers gevangen houdt, is echter een verzinsel: de evangeliën melden haar niet^{xxviii}.

Misschien niet de mooiste, maar waarschijnlijk wel de meest bekende is de Pietà van Michelangelo, gemaakt in 1499-1500, opgesteld in de St. Pieter te Rome. Behalve de gracieus verstilde lijfelijheid van de figuren, valt direct de extreme jeugdigheid van Maria op. Het kan zijn dat Michelangelo daardoor haar onschuld wilde tonen, maar wat verbeeld wordt zijn de eerste woorden van het gebed dat Dante door Bernardus tot Maria richt:

"O moedermaagd, dochter van je eigen zoon, nederig en verheven meer dan enig schepsel..."^{xxix}

Maria is moeder en dochter door wie de Vader ook zoon is. Een vraag is in hoeverre deze wonderlijke transformatie betekent dat de eerbiedwaardigheid van de moeder genegeerd wordt door de omkering tot het eerbetoon dat een dochter verschuldigd is aan haar vader. Maar deze vraag is te beantwoorden door Maria bij een minder eminente wijze van spreken te noemen als voorbeeld van het godsverbonden leven. Versteend als pietà representeert zij vooral het verdriet om het verlies van haar zoon die zo veel te lijden kreeg en de vroomheid in het dragen van zijn dode lichaam als ware het een offer. De pietà verbeeldt medelijden en vroomheid.

7. In de loop van de 16e eeuw ontvouwt het woord piëteit zich dan ook in deze twee betekenissen. In het Oud-Frans en Oud-Engels komen steeds vaker naast elkaar voor 'piété' en 'pitié', 'piety' en 'pity', elk met hun eigen betekenis^{xxx}.

Deze ontwikkeling heeft belangrijke consequenties voor het Moderne en Verlichte denken over rechtvaardigheid als deugd en als maatstaf voor het positief recht en het staatsbestuur. Dit blijkt bijvoorbeeld uit Rousseaus *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* waarin hij schrijft dat het natuurlijk samenleven wordt geconstitueerd door medelijden. Medelijden is natuurlijk het verbindende gevoel bij uitstek omdat het de een direct affectief betreft op de noden van de ander en omdat het motiveert tot handelwijzen waardoor de ander zo min mogelijk wordt gekwetst en geschaad^{xxxi}. Maar in de burgerlijke maatschappij, de staat die geregeld wordt door het positief recht, speelt het medelijden geen bepalende rol meer. Daar heeft het natuurlijk gevoel plaats gemaakt voor het rationele eigenbelang van de burger die het positieve recht kiest om het eigen bezit te sanctioneren. Volgens Rousseau komt medelijden daar slechts voor in de vorm van een universele welwillendheid, bij enkele kos-

mopolitische geesten die zo vroom zijn om een voorbeeld te nemen aan de Soevereine Schepper^{xxxii}. Voor het recht van de nationale staat, echter, zijn medelijden en vroomheid gemarginaliseerd.

Een gelijkaardige marginalisering is te vinden in de theorie van Smith. Ook hij lijkt, zoals Rousseau, het medelijden als natuurlijk beginsel van samenleven te beschouwen wanneer hij *The Theory of Moral Sentiments* opent met de stelling dat ‘pity or compassion’ het natuurlijke principe is dat de mens betrokken maakt op het wel en wee van anderen. Smith nuanceert deze naturalistische inzet echter onmiddellijk. Ten eerste betoogt hij dat niet het natuurlijke medelijden maar het redelijke medeleven met anderen constitutief is voor de morele gemeenschap. Ten tweede preciseert hij het meeleven met hen die slachtoffer zijn van onrechtvaardig handelen. In het geval dat iemands daad als een strafwaardig onrecht wordt beoordeeld, is niet het medelijden met de fysieke kwetsuur van het slachtoffer maatgevend, maar de morele verontwaardiging ten behoeve van de mens die niet als een persoon gerespecteerd is. Ten derde, daar waar Rousseau het medelijden nog een plaats geeft bij de vrome kosmopoliet, stelt Smith rigoreus dat de zorg voor universeel welzijn een zaak voor God is en niet voor de mens^{xxxiii}. De mens hoort zich te beperken tot de zorg voor het eigen geluk, voor dat van de eigen familie, vrienden en het eigen land – universeel geldt voor de mens slechts de negatieve deugd van rechtvaardigheid die erin bestaat de ander te respecteren door hem te vrijwaren van onrecht.

8. In de 17e en 18e eeuw valt piëteit aldus uiteen in enerzijds een medelijden dat bijna dierlijk naturalistisch is en daardoor fictief ten opzichte van de concrete menselijke samenleving en anderzijds een vroomheid die wereldvreemd is. Het piëtisme wordt een nieuwe religieuze beweging die zich kenmerkt door emotionele religiositeit, bijbellezing en een ascetische levenswijze. Deze beweging wekt wereldse spot, bijvoorbeeld uit de pen van Luise Gottsched. In de klucht *Pietisterij in Hoepelrokken* van 1736 voert zij een schijnheilige jongeling ten tonele die lippendienst aan aardse armoede paart aan listigheid om zich te verrijken middels een huwelijkscontract waarbij de familie van zijn bruid geruïneerd wordt^{xxxiv}. Kortom, in de Verlichting wordt de traditionele band tussen piëteit en rechtvaardigheid verbroken, met het gevolg dat de idee van menselijke waardigheid de zelfstandige maat voor rechtvaardigheid wordt.

Deze ontwikkeling heeft haar beslag gekregen in onze eeuw met de proclamatie van de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* in 1948. In het ten geleide van die Verklaring staat dat erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreembare rechten van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld.

Inmiddels weten wij dat de beoogde universele gelding van de mensenrechten op z’n minst uiterst problematisch is. De oorlog in Kosovo leert opnieuw hoe tussen droom en daad wetten in de weg staan, en praktische bezwaren: het daadwerkelijk afdwingen van respect voor de mensenrechten mondt uit in het offeren van enkelen om het wel-

zijn van de meesten te dienen - en daarmee in het tegendeel van wat de idee van menselijke waardigheid voor ieder, voor allen, van ons vraagt.

Toch kan deze ervaring niet de doorslaggevende reden zijn om te denken dat er iets mis is met onze idee van de mensenrechten. Immers, gewelddadige sancties komen niet uitsluitend voor bij het afdwingen van mensenrechtelijke normen maar altijd, zij het in andere proporties, bij de effectuering van positief recht. Alleen de radicale pacifist kan daarom beweren dat mensenrechten niet juridisch gerealiseerd moeten worden, dat zij slechts als een moreel ideaal aangemerkt mogen worden^{xxxv}. De consequentie van dit standpunt lijkt te zijn dat alle positief recht, vanwege het dwangkarakter, uit den boze is. Voor de radicale pacifist resteren dan slechts vergiffenis en martelaarschap: de handelingen van een heilige.

Als wij geen heiligen zijn en de onontkoombaarheid van geweld dus niet de reden vormt voor ons vermoeden dat er toch iets ontbreekt aan de idee van de mensenrechten, wat is die reden dan wel?

Sommige hedendaagse filosofen menen dat bij deze idee de aandacht ontbreekt voor particuliere en hiërarchische gemeenschappen als het concrete milieu waarin morele deugden geconstitueerd worden. Zij pleiten dan ook voor een herwaardering van paternalisme en patriotisme – zoals sommige politici pleiten voor een herstel van family-values en burgerzin. Maar, zoals deze filosofen en politici zelf ook zeggen, particuliere hiërarchische gemeenschappen garanderen uit zichzelf geen opvoeding tot verstandigheid, moed, matigheid en rechtvaardigheid; zij kunnen ook bewerkstelligen dat iemand de mafia-moraal van La Famiglia en de Cosa Nostra, de vreemdelingenhaat van nationalisten of de waanzinnige agressie van regenjas-bendes eigen maakt- zoals Cicero al voorzag.

Tegen dergelijke broeinesten van onrechtvaardigheid pleit Eleanor Roosevelt in haar toespraak van 1958, 10 jaar nadat onder haar voorzitterschap de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* is opgesteld^{xxxvi}. Zij merkt op dat aandacht voor de concrete, particuliere gemeenschappen waarin mensen nu eenmaal actief zijn, geboden is: voor de scholen en fabrieken, de kantoren en boerderijen. Maar juist daar dient volgens haar een begin gemaakt te worden met respect voor de rechten van de mens, juist daar dient geleerd te worden dat aan mensen gelijke kansen, gelijke rechten en gelijke waardigheid toekomen.

Roosevelts pleidooi is terecht. Haar betoog gaat echter voorbij aan een ernstiger eenzijdigheid die besloten ligt in de idee van de mensenrechten. Volgens de verklaring van 1948 en volgens de verdragen en grondwetten die op internationaal en nationaal vlak juridisch gestalte geven aan de mensenrechten, worden mensen begrepen als gelijkgerechtigde individuen. Vanuit het standpunt van deze documenten worden mensen geïdentificeerd en equivalent gemaakt als dragers van rechten die nader worden bepaald in, voornamelijk, vrijheidsrechten en sociale rechten. Daarbij worden tegelijkertijd sommige aspecten van personen en culturen uitdrukkelijk genoemd als redenen om niet te discrimineren, bijvoorbeeld ras, geloof, sekse, terwijl andere aspecten stilzwijgend als dergelijke non-discriminerende kwaliteiten worden aangemerkt.

Het gevolg van dit begrip van mensen is dat de universele orde van vrije, gelijkwaardige personen een identiteit heeft krachtens een oordeel over rechtens relevante en niet-relevante menselijke aspecten. De eenheid van de orde van de mensenrechten is daarom per se discriminerend.

Deze discriminatie is ook niet te ontgaan binnen de orde van de moraal waarvoor mensen begrepen worden als juist en onjuist handelende personen, als prijzenswaardige of laakbare subjecten. De wet en het moreel oordeel identificeren en discrimineren in een en dezelfde beweging. Daarom is de eenheid van de morele orde, van de rechtsorde, en van de orde van de mensenrechten wezenlijk eenzijdig – hoe dynamisch die ordes overigens ook zijn.

Tegen deze eenzijdige eenheid is, meen ik, een andere eenheid geloofwaardig en denkbaar^{xxxvii}. De historische uiteenzetting over piëteit bij Cicero, Vergilius, Dante, Thomas van Aquino tot en met de Pietà brengt ons op dat spoor. De historische omweg is immers niet toevallig geweest: piëteit blijkt een terugblikkende deugd te zijn. In de eerste plaats op een situationele wijze: de genoemde denkers, dichters en beeldhouwers kijken terug op hun politieke verleden, persoonlijke ontwikkeling, godsdienstige historie wanneer zij hun gedachten, verzen en beelden van piëteit ontwikkelen. In de tweede plaats op een interne wijze: piëteit wordt steeds opgevat als een eerbetoon aan wie en wat voorafgaat, aan wie en wat, in de woorden van Van Aquino, voor ons staat als beginsel van ons bestaan en bestuur.

Deze retrospectie is kenmerkend voor piëteit. En die visie is door ons te hernemen. Terug, voorafgaand aan de identificaties en discriminaties die wij krachtens onze morele en juridische oordelen maken, vinden wij mensen die hun levens leiden op tal van manieren. Veel van wat gaande is, is verklaarbaar en veel van wat mensen uitspreken is begrijpelijk, maar een definitief inzicht in de herkomst en het doel van dit alles hebben wij niet. Meer nog, zelfs deze vragen naar herkomst en doel getuigen van een verlangen naar orde dat vastloopt.

Op grond van onze ervaringen kunnen wij echter wel het volgende zeggen: dat er is, en niet niets, is het eerste gegeven voor ons. Wij bevinden ons als gesteld in betrekking tot dit principe.

Die betrekking verbindt ons, constitueert ons tot een eenheid. Deze eenheid is totalitair, omdat allen en alles zijn opgenomen als betrokken op dit gegeven. Tegelijk is deze eenheid volstrekt vrij. Want hoewel de relatie tot het eerste beginsel reëel is, is een nadere bepaling van die relatie niet gedetermineerd vanuit dit principe.

Daardoor ontbreekt een objectief criterium om deze eenheid als een orde te denken. Dat neemt niet weg dat dit eerste gegeven, 'dat er is en niet niets', de gratuïte reden is om het zijn als goed te bevestigen.

Het betekent dus niet veel bijzonders, dit perspectief kat'holon. Maar het betekent wel iets voor onze morele en juridische oordelen. Het besef dat wij opgenomen zijn in een eenheid van een gegeven dat ons voorafgaat, stelt ons in staat terughoudend te zijn met onze identificerende en discriminerende oordelen van moreel goed en kwaad, recht en onrecht, zelfs van leven en dood. Het stelt ons in staat onze ordenen-

de oordelen te zien als principieel bestuurd door een eenheidstichtend gegeven dat wij niet kunnen bemachtigen en niet kunnen vernietigen, zodat wij onze ordeningen kunnen beschouwen als slechts beperkt geldig. En het nodigt ons uit de eenheid waarin wij principieel opgenomen zijn, te zien als een geheel dat op het goede gericht is.

Wat hier gezegd wordt, is enigszins te concretiseren. De terugblik op het eerste gegeven dat ons perspectief biedt op het geheel, kan ons de eerbiedwaardigheid leren van de vaders en moeders die hun oordelen over hun kinderen weerhouden vanuit de bereidheid hen terug te nemen en te dragen, wat de kinderen ook aan goeds en kwaads verrichten, hoe zij ook leven, zelfs als zij niet meer leven. Ze kan ons de achterswaardigheid leren van staten die criteria voor burgerschap en verblijf opzij weten te zetten, die verdovende injecties, verstikkende kussentjes en moordend plakband terzijde laten ten gunste van gastvrijheid - opdat geen mens een plaats om te leven wordt onthouden. Ze kan ons, bij een verdere reflectie, leren om God te vinden als degene die voor allen en alles geeft, vrij laat, terug opneemt.

Het komt mij voor dat de aanvaarding van de eenheid die wij altijd al zijn krachtens het eerste gegeven voor ons, het werk is van eerbied. Daarom is het denken over rechtvaardigheid niet te voltooien met de mensenrechtenidee, maar moet het zijn begin zoeken in piëteit.

Geachte dames en heren,

Misschien zult u concluderen dat ik nauwelijks geëmancipeerd ben ten opzichte van het romantisch-burgerlijke beeld van de vrouw volgens Hegel. In ieder geval past mij nog een laatste eerbetoon aan u allen die op dit moment, op deze plaats, mijn huisgenoten bent.

Dames en heren, leden van het Bestuur en van de Wetenschappelijke Raad van Advies van de Radboudstichting,

Mijn contact met de Radboudstichting dateert van 1991, bij gelegenheid van besprekingen voor de levensbeschouwelijke cursus van de Open universiteit. Het was voor mij zeer leerzaam en een groot genoegen om als cursusteamleidster kennis te maken met de reformatorische wijsbegeerte en het humanistisch gedachtengoed. Maar het was vooral verheugend om het goede vertrouwen waardoor het katholiek denken wordt gekenmerkt te vinden in de bijdragen van degenen die met de Radboudstichting verbonden zijn of waren. Hun bijdragen in de vorm van de wetenschappelijke artikelen en in de vorm van praktische ondersteuning, hebben mij geholpen. Het heeft mijn filosofische werk beïnvloed en het heeft mij betrokken gemaakt bij het werk van de Stichting. Bij verschillende activiteiten in de daaropvolgende jaren en bij de procedure leidend tot deze benoeming heb ik mogen genieten van de inzet van Prof. dr. Wil Derkse, de steun van Prof. dr. Koos de Valk en van Prof. dr. Ben Vedder, en, in een later stadium, van Prof. dr. Jan van der Lans en van Drs. Stefan Waanders.

In de genoemde Open universiteit-cursus zijn de verschillende levensbeschouwelijke perspectieven in een cultuurfilosofie samengebracht. Die ervaring kan u en mij de hoop geven dat de omvangrijke leeropdracht die ik vandaag aanvaard, wijsbegeerte in relatie tot de katholieke levensbeschouwing, ook in goede handen is. Ik dank u voor mijn benoeming.

Mijnheer de Rector, leden van het College van Bestuur van de Universiteit Leiden,
Ik ben u erkentelijk voor uw medewerking aan de instandhouding van de Radboudleerstoel aan uw universiteit en voor uw goedkeuring van mijn benoeming.

Dames en heren, leden van de Faculteit der Wijsbegeerte van deze universiteit,
Ik ben al een jaar lang een dag per week in uw midden. Voor mij betekende dit jaar nieuwe uitdagingen, die mede door uw hartelijke gastvrijheid uitnodigen tot verdere samenwerking.

Ik doe mijn best om door mijn colleges bij te dragen aan de betekenis van de faculteit en haar uitstraling naar studenten uit andere faculteiten.

Dames en heren, leden van de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Katholieke Universiteit Nijmegen,

Het Bestuur van de Faculteit der Rechtsgeleerdheid ben ik dank verschuldigd voor de bereidheid om deze benoeming vorm te geven. Mijn collega's uit de faculteit dank ik voor de plezierige samenwerking die al zo veel jaren stand houdt. Het juridisch klimaat waarin ik een groot deel van de week verkeer, is veelal een vruchtbare bodem voor mijn filosofische werkzaamheden.

Dames en heren studenten en toehoorders,

De colleges van de afgelopen semesters waren aangenaam en leerrijk. Ze wekken de verwachting dat de wijsgerige reflectie in relatie tot de katholieke levensbeschouwing voor u en voor mij ook in de komende jaren verrijkend is.

Hooggeleerde Bulhof, beste Ilse,

In de voorgaande jaren is door u inhoud gegeven aan de leeropdracht die hier weggelegd is voor de Radboudhoogleraar. Uit herinneringen van studenten en toehoorders heb ik begrepen dat uw werk bijzonder gewaardeerd is. Ik hoop dat u in mij een waardig opvolgster zult vinden.

Hooggeleerde Heyde, beste Ludwig,

Bijna precies tien jaar geleden ben ik onder leiding van u en van Prof. dr. H. De Dijn gepromoveerd op een studie over de ethiek van Adam Smith. In Nijmegen heeft u mij als gast verwelkomd in de studiebijeenkomsten van de afdeling Metafysica. Ik ben u zeer erkentelijk voor uw wijze lessen.

Tenslotte,

Er zijn vele anderen die mij hebben gevormd en geholpen, in mijn filosofische werk, in nevenactiviteiten, in andere aangelegenheden. Er zijn enkelen wier vriendschap mij dierbaar is. Maar de liefdeseenheid wordt voor mij bewaard door mijn familie. Ik hoop dat de woorden van vandaag kunnen gelden als een getuigenis van mijn dankbaarheid en vreugde om hen.

Ik heb gezegd.

- i G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, par. 158 - 166, ed. Frankfurt am Main, 1976, Suhrkamp. Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, sectie Die sittliche Welt, ed. Frankfurt am Main, 1977, Suhrkamp, p.328 - 342. Cfr. R. van Riessen, *Antigone's bruidsvertrek*, Kampen, 1986, Kok.
- ii G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Zusatz bij par. 166.
- iii Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, II-II, qu. 101, art 1 resp.
- iv Thomas van Aquino, ST, II-II, qu. 101, art 3, ad 2.
- v Thomas van Aquino, ST, II-II, qu. 80, resp.
- vi Cfr. W. Farrell, Virtues of the Household, *The Thomist*, 1946, IX, 3, p. 337 - 378. Cfr. P. Moyaert, *De mateloosheid van het christendom*, Nijmegen, 1998, SUN, p. 37 - 40, 54, 70-71.
- vii Thomas van Aquino, ST, II-II, qu. 101, verwijzing naar Rhet. L.2, c.53. Cfr. ST, II-II, qu. 80, verwijzing naar De Inv. Rhet. L.2, c. 53. De passage waarnaar wordt verwezen luidt: 'pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benivolum officium et diligens tribuitur cultus'. Cfr. J.D. Garrison, *Pietas from Vergil to Dryden*, University Park, Pennsylvania, 1992, The Pennsylvania State University Press, p. 10.
- viii Cicero, *De Legibus*, II, viii, 19 – ix, 22. Enkele studies waarin een wijsgerige benadering van De Legibus II en III wordt gepresenteerd zijn R.J. Goar, *Cicero and the State Religion*, Amsterdam, 1972; K.M. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De Legibus*, Wiesbaden, 1983; J. Turpin, *Cicéron, De Legibus I-II et la religion romaine: une interpretation philosophique à la veille du principat*, ANRW, 1986, bd. 16.3., p. 1877 – 1908.
- ix Cicero, *De Haruspicum Responsis*.
- x Cicero, *De Legibus*, II, vii, 15-16.
- xi Voor de teleologie van de natuur: Cicero, *De Natura Deorum*, II, xxi, 57 bijvoorbeeld. Voor de natuurwet: Cicero, *De Legibus*, I, vi, 19; *De Natura Deorum*, II, lxi, 153 – lxii, 154; *De Officiis*, III, v, 23 – 24 bijvoorbeeld. Cfr. over de natuurwet als goddelijke rede en het verband met rechtvaardigheid ook J. Lukoschus, *Gesetz und Glück. Untersuchungen zum Naturalismus der stoischen Ethik*, Frankfurt am Main, 1999, Peter Lang, p. 145 – 210.
- xii In aanvulling op Panaetius benadrukt Cicero later, in *De Officiis*, III, viii, 35 – ix, 39, dat het moreel conflict tussen nut en rechtvaardigheid een illusie is. Slechts degene die niet meer ziet dan de direct voorhanden eigen situatie, meent dat hij, zoals Gyges, zich kan afvragen of zijn streven naar eigen voordeel in strijd is met de rechtvaardigheid. Degene die begrijpt dat de doelmatigheid van de natuur

voor de mens geldt als maat van rechtvaardigheid, doorziet dat op kosmisch vlak nuttigheid en rechtvaardigheid samenvallen. Onrechtvaardig gedrag dat nuttig schijnt te zijn voor het individu, is natuurlijk niet nuttig. Dergelijk gedrag is immers een inbreuk op de kosmische orde waarin alle mensen gelijkelijk delen en daarin hun godsverbondenheid vinden.

- xiii Cicero, *De Legibus*, I, vii, 22 – 24.
- xiv Cicero, *De Legibus*, II, viii, 19.
- xv Cicero, *De Natura Deorum*, I, ii, 3.
- xvi Cicero, *De Officiis*, I, xvii, 53 – xviii, 60.
- xvii Cicero, *De Officiis*, III, vi, 28.
- xviii Cfr. contra H. Wagenvoort, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 1980, Brill, p. 14. Cfr. ook de stelling van Wagenvoort dat Cicero pas na 46 voor Chr. Pietas zou gebruiken voor de relatie tot de goden. De geciteerde passages uit *De Legibus* tonen aan dat dit niet het geval is.
- xix Vergilius, *Aeneis* (29 – 19 voor Chr.). Gebruikte edities: Amsterdam, 1999, Querido; Groningen, 1996, Historische Uitgeverij.
- xx Beroemde voorstellingen van dit klassieke beeld van piëteit zijn: vaasversiering van 500 voor Chr. op basis van Griekse bronnen Dionysios van Halicarnassus, Xenophon en Apollodorus; muurtekening in Herculaneum van 2e eeuw voor Chr.; fresco Raphael in Vaticaan, 1514 – 1517; embleem Padua 1621. Deze voorstellingen zijn afgebeeld en becommentarieerd in M.R. Scherer, *The Legends of Troy in Art and Literature*, New York and London, 1963, The Phaidon Press, p. 182 – 216.
- xxi Vergilius, *Aeneis*, IV, verzen 380 ff.
- xxii Cfr. H. Wagenvoort, *o.c.*, p. 17.
- xxiii Dante Alighieri, *De Goddelijke Komedie*, (1307 – 1317). Gebruikte editie: Amsterdam, Ambo/ Leuven, Kritak, 1998.
- xxiv Dante, *o.c.*, Louteringsberg, canto xxx en xxxi.
- xxv Dante, *o.c.*, Paradijs, canto xxxii.
- xxvi Dante, *o.c.*, Paradijs, canto xxxiii. De Italiaanse tekst luidt: In te misericordia, in te pietate, in te magnificenza, in te s'aduna quantunque in creatura è di bonitate. Cfr. J.D. Garrison, *o.c.*, p. 140 en p. 292, n. 30. Cfr. over deze passage ook E. Gilson, *Dante the philosopher*, London, 1948, Sheed & Ward, p. 237.
- xxvii Zie hierover o.a. G. Satzinger und H.J. Ziegeler, Marienklagen und Pietà, in: W. Haug und B. Wachinger, hrg., *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des*

Spätmittelalters, Tübingen, 1993, Max Niemeyer, p. 241 – 276; W. Pinder, *Die Pietà*, Leipzig, 1922, E. Seemann; E. Reiners-Ernst, *Das Freudvolle Vesperbild*, München, 1939, Neuer – Filser.

xxviii Zie W. Pinder, *o.c.*, p. 3.

xxx Dante, *o.c.*, Paradijs, canto xxxiii. Cfr. A. Paolucci, *Michelangelo. Le Pietà*, Milano, 1997, Skira, p. 13 en 21, met verwijzingen naar het commentaar van Vasari uit 1550.

xxx J.D. Garrison, *o.c.*, p.180. Cfr. W. Schlepper, *Pity und Piety. Eine Wortgeschichte*, Bonn, 1971, Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität.

xxxi J.J. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, (1755), in: *Du Contrat Social*, Paris, 1973, reeks 10/18 Union Générale d'Editions, p. 275 – 438, met name p. 332-335.

xxxii J.J. Rousseau, *o.c.*, p. 367.

xxxiii A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759/1790, Glasgow, 1976, Glasgow University Press, p. 237. Zie hierover verder E. Brugmans, *Morele sensibiliteit. Over de moraalfilosofie van Adam Smith*, Tilburg, 1989, Tilburg University Press.

xxxiv Luise Gottsched, *Die Pietistery im Fischbein-Rocke; oder die Doctormässige Frau*. In einem Lust-Spiele vorgestellt. Rostock, 1736.

xxxv Cfr. A. Boyd, *United Nations: Piety, Myth and Truth*, Harmondsworth, 1962, Penguin, met name p. 17 – 25. Een treffende passage is: " Just as in political life at home, the public has to learn to distinguish realities from pieties in UN politics. For a start, one might suggest a quick look at the word 'peace-loving', a widely self-applied label. The Charter stipulates that only peace-loving states may join the organization. The fifty-one states which were qualified in 1945 to become founder members of the UN were so qualified by virtue of the fact that they were all at war.", p. 21 – 22.

xxxvi E. Roosevelt, *In your hands. A guide for Community Action for the Tenth Anniversary of the UDHR*, 1958. Bron: Internet.

xxxvii Er zijn mij slechts enkele hedendaagse filosofen bekend die direct aandacht besteden aan piëteit. G. Marcel schrijft over piëteit naar aanleiding van de studie van P. Wust, *Naïvität und Pietät*, 1925. Zie G. Marcel, *Etre et Avoir*, Paris, 1935, Aubier, p.319-357. Cfr. Hiervoor ook S. Cain, *Gabriel Marcel's Theory of Religious Experience*, p. 125. De passage die Santayana aan piëteit wijdt gaat vooral in op de relaties tot de ouders, het vaderland, de Natuur. Zie G. Santayana, *The Life of Reason*, New York, 1953, Charles Scribner's Sons, p. 258 – 263. Indirect is het werk van Murdoch hier van belang. Zie met name I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London, 1970, ARK edition 1985.

