

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/112264>

Please be advised that this information was generated on 2017-09-24 and may be subject to change.

GRIETJE DRESEN

Oefening van liefde

Inhoud en publieke betekenis van een caritas-ethiek

Dit essay is een proeve tot moraaltheologische plaatsbepaling. Wie in een gesprek of openbaar debat kenbaar maakt moraaltheologe te zijn, wordt meteen ter verantwoording geroepen. Moraaltheologie? Moet je dan de seksuele moraal van de kerk verdedigen? Is dat iets anders dan ethiek? Wat we goed en kwaad noemen moeten we toch invullen vanuit onze menselijke ervaringswereld en redelijke, systematische reflectie daarop, niet op grond van goddelijk gezag? Anders kun je toch niet publiek over ethische kwesties discussiëren? Op het moment dat ik dit essay afrond besteedt zelfs het 'wereldlijke' NRC Handelsblad hele pagina's aan een debat over autonome moraal dat is aangesticht door de humanistische rechtsfilosoof Paul Cliteur.

Ik hoop te laten zien dat een mogelijke bijdrage van de theologische ethiek aan het seculiere ethische debat gelegen is in wat ik een 'caritas-ethiek' wil noemen. De caritas-ethiek waarnaar ik zoek, deelt met de zorgethiek een mensbeeld waarin niet de autonomie, maar de onderlinge afhankelijkheid en kwetsbaarheid van mensen centraal staat. Meer dan in de zorgethiek het geval is, reflecteert zij echter ook op de heteronome voorwaarden voor de ontwikkeling van een zorgzaam ethos, dat wil zeggen op de heteronome voorwaarden voor de bereidheid tot genereuze welwillendheid, tot caritas¹. Het eerste deel van dit essay is gewijd aan een doordenking van die voorwaarden. Ik sluit aan bij auteurs die mij in staat stellen heteronomie te denken zonder theoloog te hoeven argumenteren. Uit de aard der zaak kan een caritas-ethiek zich niet alleen bewegen op fundamenteel niveau, maar moet zij ook en juist praktisch en politiek vertaald kunnen worden. Hiervoor geef ik een (noodzakelijk beperkte) aanzet in de laatste paragraaf. De nadruk zal daar liggen op een interpretatie van de caritas als *deugd* – klassiek: als een 'goddelijke' of genade-deugd. Als de christelijke en vooral de katholieke traditie *iets* leert, is het wel dat deugden niet uit de lucht komen vallen. Ook en juist goddelijke deugden niet.

Caritas, of: de dynamiek van de gave

Wie pleit voor een autonome moraal stelt meestal allereerst het legitimerend verwijzen naar God in de ethiek ter discussie. Wanneer Cliteur als humanist gelovigen maant hun heilige boeken thuis te laten, bedoelt hij dat in een publiek debat theonomie, zich op God beroepende argumenten geen rol mogen spelen, omdat God niet door iedereen als autoriteit wordt erkend. Ook een theologisch geschoold filosoof als Paul Ricoeur verwijst in het model van morele oordeelsvorming dat hij ontwikkelt in 'Soi-

¹ De zorgethiek reflecteert vaak niet expliciet op de mogelijkheidsvoorwaarden voor de (ethisch verplichtende) *erkenning* van de relationaliteit, omdat zij ontwikkeld werd vanuit vrouwenstudies. Aanvankelijk vertrok zij vanuit een vrouwelijke zorgmoraal als maatschappelijk en psychisch *gegeven*. Nu een dergelijke zorgmoraal minder vanzelfsprekend wordt – bij vrouwen evenzeer als bij mannen – wordt het dringender expliciet te reflecteren op de ontstaansvoorwaarden voor een 'zorgzaam' ethos.

même comme un autre', nadrukkelijk niet naar God. Hij spreekt wel van een 'poëtica van de agapê', die haar betekenis ontleent aan een religieus vertoog (dat wil zeggen aan een benoemen van God en, daarbinnen, aan een 'economie van de gave'), maar hij noemt de betekenis van dit vertoog meta-ethisch en houdt het uitdrukkelijk buiten het model van autonome morele oordeelsvorming dat hij ontwikkelt². De 'economie van de gave', waarnaar het bijbelse begrip liefde verwijst, heeft volgens hem in argumentatief opzicht niets aan de ethiek toe te voegen. Haar – belangrijke – bijdrage speelt zich af op het niveau van de aanspreking, de aanspreking tot liefde en respect, die nooit een gebod in de formele zin van het woord kan zijn.

Ik denk echter dat de fundamentele ethiek zich niet kan veroorloven dit 'meta-ethische' domein van de aanspreking buiten beschouwing te laten. Niet alleen heeft de alom beklaagde teloorgang van normen en waarden vooral betrekking op dit niveau (want *beleden* normen en waarden zijn er genoeg), maar ook de ethische herbewapening die zich momenteel aandient in de vorm van talloze trainingen, cursussen en filosofisch advieswerk, richt zich op dit niveau van de subjectieve motivatie en inspiratie. Juist in een tijd die open staat voor vragen naar bezieling, maar die tegelijkertijd het paradigma van de autonomie niet wil opgeven – niet op de laatste plaats bij wijze van verweer tegen fundamentalistische vormen van argumentatie –, kan een theologische ethiek helpen de (soms letterlijk) doodlopende elementen in het heersende paradigma van de autonomie te doorzien en te doorbreken. En een christelijke ethiek zal dit moeten doen door een hertaling van haar belangrijkste richtsnoer: het liefdesgebod en, daarbinnen, het begrip van liefde (*caritas*). De joodse en christelijke tradities fundeerden het weerbarstige gebod tot naastenliefde in de voorafgaande toewending van JHWH en in het gegeven dat de mens beeld Gods is. Op grond daarvan werden mensen in staat geacht tot onderlinge welwillendheid en bijstand. Binnen een *caritas*-ethiek zullen de heteronome oorsprong en de 'triadische' dynamiek van het liefdesgebod een plaats moeten krijgen in een fenomenologie van de ethische motivatie, waarin de 'gok' van een niet-berekenende welwillendheid denkbaar en zinvol blijft. Omdat ik hecht aan de seculiere relevantie van een dergelijke ethiek, wil ik de triadische dynamiek van de gave die het liefdesgebod veronderstelt, hieronder allereerst interpreteren aan de hand van een studie over het wederkerigheidsbeginsel van de nederlandse juriste Dorien Pessers. Daarna zal ik met behulp van inzichten van Jean-Luc Marion en Thomas van Aquino de betekenis en functie van het begrip *caritas* nader verkennen.

Ketens van wederkerigheid en de dynamiek van het doorgeven

In haar rechtsfilosofische studie 'Liefde, solidariteit en recht' maakt Pessers een verhelderend onderscheid tussen meer berekenende of contractueel gegarandeerde vormen van ruil-wederkerigheid, die zij wederzijdsheid of mutualiteit noemt, en meer genereuze, niet-gegarandeerde vormen van wederkerigheid³. In haar studie, maar ook

² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Parijs 1990, 36-37. Het begrip 'poëtica van de agapê' introduceert Ricoeur in *Liebe und Gerechtigkeit* (Tübingen 1990) en situeert deze tegenover een meer formeel vertoog van gerechtigheid. Ik bespreek Ricoeur's model van morele oordeelsvorming in 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt...': *Spreekwoorden als expressie van alledaags ethos en bron voor intercultureel gesprek*, in: *TvT* 40 (2000) 23-42.

³ Pessers' onderscheid ondervangt veel theoretische problemen rond het veronderstelde 'opgaan' van een gave in de *verwachting* van wedergave. Zie over deze problemen J.-L. MARION, *Sketch of a Phenome-*

in talloze dagbladcolumns laat zij zien wat de sociale voorwaarden en verschijningsvormen zijn van laatstgenoemde, ‘vrijgevege’ wederkerigheid. In aansluiting bij cultureel-antropologische studies van de gift maakt zij duidelijk dat dergelijke vormen van niet-gegarandeerde of asymmetrische wederkerigheid – waarin de gave van A aan B dus niet per se vraagt om een wedergift van B aan A, maar ook verevend kan worden via een doorgeven aan C – ‘ketens van wederkerigheid’ veronderstellen⁴. Zij veronderstellen met andere woorden inbedding in structuren van uitwisseling, die de gave zinvol maken ook als een symmetrische wedergave niet gegarandeerd is of zelfs niet te verwachten valt. Om deze asymmetrische structuren van uitwisseling te illustreren, wordt in de literatuur vaak gewezen op de verhouding van opvoeders tot kinderen, of op de religieuze toewending tot de naaste, geïnspireerd door Gods initiërende liefde. Maar deze asymmetrische structuren van uitwisseling worden dan meestal als atypisch beschouwd, althans voor de verhoudingen die in complexe samenlevingsvormen gangbaar zijn⁵. In een complexe en anoniem geworden maatschappij zou men niet geneigd zijn anderen krediet te geven, tenzij instituties of afspraken zo’n krediet dekken en verevening garanderen, in welke vorm dan ook.

Pessers laat echter op overtuigende wijze zien dat ook een moderne samenleving en rechtsorde niet goed kunnen functioneren, als daarbinnen geen ‘ketens van wederkerigheid’ meer tot stand (kunnen) komen. Zij onderscheidt drie maatschappelijke niveaus of sferen waarbinnen wederkerigheid vorm kan krijgen: de sferen van respectievelijk verwantschap of directe betrokkenheid, van bredere en meer anonieme, maatschappelijke verhoudingen, en van de rechtsbetrekking tussen burgers zoals die geregeld wordt door het recht en de staat. Parallel daaraan onderscheidt zij drie vormen van wederkerigheid, die zij familiale, sociale en rationele wederkerigheid noemt of, in de termen van de titel van haar studie, liefde, solidariteit en recht. Het bestaan van deze verschillende vormen van wederkerigheid acht zij essentieel voor het functioneren van een rechtsorde die niet alleen garant wil staan voor de individuele vrijheid en gelijkheid van haar burgers, maar ook voorwaarden wil scheppen voor het (voort)bestaan van elementaire en geïnstitutionaliseerde vormen van solidariteit, en daarmee van sociale binding. Een dergelijke samenleving slaagt erin op verschillende niveaus het principe van wederkerigheid levend te houden dat Pessers (onder verwijzing naar Ricoeur) benoemt als ‘ik geef omdat mij gegeven is’: *do quia mihi datum est*⁶. Een essentiële schakel in een dergelijke triadische economie van de gave is dus het tot stand komen en de realisering van (een besef van) *schatplichtigheid*. Ketens van wederkerigheid bestaan uit schakels van (mentale en materiële) schatplichtigheid, uit de bereidheid tot doorgeven en niet tot louter berekend geven of teruggeven.

Ricoeur ziet een dergelijke ‘economie van de gave’ vooral functioneren binnen het religieuze vertoog, dat hij zoals gezegd in ‘Soi-même comme un autre’ buiten beschouwing laat. Pessers situeert de betreffende dynamiek allereerst in de sfeer van

nological Concept of Gift, in: *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, ed. M. Westphal, Bloomington/Indianapolis 1999, 122-143.

⁴ D. PESSERS, *Liefde, solidariteit en recht: Een interdisciplinair onderzoek naar het wederkerigheidsbeginsel*, Amsterdam 1999, 83 en passim.

⁵ Zie bv. T. VANDEVELDE, *Towards a Conceptual Map of Gift Practices*, in: *Gifts and Interests*, ed. A. Vandeveld, Leuven 2000, 1-20, hier 18.

⁶ PESSERS, o.c. (nt. 4), 46. Via dit principe onderscheidt RICOEUR het wederkerigheidsbeginsel vervat in (zijn interpretatie van) de gulden regel, van een *do ut des*-interpretatie daarvan: *Liebe und Gerechtigkeit*, l.c. (nt. 2), 59 en 49.

familie en verwantschap, maar beschouwt haar tevens als basis voor een breder ethos van wederkerigheid. Voor de samenhang tussen familiale wederkerigheid en de ontwikkeling en instandhouding van sociale en rationele wederkerigheid, verwijst zij onder meer naar 'A Theory of Justice' van John Rawls: 'De *feeling of love*, de ontwikkeling van de *sense of justice* en het *zelfrespect* dat bij burgers aanwezig is, hangen ten nauwste met elkaar samen. Gezamenlijk zijn zij bepalend voor de mate waarin burgers erin slagen een rechtvaardige samenleving in te richten. De liefdevolle wederkerigheidsverhoudingen die een kind in de jeugd ervaart maken het later bekwaam tot gevoelens van empathie en solidariteit in andere en bredere sociale verbanden en leggen, aldus Rawls, de basis voor moreel burgerschap⁷.

Het raadsel van de erkenning van een ander 'ik'

Rawls en Pessers zijn niet de enigen die erop wijzen dat praktische solidariteit en geïnstitutionaliseerde rechtvaardigheid hun basis moeten vinden in individuen wier 'zin voor gerechtigheid' gevoed wordt vanuit aan den lijve ervaren sympathie en mededogen. Ook Ricoeur situeert de ontstaansvoorwaarden van solidariteit allereerst op het interpersoonlijke niveau, waar mensen zintuigelijk en affectief worden aangesproken door elkaars behoeftigheid en pijn. Ricoeur noemt deze aanspreking 'sollicitude', bezorgdheid. Men kan zich echter afvragen of deze aanspreekbaarheid een aangeboren vermogen is. Moet ook zij niet worden mee-gegeven, moet de aanspreekbaarheid zelf niet worden 'aangesproken' door de eerdere en fundamentele toewending van degenen die het subject in het leven roepen als een subject dat 'weet' wat een dergelijke toewending betekent? Precies deze meegegeven 'wetenschap' maakt het mogelijk gehoor te geven aan de schatplichtigheid die besloten ligt in de regel 'ik geef, omdat mij gegeven is'. De al dan niet bewuste wetenschap van wat gegeven is maakt het mogelijk zich in te voegen in een asymmetrische keten van gaven, in het vertrouwen dat de gave in de vorm van aanspreekbaarheid en toewending zinvol is en verevend zal worden, juist omdat zij zelf een antwoord is op de voorafgaande toewending van een derde⁸. Een asymmetrische, heteronome dynamiek van de gave ligt aldus ten grondslag aan de morele aanspreekbaarheid, met Ricoeur opgevat als het vermogen en de bereidheid anderen te beschouwen als een ander 'zelf', en zichzelf als (ieder) ander. Ook en juist de erkenning van anonieme anderen als (rechts)subjecten met gelijkwaardige aanspraken als ikzelf, veronderstelt een gave, in de vorm van de bereidheid het eigenbelang te relativeren en te plaatsen onder het opzicht van een generaliserende, geïnstitutionaliseerde rechtvaardigheid.

In een mooi artikel over liefde als kennisbron betoogt Jean-Luc Marion dat dit plaats maken voor de ander – voor de blik en het perspectief van de ander – een belangrijke bedoeling lijkt te zijn van het bijbelse liefdesgebod. De liefde (*caritas*) waar het liefdesgebod toe opdraagt vraagt niet om een gevoel, maar om een andere manier van denken: een denken via de ander, een vorm van kennis(verwerving) via de bereidheid te denken vanuit het perspectief van de ander. Deze bereidheid is verre van

⁷ D. PESSERS, *Liefde en rechtvaardigheid*, in: *De wet van het hart*, Amsterdam 1997, 11-25, hier 21 (curs. orig.).

⁸ In de ontwikkelingspsychologie is het overigens gebruikelijk een dergelijke (intergenerationele) keten te veronderstellen ter verklaring van de ontwikkeling van het inlevingsvermogen (dat als begrip het begrip geweten vervangt heeft).

vanzelfsprekend, aldus Marion, en de vooronderstellingen ervan worden meestal te weinig bereflecteerd. De formulering van Kant's tweede categorische imperatief bijvoorbeeld 'veronderstelt ... stilzweigend het meest aporetische (dat ik een ander, een ander Ik erken), om uitvoerig het meest evidente (de universaliteit en wederkerigheid van de "gulden regel") te onderbouwen'⁹. De ander werkelijk erkennen als een ander 'ik' veronderstelt volgens Marion een vorm van liefde. 'Als de fenomenologie mag voeren tot dit punt, dan alleen als tot haar grens en haar aporie. Voorbij dit punt is alleen een denken vanuit de *caritas* nog adequaat'¹⁰.

Denken van de caritas – spreken van God

Ik herinner aan mijn oorspronkelijke vraag: hoe de heteronome oorsprong en mogelijksvoorwaarde van het liefdesgebod te vertalen zijn in een seculier verstaanbare *caritas*-ethiek. Een denken van(uit) de *caritas*, zou Ricoeur zeggen, veronderstelt een vertoog waarin God ter sprake wordt gebracht, – de *caritas* veronderstelt God. Hoe kan een denken vanuit de *caritas* begrijpelijk zijn in een seculier discours? Hierboven heb ik laten zien dat de bereidheid tot perspectiefwisseling en vrijgevig wederkerigheid in zekere zin aangesproken wordt door de ervaring van gave, van ondervonden toewending. Deze triadische dynamiek van de empathie bleek echter heel goed fenomenologisch of psychologisch te verklaren. De ervaring van gave die de 'liefdeskennis' mogelijk maakt, hoeft niet religieus benoemd te worden. Dat is zo, en het is ook goed. Het betekent dat het belang van deze dynamiek voor de ontwikkeling van het vermogen tot wederkerigheid en solidariteit inzichtelijk te maken is in een seculier vertoog, zoals dat van Pessers.

Maar waarom dan nog spreken van God, als het ook zonder kan? Misschien omdat datgene wat in het seculiere debat ook los van God gezegd kan worden, niet van God los is, dat wil zeggen: alles te maken heeft met wat mensen God noemen. En misschien omdat, *door* het God te noemen, de uiteindelijk genadevolle en geheimvolle dynamiek van de wederkerigheid beter bewaard blijft. In het religieuze vertoog wordt de triadische dynamiek van de wederkerigheid (de dynamiek van het doorgeven: van welwillendheid, mogelijk gemaakt door ondervonden welwillendheid) van oudsher begrepen, juist *omdat* zij benoemd kon worden: als genade, als heil van godswege, als liefde Gods, en in het christendom natuurlijk allereerst via de voorstelling van de drieëne God en de dynamiek daarbinnen. De religieuze tradities gaven – door ervaring wijs geworden – ook een concrete invulling aan de liefdeskennis. Deze heeft niets zweverigs of egocentrisch, zoals bij religieuze bewegingen in de traditie van de gnosis vaak het geval is, maar vertaalt zich als kennis van de ander en diens behoefte idealiter in *zorg*, in een praktisch omzien naar degenen die dat nodig hebben. De christelijke traditie gebruikte het begrip 'caritas' voor deze praktische, door genade mogelijk gemaakte liefde. Het is jammer dat *caritas* in onze tijd vooral geassocieerd wordt met een tuttige, marginale vorm van liefdadigheid. Als begrip verwijst *caritas* immers – zowel in theologisch als in historisch en ethisch opzicht – naar de

⁹ J.-L. MARION, *Erkenntnis durch Liebe*, in: *Intern. Kath. Zeitschr. Communio* 23 (1994) 387-399, hier 395. Kant's tweede categorische imperatief luidt: 'Handel zo dat je de mensheid, hetzij in je eigen persoon, hetzij in de persoon van een ander, nooit slechts behandelt als middel, maar altijd tegelijk ook als doel'. De gulden regel is de aansporing een ander zo te behandelen als men zelf behandeld wenst te worden.

¹⁰ *Ib.*

meest centrale en vitale 'waarheid' van het christelijk geloof: het geloof dat God woont onder de mensen en zich onthult in hun goede wil.

Juist omdat het begrip *caritas* zo verstoofd is, wil ik kort memoreren wat een denken van(uit) die *caritas* in de traditie inhield. Ik wend me daarvoor tot Thomas van Aquino, omdat de fijnzinnige dialectiek van natuur en genade die hij ontwikkelt ook een verhelderend licht werpt op de triadische dynamiek van de wederkerigheid waarover ik sprak. Zoals gezegd kan men deze dynamiek ook in andere dan religieuze of theologische termen begrijpen. Maar juist omdat het religieuze vertoog leeft van de benoeming van deze genereuze dynamiek, kunnen we, door dit te volgen, misschien ook iets verwoorden – en daarmee zichtbaar, ervaarbaar maken – van wat in andere vertogen meer verhuld blijft. Een specifiek vertoog schept immers ook werkelijkheid, door de termen die het aanreikt, en kan zo dimensies onthullen die in een ander vertoog onbenoembaar blijven.

Thomas van Aquino: caritas als deelgenootschap

Thomas bespreekt de *caritas* of genadeliefde als onderdeel van de theologale, op God gerichte deugden geloof, hoop en liefde¹¹. Men kan zijn begrip van *caritas* als door genade vervolmaakte deugd echter alleen begrijpen door eerst kennis te nemen van zijn voorstelling van de natuurlijke liefde, de liefde als passie ('amor', vergelijkbaar met het griekse 'eros'). Zijn verhandeling over de liefde als passie lijkt ver weg te voeren van de liefdeskennis waarop Marion doelt, omdat in de beschreven dynamiek in eerste instantie het perspectief van de (concrete en gegeneraliseerde) ander ontbreekt. Dit perspectief is echter impliciet vervat in de door Thomas veronderstelde teleologische ordening van de passie, in haar gerichtheid op het goede.

Thomas vat *amor* op als 'het begin(sel) (principium) van de beweging die streeft naar het beminde doel', dat wil zeggen naar een doel dat de voltooiing is van het bewegende zijnde¹². Het gaat dus in eerste instantie om een onpersoonlijke dynamiek van aangetrokken-worden: *amor* als passie betreft de dynamiek zelf van het in beweging komen in de richting van een als passend, dat wil zeggen als eigen goed herkend doel. Thomas onderkent deze dynamiek ook in de onpersoonlijke natuur, waar ze onbewust en onvrij is. Maar bij de mens behoeft deze beweging van aantrekking door het goede dat bevalt (*complacentia boni*) afweging door de rede en instemming van de wil. Want als resultaat van de aantasting van de natuur (*corruptio naturae*) sinds de zondeval, beweegt de geschapen natuur zich niet altijd overeenkomstig de ingeschapen orde. Dit betekent voor de mens dat zijn in oorsprong 'goedbedoelende' passies in wanorde kunnen verkeren: aangetrokken kunnen worden door iets dat geen voltooiend goed is, of afgestoten door iets dat als passend goed herkend zou moeten worden. Aan de rede komt de taak toe de oorspronkelijk bedoelde, ingeschapen orde te onderkennen en aan de wil de taak haar feitelijk te volgen. Alleen een redelijk te verantwoorden goed zal ook werkelijk goed *doen* en een voltooiend goed blijken te zijn.

Binnen dit begrip van *amor* brengt Thomas vervolgens een precisering aan die relevant is voor wat hij verstaat onder genadeliefde. Aristoteles' tractaat over de vriend-

¹¹ Over de liefde: *Summa theol.*, II-II, q. 23 - 27.

¹² *Summa theol.*, I-II, q. 26, a. 1. Verhelderend over de verschillende begrippen van liefde bij Thomas is: *Over liefde en liefde: Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, red. R.A. te Velde, Nijmegen 1998. Hierin over 'amor': J. DECORTE, *Liefde als passie*, ib. 29-45.

schap becommentariërend, onderscheidt hij tussen vriendschapsliefde en liefde van begeerte (*amor amicitiae/concupiscentiae*)¹³. Liefde van begeerte heeft in feite betrekking op de hierboven beschreven dynamiek van aantrekking: het object dat of de persoon die wordt waargenomen als een goed, wordt begeerd. Object of persoon is geen doel in zichzelf, maar doel-voor-mij. De vriendschapsliefde daarentegen betreft degenen *aan wie* iets wordt toegewenst als hun voltooiend goed. Vriendschapsliefde is dus, kort gezegd, aan mensen hun (eigen) goede toewensen: wel-willendheid. Het model van deze vriendschapsliefde is de ingeschapen en goed geordende liefde voor zichzelf. Zoals men voor zichzelf spontaan streeft naar het voltooiend goede, zo kan men dat ook toewensen aan een ander (de ander als doel in zichzelf, niet als doel voor mij). Is deze vriendschapsliefde wederzijds en praktisch gerealiseerd in een levensgemeenschap, dan noemen we haar vriendschap.

Op dit begrip vriendschapsliefde bouwt Thomas voort bij zijn invulling van *caritas* als genadedeugd. Hij definieert haar als een vorm van vriendschap. De liefde tussen God en mens en tussen mensen onderling is immers een vorm van gemeenschap, waarin God aan mensen meedeelt – letterlijk en figuurlijk – waarin hun geluk gelegen is. Deze mededeling (*communicatio*) of genade fundeert de *caritas* als meer-dan-natuurlijke vriendschap. De genadeliefde tussen God en mens en tussen mensen onderling heeft dus de structuur van de natuurlijke liefde, maar wordt door de genade vervolmaakt: de *caritas* als deugd put uit het deelhebben (*participatio*) aan Gods liefde. De ontvankelijkheid daarvoor en het vermogen daartoe is volgens Thomas ingeschapen in de ziel. De goddelijke liefde wekt en vormt dit vermogen en wordt als zodanig onmiddellijk met de ziel verenigd; zij wordt ‘geboren’ in de ziel, zoals de laatmiddeleeuwse mystiek het uitdrukt. De ziel deelt vervolgens haar omgevormd liefdesvermogen mee aan het natuurlijke lichaam¹⁴. Ook voor deze omgevormde, genadevolle liefde gebruikt Thomas de zelfliefde als model: zoals wij met onszelf spontaan een eenheid vormen en voor onszelf het goede wensen, zo zouden wij anderen als onze ‘godsgenoten’ evenzeer het goede moeten toewensen¹⁵. Thomas interpreteert het gebod tot naastenliefde dus vanuit de toevoeging ‘als jezelf’. De zelfliefde vormt zowel de ‘ratio’ als de ‘modus’ van de naastenliefde: de ratio omdat onze naasten op dezelfde wijze als wijzelf deel uitmaken van de gemeenschap met God, en de modus omdat men hen het goede moet toewensen naar het voorbeeld van de ware zelfliefde.

Thomas interpreteert *caritas* dus als ‘universele’, daadwerkelijke welwillendheid die mogelijk wordt gemaakt door het delen in Gods liefde¹⁶. Van de drie stappen in zijn gedachtengang naar het begrip *caritas* – van *amor* als natuurlijke aantrekkingskracht, via vriendschap als wederzijdse welwillendheid, naar *caritas* als deelgenootschap in Gods liefde en de daardoor gedragen universele welwillendheid – zullen in onze tijd

¹³ *Summa theol.*, I-II, q. 26, a. 4.

¹⁴ *Ib.* II-II, q. 23, a. 2. Het begrip omvorming of ‘overvorming’ is gangbaar in de mystiek, als beknopte aanduiding voor het hier beschreven proces.

¹⁵ Het mooie woord ‘godsgenoten’ komt van R. TE VELDE, *Zelfliefde en transcendentie: Thomas over zelfliefde, naastenliefde en de liefde tot God*, in: *Over liefde en liefde*, l.c. (nt. 12), 65-88, hier 77.

¹⁶ Thomas is (in *Summa theol.*, II-II, q. 26) overigens tamelijk nuchter over de noodzakelijke praktische voorkeuren in de liefde. Boven alles gaat de liefde tot God, oorsprong en doel van de liefdesgemeenschap tussen God en mensen. In de liefde voor de naasten wijst hij de voorkeursliefde voor verwanten of deugd-zame vrienden echter niet af. Alleen als deze botst met de concrete nood van anderen, moet verstandige afweging uitwijzen wie bijstand verdient.

echter vooral de eerste en de derde stap voor velen hun intellectuele vanzelfsprekendheid verloren hebben. De veronderstelling van een ingeschapen orde of bestemming in de amor als passie is niet aannemelijk voor wie passie duidt als strikt subjectieve, willekeurige gemoedsbeweging. En Gods liefde is voor velen geen gegeven meer, noch als begrip, noch als ervaring. Niettemin denk ik dat ook en juist deze elementen in Thomas' caritas-begrip ons iets leren over de dynamiek van de liefdeskennis. Het actuele belang van Thomas' eerste stap zou voor mij gelegen zijn in het realisme van zijn vertrekpunt in de natuurlijke eigenliefde als modus en ratio voor de naastenliefde, en daarbinnen in de aanname dat een reflectieve en kritische weging van de passies – ook en juist van onze eigen passies – niet alleen iets kan onthullen van onze eigen beweeggronden, maar ook van onze uiteindelijke bestemming, ons (aller) goed¹⁷. Thomas' nadruk op de genade als mogelijkheidsvoorwaarde voor de naastenliefde bevrijdt voor mij de caritas van haar moralistische imago van oproep tot het onmogelijke. Tegelijkertijd lijkt de economie van de gave die in de caritas bedoeld is, haar ontoegankelijk te maken voor wie zichzelf niet verstaat binnen een religieus vertoog.

Om antwoord te geven op mijn vraag hoe de heteronome oorsprong en mogelijkheidsvoorwaarde van het liefdesgebod te vertalen zijn in een seculier verstaanbare caritas-ethiek, moet ik daarom nog een laatste omweg maken.

Gelatenheid en genade, of: Gods geboorte in de ziel

Is de dynamiek van de gave die in de caritas bedoeld is, ontoegankelijk voor wie zichzelf niet in een religieus vertoog verstaat? In het eerste deel heb ik laten zien dat dit niet het geval hoeft te zijn. Desalniettemin moeten we constateren dat het *begrijpen* van de dynamiek van de gave en van een genereuze, niet calculerende wederkerigheid, nog iets anders is dan het *leven* ervan. Kunnen we de feitelijke betrekkingen van mensen in sociaal heterogene groepen nog in verband brengen met deze dynamiek, zonder naïeve of nostalgische schimmen na te jagen? Laten we heel nuchter zeggen dat het zal gaan om sporen, om schaduwen, maar wel om sporen die verwijzen naar wat een samenleving leefbaar houdt. In de 'onnodig' liefdevolle zorg van een verpleegkundige voor een bejaarde, van een leraar voor een probleemkind, zien we oplichten wat we – ook als samenleving – niet willen verliezen, maar intussen wel kwijt lijken te raken.

We moeten echter niet vergeten dat genereuze welwillendheid of solidariteit jegens relatief onbekenden ook vroeger niet gewoon was, en waarschijnlijk zelfs ongewoner dan nu. Men bevond zich alleen minder vaak in relatief anonieme situaties. Het liefdesgebod als universeel gebod was altijd al 'onmogelijk', ook voor gelovigen. Iets realiseren van de caritas als deugd – als levenshouding – was geen vanzelfsprekend gegeven van het geloof, maar vroeg om een levenslang proces van oefening, vorming en omvorming. Hetzelfde gold althans in de katholieke traditie voor de ervaring van genade en de werkzaamheid ervan als ondersteuning van de deugd: ook deze moest men 'leren', door te leren zich los te maken van meer primaire, 'aardse' bekommernissen. Veel oefeningen en geboden in de katholieke moraal die nu als zinledig beschouwd worden, hadden hun oorsprong en ratio in dat beoogde proces van ont-

¹⁷ Ik beseef dat deze uitspraak toelichting behoeft in de vorm van een filosofisch-ethische interpretatie van de passies, zoals Thomas zelf die aanreikt, evenals, meer naturalistisch uitgewerkt, filosofen als Spinoza en Hume. Hiervoor ontbreekt mij in dit essay echter de ruimte.

hechting, dat erop gericht was om *via* het afleggen van de ik-gerichtheid open te worden voor de werking van Gods genade. Er was dus, ook en juist in de religieuze tradities, geen sprake van dat de triadische dynamiek van de *caritas* geheel vanzelf haar werk zou doen. Integendeel. De mystieke voorstelling van Gods geboorte in de ziel, bijvoorbeeld, vroeg een taaie, lange en vaak schijnbaar doodlopende weg van ont-hechting. Het – altijd alleen tijdelijk – te bereiken doel was niet ‘gelatenheid’ of mystieke extase op zichzelf, zeker niet in de moderne, subjectivistische zin, maar ondersteuning en vervolmaking van het leven uit God, uit liefde, in de zin van de eerste brief van Johannes. In de traditie werden voor dit moeizame proces ook handvatten en voorbeelden aangereikt: niet alleen theologische categorieën als zonde en genade, maar ook ‘rolmodellen’ in de vorm van religieuze leermeesters en heiligen. Aan de hand van hun onderrichting leerde men wat het vroeg om het ideaal te naderen, werd de eigen natuur omgevormd naar het model van het beproefde ideaal. Volgens de christelijke traditie werd het ideaal van de *caritas* op ultieme wijze belichaamd in Christus. ‘Navolging van Christus’ was daarom geen vrome kreet, maar verwees naar het moeizame, levenslange proces van onthechting en vervolmaking in liefde, van leeg worden van de ik-gerichtheid en vol worden van Gods genade; de genade die liefdeskennis mogelijk maakt en betekenis geeft.

Iets realiseren van de *caritas* werd dus wel mogelijk gemaakt door de *ervaring* van gave, maar was zelf geen gegeven. Het ging in de *caritas* als deugd om een – met de hulp van Gods genade – *actief* te verwerven levenshouding, waarin iets oplichtte van God, van een God die liefde is. In onze moderne, heterogene samenleving verloren we niet zozeer het godsbesef of de godservaring (‘er moet iets zijn’), maar wel de gedeelde overtuiging dat we God ‘kennen’ via het voorbeeld van Jezus. Het volgen van dat voorbeeld was in de traditie letterlijk en figuurlijk geen sinecure, maar werd ondersteund door verhalen, verboden, vieringen en weer andere voorbeelden: voorbeelden van mensen in wie iets herkend werd van de onkenbare generositeit die we God noemen. In onze tijd moeten we het doen zonder dergelijke algemeen gedeelde, praktische voorbeelden. Toch kennen wij nog wel mensen wier rechtvaardige, niet-particuliere generositeit ons als bijzonder voorkomt – publieke figuren als Nelson Mandela, of inderdaad die lieve verpleegkundige, zorgzame leraar of toegewijde vrijwilliger. Ik vermoed dat deze generositeit ook herkend en gewaardeerd wordt door mensen met verschillende sociale, culturele, en religieuze achtergronden. En uiteenlopende mensen begrijpen ook wat bedoeld wordt als we iemand een heilige noemen (niet meer een voorbeeld-ter-navolging, overigens, maar eerder een bestaansvorm die op een ander moment ‘te goed voor deze wereld’ heet).

In de generositeit en rechtvaardigheid van sommige mensen herkennen we nog iets van wat de traditie ‘God’ noemde. In literatuur, spiritualiteit en filosofie wordt God ook steeds vaker met liefde in verband gebracht. Maar we zijn vergeten dat liefde in de zin van *caritas* vroeg (en vraagt) om actieve oefening van een levenshouding, en als zodanig om passieve en actieve invoeging in ketens van wederkerigheid waarin het doorgeven zin krijgt¹⁸.

¹⁸ Zie ook mijn bijdrage *Liefde als gebod*, in: *Oud en nieuw: Katholieke theologie in twee generaties*, Kampen 2001, 57-78, over het vergeten van dit aspect van oefening in moderne filosofische lofzangen op de *caritas*.

Oefening van liefde

Uit dit alles wil ik verschillende dingen afleiden met het oog op de vraag wat een caritas-ethiek zou kunnen bijdragen aan het seculiere ethische debat. Op de eerste plaats kan die bijdrage gelegen zijn in het aanscherpen van de gevoeligheid voor wat ik hierboven de triadische dynamiek van de gave genoemd heb. Omwille van de verstaanbaarheid moet dit niet alleen gebeuren in theologische of religieuze termen, maar aansluiten bij seculiere vertogen die de betekenis van deze dynamiek filosofisch, antropologisch, sociologisch en psychologisch verhelderen. Slechts vanuit deze laatste benaderingen is immers ook te begrijpen hoe en waarom ketens van wederkerigheid in sociaal heterogene samenlevingen verbroken raken en zijn de voorwaarden te benoemen om deze, waar mogelijk, in getransformeerde vorm te doen voortbestaan. Dit doet Dorien Pessers in haar studie 'Liefde, solidariteit en recht', en doet de zorgethiek waar zij wijst op de noodzaak voorwaarden te scheppen voor de continuering van zorg en zorgzaamheid¹⁹. Een theologische ethiek kan zich niet verstaanbaar maken zonder deze vertogen. Omwille van haar 'proprium' zal zij zich echter nooit kunnen neerleggen bij een sociologische of antropologische vaststelling van het functieverlies van de asymmetrische gave of de teloorgang van (de zinvolheid van) het doorgeven. In alle heilige boeken – in ieder geval in die van het joodse en christelijke geloof, die mij het meest vertrouwd zijn – is de heilsboodschap verbonden met het liefdesgebed en in de evangeliën onthult God zich in de Mens die het liefdesgebed leeft, voorleeft. Een caritas-ethiek kan zich niet neerleggen bij de dood van God, maar zal omwille van de levende God moeten blijven zoeken naar levensvatbare sporen van caritas. Zij zal daartoe (mee) moeten zoeken naar de *sociale voorwaarden* die individuen en instituties in staat stellen niet louter te koersen op berekende ruilverhoudingen, maar zich ook te blijven invoegen in ketens van wederkerigheid: in verhoudingen en situaties waarin genereuze welwillendheid en solidariteit als zinvol worden ervaren en waarin het vermogen en de bereidheid daartoe aldus worden doorgegeven.

Een dergelijke ethiek – en dat is mijn tweede punt – impliceert een bepaald mensbeeld en daarbinnen een specifieke uitleg van de ethische verplichting. Men zou dit mensbeeld theologisch kunnen noemen, in zoverre het mensen begrijpt als ingebed in structuren van gegeven-zijn. Pas tegen de achtergrond van dit gegeven-zijn en de daarin gefundeerde 'verplichting' tot doorgeven, krijgen de fundamentele autonomie en vrijheid van mensen zin – dat wil zeggen, ze krijgen meer dan een louter subjectieve, subjectivistische zin. De verplichting tot doorgeven moet in dit verband niet begrepen worden als een kantiaanse plicht, af te leiden uit redelijk inzicht in het generaliseerbaar juiste. Zoals Marion opmerkte is het erkennen van het juiste via generalisering niet het grote raadsel. Het grote raadsel is de werkelijke en feitelijke erkenning van een ander 'ik', die alleen 'vanuit de caritas' gedacht kan worden. De bereidheid tot deze erkenning, tot liefdeskennis in de zin van Marion, wordt aangesproken indien en doordat wij onszelf zo gekend weten. De ervaring gekend te zijn tot in hart en nieren maakt onze diepste religieuze ontroering uit en maakt ons aanspreekbaar voor het liefdesgebed. En die aanspreekbaarheid bestaat niet allereerst in een besef van objectieve plicht, maar in de subjectieve vorm van een besef van *schatplichtigheid*: in de bereidheid te kennen *omdat* ik gekend ben, in de wil om te geven *omdat* mij gegeven is.

¹⁹ Vgl. S. SEVENHUIJSEN, *Plaatsen van zorg: Over de relevantie van zorgethiek voor sociaal beleid*, Utrecht 2000, en literatuur aldaar.

Een caritas-ethiek zal door het expliciteren van deze dynamiek kunnen en moeten bijdragen aan het zoeken naar de sociale voorwaarden waaronder de bereidheid tot genereuze welwillendheid en solidariteit haar zin behoudt. En zij moet dit niet op de laatste plaats doen – dat is mijn derde punt – door te putten uit haar eigen moraalpedagogische expertise. De caritas is een *deugd* en deugden, ook en juist goddelijke deugden, moesten geleerd worden. De wetenschap dat de goddelijke deugden niet uit de lucht kwamen vallen is bijvoorbeeld gestold in de – als gebed zinledig geworden – ‘oefeningen’ van geloof, hoop en liefde. Als kind leerde ik die formuleren zonder nadere uitleg opdreunen. Ook de pastoor was blijkbaar onzeker geworden over de betekenis ervan. En terecht natuurlijk, want wat de liefde kon inhouden leerden we niet van hem. Maar in de traditie als geheel werd de wetenschap vormgegeven dat deugden als levenshouding geleerd en geoefend moeten worden: via voorbeelden, verhalen, gezamenlijk vieren en (al dan niet geleide) momenten van inkeer, berouw, vergeving en opnieuw beginnen. *Levend* en *levensvatbaar* werd deze wetenschap overigens niet op de laatste plaats via vrouwen: via het voorbeeld van moeders, (sommige) zusters en andere leerkrachten. In onze tijd is een dergelijke leerschool niet minder belangrijk dan vroeger, integendeel. Politiek en samenleving kijken ook gezamenlijk om naar gezin en school als de plaatsen waar ‘normen en waarden’ geleerd moeten worden. Maar wat een theologische ethiek onder het dikke stof van haar eigen geschiedenis zou kunnen opdiepen, is de wetenschap dat normen en waarden hol zijn als ze niet wortelen in een levenshouding; een levenshouding waarin de dynamiek van de caritas vorm krijgt. En dat ‘vorm krijgen’ kan, uit de aard der zaak, nooit een louter individuele aangelegenheid zijn. Het gaat om het creëren van plaatsen, momenten en verhoudingen die de caritas als dynamiek van ontvangen en doorgeven zinvol maken, niet alleen tussen de generaties, maar ook in breder sociaal verband. Ook wetgeving en wetshandhaving moeten – mede – bedacht zijn op het doen voortleven van ketens van wederkerigheid, op familiaal en sociaal niveau, omdat de *wet van de liefde* die hier geleerd wordt de voorwaarde vormt voor de actieve invoeging in de *wet van de gerechtigheid* – gerechtigheid onder het opzicht van het recht, maar ook onder het opzicht van God, van allen²⁰. Vanuit haar historische expertise zou een theologische ethiek al die maatschappelijke initiatieven moeten bijvallen die gericht zijn op het behouden of creëren van dergelijke plaatsen, momenten en verhoudingen²¹. Omdat het leerscholen van liefde zijn.

SUMMARY

On the Substance and Public Meaning of an Ethics of Charity

Can a Christian ethic make a comprehensible and relevant contribution to the secular ethical debate? This essay situates such a contribution in an ethics of charity. The intended ethics of charity and the ethics of care have in common an anthropology in which not autonomy, but human interdependence is given central place. However, the ethics of charity reflects – more than the ethics of care does – on the heteronomous conditions for the development of a caring ethos, in other words: on the heteronomous conditions for an attitude of generous and just kindness (i.e. charity). To conceptualise these heteronomous conditions in a secular context, the author uses the specific term reciprocity, introduced by the Dutch jurist D. Pessers (as distinct

²⁰ Zie voor de termen ‘wet van de liefde’ en ‘wet van de gerechtigheid’ (‘law of love / law of justice’): PESSERS, *Liefde, solidariteit en recht*, l.c. (nt. 4), 48-50.

²¹ Zie voor een mooi voorbeeld: A. VAN HEDST, *Naar een moreel-levensbeschouwelijke visie op zorg*, in: *Chronische zorg, zingeving en zinbeleving*, red. V. Kirkels, Nijmegen 2000, 76-93.

from a *do ut des* mutuality), in which reciprocity is understood as a dynamic of handing on what one has received (*do quia mihi datum est*). Concepts taken from J.-L. Marion and Thomas Aquinas are used to link the 'triadic' dynamic described in this 'handing on' to the theological virtue of charity. The public meaning of an ethics of charity is localised mainly in the clarification of the described, triadic dynamic of 'handing on' and, within this, in the understanding of the ethical motivation as subjective awareness of indebtedness, not only as objective, Kantian duty. A third important insight refers to the moral pedagogical expertise of the charity tradition. Virtues, even 'theological virtues', did not come out of the blue. They had to be practiced, in a process of detachment and imitation of examples that was meant to mitigate egocentrism and open the heart to grace. Charity presupposed and presupposes social contexts in which the sense of love which underlies the sense of justice, is handed on. (tr. Cath. Romanik)

M.J.M. Dresen, in 1953 te Zeist geboren, studeerde theologie aan de Kath. Univ. Nijmegen, waar zij in 1990 promoveerde op het proefschrift *Onschuldphantasieën: Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek* (vgl. *TvT* 30 [1990] 303). In 1982 werd zij aangesteld als wetenschappelijk onderzoekster bij de theol. faculteit van de K.U.N. voor een historisch onderzoek over de huwelijksmoraal in de r.-k. traditie; in 1985 volgde aldaar haar aanstelling tot univ. docent theologie vanwege het Centrum voor Vrouwenstudies, en in 1999 tot senior onderzoeker moraaltheologie. Zij publiceerde tal van artikelen op het raakvlak van moraalgeschiedenis, -psychologie en -theologie, o.m. on dit tijdschrift, en over het begrip liefde in de christelijke traditie, o.a. in vrouwenmystiek, deels bijeengebracht in *Is dit mijn lichaam? Visioenen van het volmaakte lichaam in katholieke moraal en mystiek* (Nijmegen 1998). Zij is te bereiken op het theol. instituut: Erasmusplein 1, postbus 9103, 6500 HD Nijmegen; e-mail: G.Dresen@theo.kun.nl.