

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/2066/112266>

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

Inhoudsopgave

<i>Elianne Keulemans</i> Ter inleiding	7
<i>Erik Borgman</i> Theologie en spiritualiteit Nadenken over religieus leven	17
<i>Hermann Häring</i> Iets nieuws aan de hand? Over de veranderingen in ons religieus beleven	31
<i>Grietje Dresen</i> Liefde als gebod	57
<i>Hans-Dirk van Hoogstraten</i> Liefde als gebod Enkele sociaal-ethische kanttekeningen	79
<i>Marcel Poorthuis</i> Navolging als leerproces	87
<i>Yehuda Aschkenasy</i> De Waarheid en het Verhaal gaan hand in hand	104
<i>Frans Vosman</i> De naam was kuisheid De ordening van seksueel verlangen en het onderkennen van geweld	109
<i>Theo Beemer</i> Kuisheid: een vorm van onzelfzuchtig zelfbehoud	128

Hedwig Meyer-Wilmes

God als flessenpost in de oceaan van de moderniteit

Inclusief spreken over God in een goddeloze tijd 134

Catharina Halkes

Persoonlijke overpeinzingen 148

Personalia 154

Nog leverbare publicaties in de Academiereeks 156

Liefde als gebod

Grietje Dresen

Ter inleiding: liefde als gebod?

In de evangeliën wordt de nadruk van de joodse wet op rechtvaardig handelen samengevat in het gebod de naaste lief te hebben als zichzelf¹. In de christelijke traditie maakt dit gebod deel uit van het zogeheten dubbelgebod: de liefde van God en voor God gaat vooraf aan de liefde voor zichzelf en de naaste. De laatste wordt door de eerste gevoed en mogelijk gemaakt. Betekent dit dat in een tijd waarin het spreken over – en dus ook ervaren van – God steeds moeilijker wordt, naastenliefde en zelfliefde ook steeds moeilijker worden? Als we afgaan op de interesse voor het christelijke begrip naastenliefde bij moderne filosofen, is dat niet zonder meer het geval. Auteurs als de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo en de Fransman Luc Ferry zien juist in onze gesecculariseerde, 'postmoderne' tijd mogelijkheden om het bijbelse begrip naastenliefde te verstaan op een manier die de evangelische boodschap opnieuw – als het ware 'van God los' – tot spreken brengt.

Tegenover deze filosofen die het christelijke liefdesbegrip willen vertalen naar een seculiere context en een menselijke maat, staan echter ook auteurs – juist ook filosofen – die de volle nadruk leggen op de heteronome oorsprong en de 'mateloosheid' van het bijbelse liefdesgebod. Een markante vertegenwoordiger van de laatsten is de Leuvense filosoof Paul Moyaert. Die nadruk op het volstrekt andere en 'onredelijke' karakter van het liefdesgebod wordt bij deze auteurs – ook bij Moyaert – meestal geïnspireerd door het denken van Kierkegaard (in het bijzonder diens

1 Matteüs 22, 34-40 en parallelplaatsen; vergelijk Leviticus 19, 18; een praktische variant van dit gebod vinden we in de evangelische gulden regel: 'Alles wat gij wilt dat de mensen voor u doen, doe dat ook voor hen. Dat is Wet en Profeten' (Matteüs 7, 12; vergelijk Lucas 6, 31).

Daden van liefde)² en Levinas. Ook keert er soms het strikte – en als zodanig door patrologen en theologen vaak geproblematiseerde³ – onderscheid tussen *eros* en *agapè* in terug zoals Anders Nygren⁴ dat ontwikkelde.

Ik vertrek in dit artikel vanuit een presentatie van deze recente filosofische interpretaties van het christelijk liefdesbegrip. Ik doe dat omdat de studies van de desbetreffende auteurs – respectievelijk *De god-mens of de zin van het leven* van Ferry, *Ik geloof dat ik geloof* van Vattimo en *De mateloosheid van het christendom* van Paul Moyaert – een relatief groot publiek bereikten, en dus blijkbaar 'aanspraken', ook en juist bij een publiek dat gewoonlijk geen theologie leest. De studies van Ferry en Vattimo zijn te plaatsen in een reeds langer bestaande denkrichting die de secularisatie, en in het bijzonder een seculiere ethiek die gebaseerd is op respect voor de menselijke waardigheid, beschouwt als historische erfgenaam van het christendom zelf. Paul Moyaert verdedigt een tegenovergestelde positie. Een seculier, redelijk te funderen respect voor de menselijke waardigheid vormt wel de basis van een humanistische ethiek, aldus Moyaert, maar heeft weinig of niets met het christelijke begrip naastenliefde van doen. Ik vertrek vanuit deze auteurs omdat ik, net als zij, zoek naar de wijze waarop het bijbelse liefdesgebod in onze tijd nog verstaan kan worden. De desbetreffende auteurs doen daartoe een geprononceerd voorstel. Zij kregen daarbij, als gezegd, relatief veel gehoor, meer dan de meeste hedendaagse theologen, maar weer veel minder dan recente niet-academische werken waarin een religieus lief-

2 S. Kierkegaard, *Daden van liefde*, Garant, Leuven/Apeldoorn 1993 (oorspronkelijk 1847).

3 Verwijzingen naar deze discussie en desbetreffende literatuur vindt men onder meer in J. Aertsen, 'Eros is goddelijker dan Agape. Dionysius Areopagita en Thomas van Aquino over de liefde', in: R.A. te Velde (redactie), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, Valkhof Pers, Nijmegen 1998, 109-125, en in: S.J. van Tilborg, *Imaginative Love in John*, Brill, Leiden 1993, en idem, 'De geheimen van de geliefde leerling', in: A.-M. Korte en anderen (redactie), *De ordening van het verlangen. Vriendschap, verwantschap en (homo)seksualiteit in joodse en christelijke tradities*, Meinema, Zoetermeer 1999, 27-44, hier 29.

4 A. Nygren, *Eros en Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, Gütersloh (zonder jaartal, oorspronkelijk 1930/1937, 2 delen).

desbegrip ontwikkeld wordt, zoals *Een cursus in wonderen*⁵. De populariteit van *new age*-achtige studies als de laatstgenoemde maakt duidelijk dat er een grote behoefte is om weer te geloven in iets dat ons overstijgt (iets dat tegelijkertijd als intiem en eigen ervaren wordt), en om dat 'iets' te benoemen als de macht die, in hoge en minder hoge cultuur, in grote en minder grote kunst, wordt aangewezen als onze belangrijkste beweeggrond: liefde⁶. Maar hoe populair het thema van de liefde ook is, een *gebod* tot liefde is voor ons moeilijker te verstaan. Wij associëren liefde met een spontaan gevoel van aangetrokken worden, of – iets stabielier – met gevoelens van verbondenheid, maar niet met plicht of verplichting. Ook en juist de godzoekers willen hun kwetsbare geloof niet te snel verstikken in een gebodsmoraal, zoals in het verleden zo vaak gebeurd is. Maar het liefdesgebod blijft toch de kern van het christelijk geloof. Voor mijn eigen discipline, de moraaltheologie, zie ik het dan ook als belangrijkste uitdaging steeds opnieuw te verkennen hoe het dubbelgebod ons kan aanspreken op een manier die lucht en leven geeft, die wakker roept waar het om gaat: om liefde, niet allereerst om plicht. Ik ben natuurlijk bepaald niet de eerste die zich deze taak stelt⁷. Het gaat dan ook om vragen die steeds opnieuw gesteld, en steeds opnieuw beantwoord moeten worden, vanuit de ervaringswereld van de eigen tijd. Juist vanwege dat belang van de eigen verstaanshorizon vertrek ik vanuit

5 *Een cursus in wonderen*, Ankh-Hermes, Deventer 1999. Van dit leerboek voor spirituele zelfstudie werden in de Verenigde Staten al ruim 1,2 miljoen exemplaren verkocht.

6 Recente wetenschappelijke studies die uitdrukkelijk aandacht besteden aan (een algemeen, niet specifiek christelijk begrip van) liefde als beweeggrond en kenbron, zijn onder meer R.E. Lamb (redactie), *Love Analyzed*, Westview Press, Boulder (Colorado) en Oxford 1997, en M. Nussbaum, *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*, Boom, Amsterdam 1998.

7 Zo ben ik zelf geïnspireerd door onder meer het precieze moraaltheologische oeuvre van de Nijmeegse Thomas-kenner Theo Beemer. Zie onder meer Th. Beemer, 'Organisatie van de liefde', in: *Politiek of mystiek* (speciale uitgave van *Tijdschrift voor Theologie*), Emmaüs, Brugge 1973, 36-42; idem, 'Vrijheid in intimiteit en relaties', in: H.-D. van Hoogstraten en anderen, *Vrijheid en Onderwijs*, Ambo, Baarn 1978, 36-43; idem, 'Zelfliefde en zelfverloochening. Christelijke tradities in de burgerlijke maatschappij', in: J.H. Huijts (redactie), *Ik zei de gek. Tussen zelf-ontkenning en zelfverheerlijking*, Ambo, Baarn 1983, 69-83; idem, 'Onze emoties en onze toewijding', in F. Haarsma (redactie), *Tussen hemel en aarde*, Ambo, Baarn 1988, 110-127.

hedendaagse auteurs, auteurs die ieder op hun eigen manier, vanuit cultuurhistorische en wijsgerig-antropologische overwegingen, uitkomen bij de betekenis van het liefdesgebod. Als moraaltheoloog treft me die interesse, maar heb ik ook vragen bij de voorgestelde interpretaties. Vragen die ongetwijfeld voortkomen uit mijn eigen achtergrond in de theologie. Toch hoop ik aan de hand van die vragen het christelijk liefdesbegrip te kunnen verhelderen op een wijze die ook voor niet-theologen verstaanbaar en relevant is.

Uitgedaagd door Paul Moyaerts grote nadruk op de *mateloosheid* van de naastenliefde ga ik in het laatste deel van dit artikel zelf te rade bij de grote dertiende-eeuwse theoloog Thomas van Aquino, wiens denken in de katholieke traditie letterlijk en figuurlijk maatgevend was. Thomas is natuurlijk niet bepaald een eigentijdse auteur. Hij heeft echter wel uiterst nauwkeurig – juist ook psychologisch en filosofisch nauwkeurig – geschreven over de oorsprong, de beweegredenen en de bedoelingen van de liefde, op een manier die naar mijn overtuiging nog steeds verhelderend en inspirerend is. In dit artikel wil ik dan ook tevens verkennen of en hoe Thomas' nadruk op onze *natuurlijke vermogens* enerzijds en op de betekenis van Gods *genade* anderzijds, nog verstaanbaar en relevant kunnen zijn. Dat wil zeggen: ik wil zoeken naar een 'natuurlijke' theologie die niet dwingend is, maar die haar hoop stelt op het liefdesvermogen in mensen en – dus – op God.

Luc Ferry: liefde als transcendentiaal-humanistische waarde

De Franse filosoof Luc Ferry beschrijft in zijn studie twee processen, die hij samenvat in zijn hoofdtitel *De god-mens* (in het Frans: *L'homme-Dieu*). In het eerste hoofdstuk schetst hij het historische proces van 'vermenselijking van het goddelijke', in het tweede hoofdstuk het daarop volgende proces van 'vergoddelijking van het menselijke'. Onder het eerste, de vermenselijking van het goddelijke, verstaat hij de teloorgang – het inboeten aan overtuigingskracht – van een theonome fundering van de moraal. Om de ethiek te funderen is het niet meer voldoende deze te legitimeren als door God gewild – dat wil zeggen: via gezagsargumenten – en in te vullen met regels van bovenaf. Sinds de Verlichting en vooral sinds Kant wordt gezocht naar een fundering van de ethiek in de mens en de menselijke rede zelf. Onder 'vergoddelijking van het menselijke' verstaat Ferry vervolgens het proces waarin opnieuw gezocht wordt naar

'waarden die boven het leven uitstijgen'⁸. Ferry noemt dit *spiritueel* of *transcendentiaal* humanisme, en plaatst dit tegenover het zogeheten *materialistisch* humanisme. Dit laatste, platte of materialistische humanisme zou niet in staat zijn het leven een zin te verlenen. Het transcendentiaal humanisme waarvoor hijzelf pleit, sluit qua *inhoud* aan bij de boodschap van het evangelie, voorzover ook het evangelie de *liefde* als middelpunt en 'diepste zin' [226] van het leven beschouwt, maar doet dat niet op goddelijk gebod, maar als het ware – aldus Ferry – als resultaat van een historische ontwikkeling. Hij doelt daarmee op de ontwikkeling van het moderne gevoelsleven, zoals zich dat in het Westen ontwikkelde tegen een sociologische achtergrond van individualisering. Die individualisering en de aandacht voor de gevoelswereld van de individuele mens maken ons gevoelig voor de behoeften en rechten van ieder ander individu *als mens*, niet slechts als verwante of stamgenoot; en de ontwikkeling van de media maakt ons bekend met het bestaan en de feitelijke noden van al die medemensen.

Ferry's project is dus tweeledig. Enerzijds wil hij, schatplichtig aan de Verlichting, de ethiek als reflectie op de zin van het leven ontdoen van 'theologische vodden' [41] (dat wil zeggen: van haar theonome fundering en gezagsargumenten); anderzijds wil hij gevoelig maken voor een vorm van transcendentie die 'blijkt te zetelen in de mens zelf, en zo in overeenstemming kan zijn met de grondslag der grondslagen van het moderne humanisme: het verwerpen van het gezagsargument' [41]. Het is daarbij opmerkelijk met hoeveel gemak Ferry de theologie afdoet als autoriteitsdenken dat zich baseert op een transcendentie 'die ons van buitenaf wordt opgelegd' [40], om daar vervolgens het door hem beoogde 'transcendentale humanisme' voor in de plaats te stellen. Kenmerkend voor dit transcendentale humanisme is dat daarin een centrale, zingevende plaats wordt toegekend aan transcendente (in de zin van: het leven overstijgende) waarden. Deze waarden zouden echter, anders dan in de theologie, niet aan een transcendente instantie, maar aan de mens zelf ontleend worden. Deze scherpe tegenstelling tussen theologie en transcendentiaal humanisme zal zeker schatplichtig zijn aan de traditie van het Franse antiklerikalisme en het beeld van de theologie daarbinnen, maar lijkt toch vooral een retorische functie te vervullen. Door theonome en

8 Deze formele definitie van transcendentiaal-humanistische waarden keert geregeld terug; L. Ferry, *De god-mens of de zin van het leven*, Ambo, Amsterdam 1998, vooral 218 en volgende; pagina verwijzingen hierna tussen rechte haken.

autonome ethiek zo scherp tegenover elkaar te plaatsen moet Ferry's conclusie wel als een verrassende synthese verschijnen. In deze synthese, samengevat als *Het humanisme van de god-mens*, wijst Ferry juist weer op de inhoudelijke overeenkomsten tussen christelijke religie en transcendentiaal humanisme; overeenkomsten die het door hem beoogde humanisme onderscheiden van de 'platte' of materialistische variant. Als belangrijkste van die overeenkomsten ziet Ferry dat in het transcendentiaal humanisme, net als in de religie, waarden geponeerd worden die 'boven het bestaan uitstijgen, waarden waarvoor het in ieder geval de moeite waard zou zijn de dood te riskeren. De zichtbaarste en krachtigste is uiteraard de liefde' [218]. Deze waarden zouden nu echter een plaats krijgen 'op menselijke basis. Aan deze zijde van ons bewustzijn, en niet meer, zoals de principes van de moraaltheologie het wilden, aan gene zijde. Een transcendentie dus binnen de zelf-immanentie, maar niettemin in de ogen van het materialisme een radicale transcendentie' [219]. Het transcendentiaal humanisme zou deze waarden bovendien – en daarin schuilt de tweede overeenkomst met de religie – *poneren* 'zonder zijn toevlucht te willen zoeken bij een bewijsvoering die deze stap zou kunnen funderen op de rede. Dat wil zeggen dat die waarden, al zijn ze inmiddels meer in het geweten van de mens verankerd dan in de openbaring van de kant van een gezag, nog steeds en onvermijdelijk iets mysterieus hebben' [219]. Het derde punt van overeenkomst is 'dat het transcendent, belichaamd in de immanentie van een bewustzijn dat voor zichzelf altijd een mysterie zal blijven, de mensen onderling *verbindt*' [221]⁹. Er is dus – zo vat Ferry deze drie argumenten samen – 'sprake van mysterieuze, sacrale transcendenties, die ons met elkaar verbinden omdat ze gericht zijn op het universele, maar ook van een relatie met de eeuwigheid, zelfs met de onsterfelijkheid' [222]. *Waarom* de liefde zo'n centrale plaats toekomt binnen deze transcendente waarden, wordt door Ferry enerzijds historisch beargumenteerd, vanuit de ontwikkeling van het moderne gevoelsleven, maar wordt evenzeer en met zoveel woorden 'geponeerd' ter onderscheiding van een plat humanisme dat geen transcendente waarden kent, en als zodanig niet in staat is het leven zin te verlenen.

Voor iemand die geschoold is in de door Ferry vermaledijde moraaltheologie, is het enigszins bevreemdend dat hij liefde een *waarde* noemt. In de christelijke traditie (en zeker bij Thomas) geldt de liefde niet als 'waarde', maar enerzijds als streven of *passie*, anderzijds – vervolmaakt

9 Cursiveringen in citaten zijn steeds origineel.

door de genade – als *deugd*. De manier waarop Ferry het begrip 'waarde' invoert, is echter niet alleen bevreedend, maar mijns inziens ook tekenend voor een tegenspraak in zijn betoog. Waar Ferry het belang dat in onze tijd aan liefde als waarde gehecht wordt, analyseert als uitkomst van een historisch proces, lijkt hij veeleer naar de neutrale, sociologische zin van het begrip waarde te verwijzen. Maar tegelijkertijd krijgt het begrip een normatieve betekenis, als voertuig van Ferry's nieuwe, humanistische vorm van transcendentie. Het is echter de vraag of de ontwikkeling van het moderne, romantische en geïndividualiseerde liefdesbegrip wel zo vanzelfsprekend uitloopt op een begrip van liefde waarvan de inhoud *in het verlengde van het evangelie* ligt, zoals Ferry benadrukt. Ferry zelf wijst ter ondersteuning van zijn these vooral op het werk van humanitaire hulpverleningsorganisaties en de brede maatschappelijke steun daarvoor. Men kan zich echter afvragen of de mensen die zich daadwerkelijk inzetten in humanitaire organisaties, wel zulke representatieve exponenten van het moderne gevoelsleven zijn als Ferry veronderstelt. De moderne aandacht voor individuele emoties en noden leidt, gecombineerd met de ontwikkeling van de media en onze westerse welvaart, wel tot grote vrijgevigheid; maar mensen die zich daadwerkelijk laten uitzenden, worden door de meesten van ons toch eerder als uitzonderingen beschouwd, en juist niet als representanten van zoiets als de 'moderne liefde'. Ferry's focus op deze heroïsche uitzonderingen hangt ten nauwste samen met zijn definitie van transcendentale waarden als die waarden waarvoor men bereid is zijn leven te geven. Ondanks mijn waardering voor Ferry's inzet denk ik dat zijn gesecculariseerde begrip van liefde als 'de zichtbaarste en krachtigste' van deze transcendentale waarden aldus niet de vreugdevolle en weldadige, maar juist de sacrificiële, potentieel gewelddadige elementen uit de christelijke heilsleer herhaalt. In de traditionele christelijke opvatting van liefde als deugd waren die elementen niet afwezig, maar de nadruk lag – in het verlengde van Paulus' lofzang in 1 Korintiërs 13 – op de bescheidenheid en 'verborgenheid'¹⁰ van de liefde, en op de vreugde van de godservaring van waaruit zij gevoed en gericht wordt. Niemand heeft dat laatste mooier en preciezer uitgewerkt dan juist Thomas van Aquino (wiens denken overigens ook iedere simpele tegenoverstelling van theonome en autonome ethiek problematiseert). Zoals ik hierna nog zal laten zien, denkt Thomas de liefde als een menselijk, en daarbinnen als een goddelijk vermogen,

10 Zoals bedoeld in de evangelische vermaning de linkerhand niet te laten weten wat de rechter doet (Matteüs 6, 1-4).

op een wijze die uiteindelijk veel minder 'mysterieus' is dan Ferry's synthese, en die de liefde – vooral – veel aanstekelijker voorstelt. Een voorwaarde voor die aanstekelijkheid is wel dat men bereid is Thomas' ontologische denkwijze niet te lezen als een dwingende zijnsleer, maar als een denkwijze die er door haar fenomenologische precisie toe uitnodigt actief mee te denken in de dialogische stijl van het betoog.

Gianni Vattimo: de liefde van een vriendelijke, mensgeworden God

Net als Ferry gaat de postmoderne filosoof Gianni Vattimo uit van de secularisatie als fundamenteel gegeven, om aan de hand daarvan een eigen, seculiere interpretatie van het christelijk liefdesbegrip te ontwikkelen. Toch heeft het essay *Ik geloof dat ik geloof* een heel andere toon, en ontwikkelt het een andere gedachtegang dan het boek van Ferry. Vattimo wil vooral een persoonlijke – zij het filosofisch onderbouwde – verantwoording geven van wat hij al in de titel van zijn eerste hoofdstuk een 'terugkeer' (naar het christelijk geloof) noemt. In zijn essay verwoordt en verwerkt hij hoezeer hij door de christelijke traditie gevormd is, ook en juist in zijn denken als filosoof, in het bijzonder in zijn interpretatie van Heidegger. Vattimo was degene die in 1983 het – inmiddels ook door sommige 'postmoderne' theologen graag gebruikte – begrip 'het zwakke denken'¹¹ introduceerde. Ik laat de auteur zelf aan het woord om de betekenis van dit begrip (dat cruciaal is voor de gedachtegang in *Ik geloof dat ik geloof*) samen te vatten. '[De uitdrukking 'het zwakke denken'] slaat vooral op een theorie van de verzwakking als wezenlijk kenmerk van het zijn in de tijd van het einde van de metafysica. Als het inderdaad onmogelijk is de kritiek van Heidegger op de objectivistische metafysica voort te zetten door haar te vervangen door een adequater begrip van het zijn (nog steeds als object gedacht), dan moeten we een denken ontwikkelen dat het zijn op geen enkele manier vereenzelvigd met de aanwezigheid die het object kenmerkt. (...) Dat betekent evenwel dat het zijn een nihilistische bestemming heeft, dat het zich terugtrekken, onttrekken, verzwakken het kenmerk ervan is in de tijd van het einde van de metafysica en het problematisch worden van de objectiviteit'¹². Vol vertrouwen in het begripsvermogen van zijn lezers

11 Een belangrijke plaats krijgt dit begrip bijvoorbeeld in T. van den Hoogen, *Ernstige lichtzinnigheid. Een theologisch essay over hedendaagse cultuur als idioom van de taal van God*, Gooi en Sticht, Baarn 1998.

12 G. Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, Boom, Amsterdam 1998, 24-25.

laat Vattimo hierop volgen dat hij hoopt 'dat hier iets duidelijker begint te worden waarom deze interpretatie van het denken van Heidegger in termen van 'zwakke ontologie' of ontologie van de verzwakking gezien kan worden als een hervinden van het christendom en als resultaat van de aanhoudende werking van zijn erfenis' [25]. Maar hij laat zijn lezers niet alleen. Het boek als geheel vormt een uitwerking van precies deze uitspraak, een uitwerking namelijk van de relatie die Vattimo ziet tussen zijn begrip van verzwakking en het christelijk begrip van de menswording van God.

Cruciaal voor zijn betoog is niet alleen zijn – discutabele¹³ – interpretatie van Heidegger in termen van een 'zwakke ontologie', maar ook zijn interpretatie van de religieuze voorgeschiedenis van het christendom. Geïnspireerd door René Girards *Des choses cachées depuis la fondation du monde* ziet Vattimo die voorgeschiedenis als de manifestatie van het gewelddadig-heilige, dat eigen zou zijn aan de natuurgodsdiensten die aan het christendom voorafgingen: 'We moeten dan erkennen dat het natuurlijk-heilige niet alleen gewelddadig is omdat het slachtoffermechanisme een godheid veronderstelt die dorst naar wraak, maar ook omdat het aan deze godheid alle kenmerken van almacht, absolute eeuwigheid en 'transcendentie' ten opzichte van de mens toeschrijft. Dat zijn precies de attributen die aan God worden toegedicht door de natuurtheologieën, ook die welke als voorlopers van het christelijk geloof beschouwd worden' [28]. Tegenover deze – in het boek gedurig terugkerende¹⁴ – gewelddadige en almachtige God van de natuurgodsdiensten plaatst Vattimo de God van het christendom: de God die zich ontledigt en ingaat in de geschiedenis, die zelf mens wordt. Vattimo ziet in deze beweging van *kenosis* (zelfontleding) van God 'dezelfde neiging tot verzwakking als waar de heideggeriaans geïnspireerde filosofie over spreekt'; hij ziet '[zijn eigen] ideeën over de zwakke ontologie als 'transcriptie' van de christelijke boodschap' [29]. Die christelijke bood-

13 Zo negeert Vattimo volledig en, naar ik aanneem, bewust welke praktisch-politieke keuzen Heidegger in de tweede helft van de jaren dertig aan zijn filosofische inzichten verbond. Zie hierover onder meer V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, University of California Press, Berkeley (Californië) 1992; J. Young, *Heidegger, philosophy, Nazism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

14 Zie onder meer Vattimo, aangehaald werk, 29, 32, 40, 53, 54, 56, 83, 89, 90, 97 (het boek telt in totaal honderd bladzijden).

schap komt voor hem dan ook fundamenteel neer op de ontmaskering van het natuurlijk-heilige als gewelddadig mechanisme. Vattimo interpreteert de menswording van God als een beweging die in de moderne secularisatie voltooid wordt: pas in de secularisatie zijn de metafysische machten definitief ontroond. De menswording verwijst echter niet alleen – negatief – naar een onttroning van het gewelddadig-heilige, maar impliceert ook positief een revolutionair nieuw godsbeeld. De *kenosis* van God zou volgens Vattimo verwijzen naar een God die 'alleen maar' liefde is, naar een 'vriendelijke' of 'vriendschappelijke' God¹⁵. Het menselijke antwoord op de *kenosis* van God ziet Vattimo – klassiek – gelegen in de *caritas*, maar hij vult dit begrip in het verlengde van zijn interpretatie van de menswording steeds uitsluitend in als het afwijzen of verminderen van geweld¹⁶, van gewelddadige structuren. Daarmee is zijn cirkel rond, want dat is precies wat zijn 'zwakke denken' op het niveau van de filosofie beoogt te doen: het afwijzen van iedere aanspraak op waarheid als zijnde totalitair en intrinsiek gewelddadig¹⁷.

Het begrip liefde dat Vattimo uit de christelijke traditie wil overhouden, verwijst dus allereerst naar het begrip *kenosis*. Het gaat Vattimo om een geschiedsfilosofische interpretatie van de betekenis van de menswording, van de kenotische liefde van God. Het was voor hem een beslissende en bevrijdende ontdekking dat zijn ideeën over zwakke ontologie als 'transcriptie van de christelijke boodschap' [29] gelezen konden worden. De titel van zijn boek lijkt dan ook vooral als credo in postmoderne zin gelezen te moeten worden – dat wil zeggen: als ontkenning van ieder zeker-weten. De God waarnaar hij terugkeert, vertoont echter wel alle trekken van een God der filosofen¹⁸. Vattimo's voorstelling van de *keno-*

15 Zie onder meer Vattimo, aangehaald werk, 47, 49, 88, 100.

16 Zie onder meer Vattimo, aangehaald werk, 34, 35, 58-61, 89.

17 De paradox van het feit dat hij ook met zijn these van de verzwakking aanspraak op waarheid maakt, accepteert Vattimo expliciet als paradox, verzuchtend dat we 'terecht [mogen] vermoeden dat de behoefte aan 'heldere en welonderscheiden ideeën' nog steeds een metafysisch en objectivistisch overblijfsel van onze mentaliteit is' [36].

18 Zie in het bijzonder 93-94. Een beknopte kenschets van het onderscheid tussen de God der filosofen en een beleden, bijbelse God vindt men onder meer bij A. Houtepen, *God, een open vraag*, Meinema, Zoetermeer 1997, 328-330; discussies over het onderscheid onder meer in Th. De Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, Meinema, 's-Gravenhage 1989, en in H.M. Vroom (redactie),

sis is een sympathieke geschiedsfilosofische constructie, opgetrokken op het wat minder sympathieke fundament van een eenzijdige interpretatie van 'de' natuurgodsdiensten (waaronder voor het gemak zelfs het jodendom gerekend wordt) en een mijns inziens al te vriendelijke Heidegger-interpretatie. Een belangrijker bezwaar vanuit het oogpunt van dit artikel vind ik dat het begrip *caritas* bij Vattimo, in het verlengde van zijn begrip van *kenosis*, geen andere invulling krijgt dan een postmodern afzien van geweld, van absolute, gewelddadige aanspraken op waarheid¹⁹.

Paul Moyaert: niet humanitair, laat staan vriendelijk, maar mate-loos is de naastenliefde

Een derde recente studie waarin een filosoof aandacht vraagt voor de betekenis en het belang van het christelijk liefdesbegrip, is *De mate-loosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde* van Paul Moyaert. Moyaerts interpretatie staat haaks op de beide voorafgaande. Waar de inzet van Ferry en Vattimo erin bestaat te laten zien dat het christelijke liefdesbegrip zonder moeite gesecculariseerd kan worden, ja, dat de secularisatie zelf beschouwd kan worden als cultuurhistorisch uitvloeisel van de betekenis van dit begrip in het christendom, dwingt Moyaert de lezer tot een tegengestelde conclusie. Zoals zijn titel al aankondigt, legt Moyaert alle nadruk op de mate-loosheid, de 'onredelijkheid' van het christendom, daarbij vooral doelend op het gebod van de naastenliefde (waaraan het eerste deel gewijd is). Hij leunt daarbij, als gezegd, sterk op Kierkegaards interpretatie in *Daden van liefde*. Moyaert kan dan ook ongetwijfeld gerekend worden tot de zogenoemde filosofen van de 'sprong' die door Vattimo vanwege hun nadruk op Gods absolute transcendentie en alteriteit worden afgedaan als exponenten van een metafysisch georiënteerde, 'sterke' (dat wil zeggen: als denkstructuur totalitaire, niet-'zwakke') ontologie²⁰. Het filosofisch vertrekpunt van Moyaert wordt weliswaar, niet minder dan dat van Vattimo, gemarkeerd door een postmoderne relativering van de totale

De god van de filosofen en de god van de bijbel. Het christelijk godsbeeld in discussie, Meinema, Zoetermeer 1991.

19 Zie bijvoorbeeld de bladzijden 61 en 89.

20 Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, 80-87.

aanspraken van het rationalisme²¹, maar bij Moyaert leidt dit niet tot een benadrukken van de *continuïteit* tussen christelijk geloof en postmoderne, zelfkritische, 'zwakke' redelijkheid, zoals bij Vattimo (of tussen christelijke *caritas* en moderne medemenselijkheid, zoals bij Ferry), maar tot een benadrukken van de *discontinuïteit* tussen rede en geloof. De naastenliefde overschrijdt volgens hem alle redelijke doeleinden van de ethiek; ze voltooit de wet door deze op te schorten en buiten spel te zetten. 'In de naastenliefde moeten we Gods liefde nabootsen' [32], zo zegt hij, in zekere zin vergelijkbaar met Vattimo; maar voor Moyaert schuilt juist daarin de mateloosheid van het gebod. De kracht van zijn studie is erin gelegen dat hij, anders dan de twee eerder genoemde filosofen, de nadruk legt op het *weerbarstige*, ongemakkelijke karakter van het gebod tot naastenliefde, dat niet voor niets een *gebod* is, en dus niet vanzelfsprekend. Daar staat tegenover dat zijn nadruk op het fundamenteel onaangepaste en onredelijke karakter ervan voor een katholieke moraaltheoloog – althans voor mij – moeilijk te beamen is. Zijn nauwkeurige en uitdagende begripsbepaling dwingt tot een stellingname, niet op de laatste plaats omdat de conclusie ervan lijkt te moeten zijn dat het christendom, zo opgevat, een onmogelijke godsdienst is²², of in ieder geval een godsdienst die in deze tijd niet meer mogelijk, niet meer leefbaar is. En die conclusie is moeilijk te aanvaarden voor wie ervan uitgaat dat het verhaal van God doorgaat en goed zal aflopen. Als men tegelijkertijd wel, met Moyaert, het meest eigene van dat verhaal, althans van het christelijke, met het liefdesgebod verbindt, wordt het des te belangrijker ook aandacht te besteden aan de vraag hoe die liefde geleefd – en dat wil allereerst zeggen: *ervaren en verwoord* – kan worden. Moyaert

21 In deel II van *De mateloosheid van het christendom*, Sun, Nijmegen 1998, over de zin voor symbolen, werkt Moyaert dit vertrekpunt bijvoorbeeld uit in een (proeve tot een) symboolleer die, balancerend tussen een letterlijk en een figuurlijk spreken (in casu betreffende de uitleg van het dogma van de *praesentia realis*), weerwoord moet bieden aan een 'intellectualistische uitholling van de symbolische betekenisincarnatie'. Het laatstgenoemde begrip vat Moyaerts weerwoord beknopt samen. Ik laat dit deel van het boek (evenals deel III) hier verder buiten beschouwing.

22 De typering van het gebod der naastenliefde als mateloos is dan ook verwant aan Nietzsches diagnose van het christendom. Vergelijk P. van Tongeren, 'Wat on-Grieks is in het christendom'. Strijd en maat in Nietzsches begrip van christelijke en Griekse religie', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 61 (1999), 3-26.

zelf wil bewust niet stilstaan bij dit ervaringsaspect – dat wil zeggen: bij de vraag of en hoe Gods liefde voor moderne mensen nog te ervaren is (aan hen letterlijk en figuurlijk nog wordt *meegedeeld*)²³. Zelf brengt hij het gebod tot naastenliefde in verband met de erkenning van een 'metafysische schuld die voortvloeit uit ons schepsel-zijn', een '*schuld zonder maat*. Ten opzichte van God blijf je steeds in de schuld staan' [38]. 'In de naastenliefde erkent de mens die niet inlosbare schuld door aan zijn naaste *meer te geven dan hij verschuldigd is*. (...) De naastenliefde vloeit voort uit de erkenning en de genade van Gods agapè. Hiermee hangt samen dat de naastenliefde niet bij mij begint' [39]. In deze laatste zin wijst de auteur weliswaar als oorsprong van de naastenliefde Gods liefde aan, maar dit via de bemiddeling van de schuld: Gods liefde 'doortrekt' [40] mij, als erkenning van mijn onophefbare schuld jegens God. Moyaert preciseert dit proces nader als een *zelfontlediging*, een 'uitholling van het zelfbeeld (...). Het beeld van jezelf is een kunstmatig omhulsel van een holte. Achter het beeld van jezelf ligt niets van enige waarde of betekenis' [41]. Het is begrijpelijk dat de auteur hieruit vervolgens concludeert dat het gebod van de naastenliefde 'geen enkele richtingwijzer' bevat, en de mens 'stuurloos' maakt [42]. Immers, als 'achter het beeld van jezelf' niets van waarde of betekenis ligt, geeft de maat die in het dubbelgebod gegeven wordt – de naaste te beminnen zoals zichzelf, als uitbreiding van de liefde tot God – inderdaad weinig houvast.

Moyaert spreekt over de naastenliefde als een nabootsing van Gods mateloze liefde [32], een nabootsing waartoe we verplicht zijn vanuit de erkenning van onze metafysische schuld, maar die tegelijkertijd pas mogelijk wordt als we ons van onszelf ontledigen, als we leeg worden als een trechter waar Gods liefde doorheen vloeit. Moyaert verwijdt zich hier dus bewust van de traditionele interpretaties die het tweede deel van het dubbelgebod interpreteren vanuit een positieve voorstelling van de mens – *alle mensen* – als *imago Dei*. Ook in de traditionele theologische en vooral de mystieke literatuur wordt gewezen op het belang van de zelfontlediging, de onthechting (in navolging van Christus overi-

23 'Ik beperk me tot de algemene gedachte *dat* de religie de mens in contact brengt met een betekeniskracht waarin hij altijd al is opgenomen [...] Ik ga dus niet na naar aanleiding van welke ervaringen het besef van een fundamentele afhankelijkheid en van een oorspronkelijke gave in hem gestort, gewekt of geanimeerd wordt en door hem vernomen en ontdekt wordt' [37-38, noot 23].

gens, niet zozeer van God). Maar de 'lege plek' die de mens in zichzelf moet vinden, is niet leeg, is geen 'holte'²⁴. Psychologisch gezien lijkt me vanuit een 'holte' ook geen erkenning van schuld mogelijk. Het bereiken van de mystieke 'leegte' of ontlediging maakt het juist mogelijk te ervaren wat het betekent uit God te leven. En *die* ervaring kan het – misschien – mogelijk maken meer zelfloos te leven. De basis daarvan is dan echter de ervaring *vol* van God te zijn. En de erkenning daarvan – niet van een leegte, maar van overvloed, de overvloed van de genade als ervaring van geschonken liefde – lijkt mij de mogelijkheidsvoorwaarde te vormen voor de naastenliefde zoals die gevraagd wordt in het dubbelgebod. Moyaert specificeert het mateloze karakter van de naastenliefde door te zeggen dat er in het gebod *Bemin je naaste als jezelf* 'geen sprake [is] van een middelende term die het zelf en de naaste met elkaar verbindt' [64]. Daarmee distantieert hij zich, als gezegd, van de traditie die deze middelende term gelegen zag in het beeld-Gods-zijn, en verwijderd aldus de adem uit het gebod. Het is in dat licht niet verwonderlijk dat hij de subjecten der naastenliefde omschrijft als 'fundamenteel eenzaam' en 'naamloos' [66]. De auteur heeft gelijk als hij daarmee bedoelt dat de naastenliefde geen persoonlijke, particuliere liefde is; maar wie ertoe in staat is, zal dat zijn omdat hij of zij zich door God gezien weet, 'in Gods hand geschreven staat' (zoals het in de vroomheid heet), met andere woorden: juist *niet* eenzaam en naamloos is.

Moyaert geeft bewust een filosofische, ideaaltypische omschrijving van de naastenliefde, waarin hij zich erop toelegt deze in alle opzichten als 'opshorting' van tussenmenselijke en redelijk te funderen regels van rechtvaardigheid te kenschetsen. Men kan een dergelijke onderneming waarden als uitvergroting van het christelijk eigene, maar het is de vraag of dat eigene zo aan levensvatbaarheid wint. Juist in een tijd waarin de vanzelfsprekendheid van het christelijk symbolische universum verloren is gegaan, draagt een dergelijke profilering van de ideaaltypische identiteit – zeker als daarvan ook nog eens het irrationele karakter benadrukt wordt – makkelijk bij aan fundamentalistische, antipluralistische sentimenten. Zelf ga ik liever te rade bij die auteurs in de christelijke traditie die bij hun omschrijving van de beweeggronden en bestem-

24 Zie hiervoor onder meer G. Dresen, 'De vrijheid van een grote liefde, of: De paradox van de overgave' en F. Maas, 'Overgave aan God', beide in: G. Dresen (redactie), *Overgave – in vriendschap, mystiek, lijden en politiek*, Gooi en Sticht, Baarn 1998, respectievelijk 7-26 en 61-75; nadere literatuurverwijzingen aldaar.

ming van de mens bewust uitgingen van een (naar toenmalige maatstaven) rationele kenschets van de menselijke natuur. Moyaert zelf merkt aan het slot van zijn boek op dat bij 'gewone mensen' daden van naastenliefde 'onvermijdelijk vermengd [zijn] met persoonlijke motieven en belangen' [303]²⁵. Als die persoonlijke motieven en belangen echter geen beredeneerde plaats kunnen krijgen in de reflectie op het begrip naastenliefde, worden de aanspraken van de naastenliefde *ideaaltypisch gezien* misschien mateloos, zoals Moyaert benadrukt (hetzelfde lijkt mij dan overigens te gelden voor de werken der barmhartigheid, die Moyaert nu als maat binnen de mateloosheid aanwijst), maar zullen zij *feitelijk* voor 'gewone mensen' irrelevant en onverstaanbaar worden. Dat het denksysteem van Thomas zo'n belangrijke plaats kreeg binnen de katholieke traditie, is ongetwijfeld niet alleen te danken aan de omvattendheid en precisie ervan, maar ook aan het feit dat hij juist uitging van die 'persoonlijke motieven' van gewone mensen (het verlangen naar geluk, uiteindelijk), niet alleen als drijfveer in de religie, maar ook en juist ter rationele fundering van het zedelijk leven. En omdat de katholieke kerk althans vroeger meer gewone mensen dan ideale christenen onder haar leden telde, had zij er weinig belang bij die motieven van gewone mensen te veronachtzamen.

Thomas van Aquino: liefde als natuurlijke passie en genadevolle deugd

Het denksysteem van Thomas werd in de katholieke traditie letterlijk en figuurlijk maatgevend, zoals ik al zei. In zijn nadruk op het vinden en aanhouden van de juiste maat was Thomas overigens op zijn beurt schatplichtig aan de natuurlijke filosofie, de ethiek (*in casu* de deugdenleer) en de fundamenteel politieke denkwijze van Aristoteles²⁶.

Thomas spreekt in zijn *Summa Theologiae* op verschillende plaatsen over de liefde. Hij gebruikt daarbij ook verschillende begrippen, die alle

25 De categorie 'gewone mensen' staat hier tegenover de grote mystici, over wie het laatste deel van het boek handelt.

26 Verhelderend over deze invloed is onder meer Th. Beemer, 'De fundering van de seksuele moraal in een door God ingestelde morele orde. Analyse en commentaar op grond van enkele recente kerkelijke documenten', in: *Het kerkelijk spreken over seksualiteit en huwelijk*, Ambo, Nijmegen/Baarn 1983, 15-52 (vooral 34-52).

bijdragen aan, en terugkeren in zijn omschrijving van *caritas* als genadeliefde. Op de eerste plaats spreekt hij systematisch over liefde als passie [S.Th. I-II, q. 26]²⁷. In dit begrip van liefde als passie (*amor*, vergelijkbaar met het Griekse begrip *eros*) wordt liefde opgevat als 'het begin(sel) (*principium*) van de beweging die streeft naar het beminde doel' [S.Th. I-II, q. 26, a. 1], en dat laatste wil in het denken van Thomas zeggen: naar een doel dat de voltooiing van het bewegende zijnde is. Thomas spreekt hier over liefde als passie op een ontologische, in eerste instantie volstrekt onpersoonlijke wijze, vanuit de achtergrond van zijn schepingstheologie. Daarin wordt verondersteld dat in de natuur (de persoonlijke en de onpersoonlijke natuur) een ingeschapen orde bestaat, waarin de schepselen bewogen worden naar hun uiteindelijke doel, hun uiteindelijke goed. Dit doel of goed, dat de voltooiing voor het desbetreffende schepsel uitmaakt, is uiteindelijk God als *bonum universale*. God is dus tegelijkertijd, als schepper, de oorsprong van de gerichtheid op het goede (dat wil zeggen: de gerichtheid van de schepselen op datgene wat hen, gelet op hun eigen natuur, voltooit), maar ook, juist als oorsprong, het universele goed zelf waarnaar de schepselen als het ware verlangen terug te keren. Dit verlangen nu naar de eigen voltooiing, naar het doel dat bewust of onbewust herkend wordt als eigen goed, en als zodanig bevalt en aantrekt, heet *amor*. Het gaat dus in eerste instantie, het zij nogmaals benadrukt, om een onpersoonlijke dynamiek van aangetrokken-worden: de *amor* als passie betreft de dynamiek zelf van het in beweging komen in de richting van een als passend (als eigen goed) herkend doel. Thomas onderkent deze dynamiek ook in de onpersoonlijke natuur, waar ze onbewust en onvrij is. Bij de mens echter behoeft deze beweging van aantrekking door het goede dat bevalt (*complacentia boni*) afweging door de rede en instemming van de wil. De aldus door de rede beproefde en bewust gevolgde 'rationele' beweging naar het voltooiende einddoel noemt Thomas ook wel *dilectio*: beproefde, geestelijke uitverkiezing. In deze verhandeling over de liefde als passie spreekt Thomas dus enerzijds over verondersteld natuurlijke en – wat de mens betreft – aan de menselijke natuur eigen dynamische processen, maar tegelijkertijd gaat hij ervan uit dat in die natuur een ingeschapen, doelgerichte orde aanwezig is. Dat de geschapen natuur zich toch niet altijd conform de haar

27 Verhelderend over de verschillende begrippen van liefde bij Thomas is R.A. te Velde (redactie), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, Valkhof Pers, Nijmegen 1998, hier J. Decorte, 'Liefde als passie', 29-45.

ingeschapen orde beweegt, is het resultaat van de *corruptio naturae* sinds de zondeval. Wat de mens betreft, betekent dit dat zijn in oorsprong 'goedbedoelde' passies in betrekkelijke wanorde kunnen zijn – dat wil zeggen: aangetrokken kunnen worden door iets dat geen voltooiend goed is (respectievelijk afgestoten kunnen worden door iets dat juist als passend goed herkend zou moeten worden). Aan de 'natuurlijke' rede komt de taak toe de oorspronkelijk bedoelde, ingeschapen orde te onderkennen; aan de wil de taak haar feitelijk te volgen of te herstellen. Wat het volgen van de passie van liefde (*amor*) betreft, betekent dit dat de mens het doel of goed dat hem als passend aantrekt, met behulp van de rede moet wegen; alleen een redelijk (te verantwoorden) goed zal ook werkelijk goed *doen* – dat wil zeggen: een voltooiend goed blijken te zijn.

Binnen dit begrip van *amor* brengt Thomas vervolgens nog een precisering aan, die relevant is voor zijn opvatting van genade-liefde of *caritas* die we hierna zullen zien. In aansluiting en commentariërend op Aristoteles' traktaat over de vriendschap [S.Th. I-II, q. 26, a. 4] maakt hij onderscheid tussen *amor amicitiae* of liefde van vriendschap, en *amor concupiscentiae* of liefde van begeerte. Onder liefde van begeerte verstaat hij in feite de hierboven beschreven dynamiek: de liefde die uitgaat naar een bepaald goed dat als aantrekkelijk wordt waargenomen. Het object dat of de persoon die wordt waargenomen als een goed of als aangenaam, wordt als zodanig begeerd (op 'ordelijke' of 'wanordelijke' wijze). Het desbetreffende object of die persoon is dus geen doel in zichzelf, maar doel-voor-mij. Op die manier kunnen we bijvoorbeeld houden van wijn, of van een persoon vanwege diens betekenis of nut voor ons. De vriendschapsliefde daarentegen betreft degene *aan wie* iets als zijn voltooiend goed wordt toegewenst. Liefde van vriendschap is dus, kort gezegd, aan iemand diens (eigen) goede toewensen: wel-wil-lendheid. Het model van deze vriendschapsliefde is de ingeschapen en goed geordende liefde voor zichzelf. Zoals men voor zichzelf spontaan naar het voltooiend goede streeft, zo kan men dat ook toewensen aan een ander (een ander als doel in zichzelf, niet als doel voor mij). Is deze vriendschapsliefde wederzijds en praktisch – dat wil zeggen: gerealiseerd in een levensgemeenschap –, dan noemen we haar vriendschap.

Op dit begrip van vriendschap nu bouwt Thomas voort bij zijn invulling van de genade-liefde of *caritas*²⁸. Thomas definieert deze liefde als een vorm van vriendschap. De liefde tussen God en mens en tussen mensen

28 De beschrijving van de *caritas* maakt deel uit van Thoma's kenschets van de theologale deugden geloof, hoop en liefde, in S.Th. II-II, q. 23-27.

onderling is immers een vorm van gemeenschap, waarin God aan de mens meedeelt (letterlijk en figuurlijk) waarin diens geluk gelegen is. Deze mededeling (*communicatio*) of genade fundeert de *caritas* als meer-dan-natuurlijke vriendschap. De *caritas*-liefde tussen God en mens en tussen mensen onderling heeft dus de structuur van de 'natuurlijke' liefde, maar wordt door de genade vervolmaakt, volgens Thomas' bekende principe 'De genade heft de natuur niet op, maar vervolmaakt haar' [hier in q. 26, a. 9]. De *caritas* ontspringt dus aan een deelgenootschap (*participatio*), een deel hebben aan Gods liefde. De ontvankelijkheid daarvoor en het actieve vermogen daartoe ziet Thomas als ingeschapen in de ziel. Ja, de ziel *is* dit vermogen tot deel hebben aan Gods liefde, en zij deelt dit vermogen op haar beurt mee aan het natuurlijke lichaam [S.Th. II-II, q. 23, a. 2].

Zelfs voor deze bovennatuurlijke liefde gebruikt Thomas de zelfliefde als model en voorbeeld. Zoals wij met onszelf spontaan een eenheid vormen²⁹, en voor onszelf het goede wensen, zo zouden wij anderen, als onze 'godsgenoten'³⁰, evenzeer het goede moeten toewensen. Thomas legt dus bij zijn interpretatie van het gebod tot naastenliefde alle nadruk op de toevoeging 'als jezelf': de zelfliefde, aldus Thomas, vormt zowel de ratio als de modus van de naastenliefde. De ratio, omdat je naasten op dezelfde wijze als jijzelf deel uitmaken van de gemeenschap met God, en de modus, omdat je hun, naar het voorbeeld van de ware zelfliefde, het goede moet toewensen. Uiteindelijk zijn de zelfliefde en de naastenliefde gelijkelijk gericht op het gemeenschappelijke en universele goed: God. Maar al is deze gerichtheid ingeschapen, de mens is vrij haar al dan niet te volgen; dat is ook de zin van het *gebod* tot liefde. Thomas is overigens tamelijk nuchter wat betreft de (in het dagelijks leven noodzakelijke) praktische rangorde en voorkeuren in de liefde. Boven alles gaat wel de liefde tot God, oorsprong en doel van de liefdesgemeenschap tussen mensen en God. Wat de liefde voor de naasten betreft, diffameert hij de voorkeursliefde voor verwanten of voor deugdzame vrienden echter niet. Wanneer deze liefde in de praktijk zou botsen met de concrete nood van

29 In die zin kunnen we overigens geen feitelijke vriendschap met onszelf hebben, maar beminnen we onszelf wel met vriendschapsliefde; zie S.Th. II-II, q. 25, a. 4.

30 Met het mooie woord dat Rudi te Velde aanreikt in zijn artikel over *caritas* als deelgenootschap bij Thomas: R. te Velde, 'Zelfliefde en transcendentie. Thomas over zelfliefde, naastenliefde en liefde tot God', in: R.A. te Velde (redactie), *Over liefde en liefde*, 65-68, aldaar 77.

anderen die hulp behoeven, moet verstandige afweging uitwijzen wie in dat geval voorrang moet krijgen [S.Th. II-II, q. 26]³¹.

Zelfs de liefde voor de vijand – die Moyaert, met Nietzsche, Freud en vele anderen, exemplarisch achtte voor de excessiviteit van het christelijk liefdesgebod – is in Thomas' interpretatie niet onredelijk of mate-loos. Volgens Thomas vraagt het gebod niet van een vijand *als* vijand te houden, maar te zien dat hij verwant aan je is. Iemand kan je door zijn daden letterlijk of figuurlijk tegenstaan, maar juist dan zou het van liefde getuigen hem actief het goede (voor Thomas dus uiteindelijk: nadering tot God) toe te wensen [S.Th. II-II, q. 25, a. 6-9]³².

Liefde als gave en gebod

Moyaerts extreme interpretatie van het gebod tot naastenliefde als 'zelf-ontleding' is Thomas dus geheel vreemd. Voor hem is de mens niet zozeer trechter van Gods liefde, maar deelgenoot daarin, op basis van een ingeschapen vermogen dat wezenlijk is voor het beeld-Gods-zijn van de mens. De ontwikkeling van dat vermogen vraagt echter wel om herkenning en ordening van (de doelgerichtheid van) de natuurlijke neigingen. Men vindt bij Thomas weliswaar geen metafysische of theonome argumentatiewijze zoals Ferry die kenmerkend achtte voor de moraaltheologie, maar zijn 'natuurlijke' theologie veronderstelt wel een ontologische, ingeschapen orde in de natuur. Het is voor ons niet goed meer mogelijk een dergelijke ingeschapen ordening te denken. In de gedachtegang van Vattimo zou het ontologisch en universalistisch denken van Thomas wellicht zelfs als specimen van gewelddadig absolutisme gelden. In de geschiedenis van de theologie, en in het bijzonder van de moraaltheologie, heeft zijn denksysteem ook zeker dwingende uitwerkingen gehad. Toch vertoont zijn model van de vriendschap tussen God en mens als deelgenootschap (*participatio*; ook *societas* of *communio*) wel gelijkenis met Vattimo's voorstelling van God als een 'vriendelijke', in de geschiedenis ingedaalde God: een God die zich in de wereld ontledigt in de vorm van de *caritas*. Thomas omschrijft echter heel precies wat die *caritas* inhoudt, terwijl Vattimo daarvan afziet.

31 Vergelijk C. Steel, 'De rangorde in de liefde', in: R.A. te Velde, *Over liefde en liefde*, 89-108.

32 Aldus opgevat sluit de liefde voor de vijand een confrontatie met hem dus geenszins uit, omdat het van actieve 'welwillendheid' kan getuigen een dwalende te corrigeren.

De nauwkeurige, 'natuurlijke' filosofie waarmee Thomas zijn theologische model uitbouwde, had zeker dwingende effecten, en is natuurwetenschappelijk deels achterhaald, maar behoudt mijns inziens haar waarde als theologisch-psychologische fenomenologie van het kwetsbare vermogen – vermogen tot liefde – dat mensen tot 'godsgenoten' maakt. Ook Thomas was zich ervan bewust dat dit vermogen niet vanzelf tot ontwikkeling komt, en vaak verstoord wordt – dat wil zeggen: niet goed 'geordend' is. Hij is daarin heel realistisch (zoals ook in het *eudaimonisme* dat aan zijn theologie, en zeker aan zijn *caritas*-begrip ten grondslag ligt)³³. Het liefdesgebod is voor Thomas dan ook echt een gebod; dat wil zeggen: het vraagt iets dat wel natuurlijk is, maar niet zonder actieve instemming en inspanning tot ontwikkeling komt. Het is een theologische aansporing te worden wie men bestemd is te zijn.

Er is dan ook een fundamenteel verschil tussen het denken van Thomas enerzijds en dat van moderne auteurs als Ferry en Vattimo anderzijds. De laatsten hechten eraan het *caritas*-begrip te seculariseren, maar lijken daarmee de engel uit het gebod *als gebod* te verwijderen, omdat zij het menselijk vermogen tot liefde bijna als vanzelfsprekende uitkomst van een historisch proces van secularisatie interpreteren. Aldus wordt veronachtzaamd hoezeer de ontwikkeling van liefde als *deugd* (als levenshouding) in de traditie vroeg om een niet aflatend proces van inoefening, gedragen door kritisch zelfonderzoek en openheid voor Gods genade. Er is echter *ook* een groot verschil tussen de nadruk op verstandigheid en maat van Thomas en een auteur als Moyaert, die alle nadruk legt op de discontinuïteit tussen naastenliefde en ethiek, tussen geloof en rede, en dus – in het verlengde van Kierkegaard – een 'sprong' in het geloof veronderstelt. Thomas denkt niet primair vanuit het bewuste subject en diens 'sprongen', maar ontologisch, vanuit de vanzelfsprekende veronderstelling dat er een God is die zich liefdevol toewendt tot de wereld, en wiens orde, gericht op het goede, in de natuur en in de rede is ingeschapen (ook al is die orde sinds de zondeval verstoord geraakt). De liefde tot de naaste is bij hem geen moralistische oproep tot het bijna onmogelijke, maar wordt – zoals we zagen – gericht vanuit de strevingen van het natuurlijke lichaam, in juiste banen geleid door de rede, en gevoed door de genade, de ervaring te delen in Gods liefde.

Thomas vult het begrip *caritas* dus in via drie stappen: van *amor* als ingeschapen, natuurlijke aantrekkingskracht, via *amor amicitiae* en

33 Ware liefde moet volgens Thomas genotvol zijn en gelukkig maken. Zie onder meer S.Th. II-II, q. 23, a. 2.

vriendschap als gemeenschap, naar *caritas* als deel hebben aan Gods liefde. Van deze drie stappen hebben waarschijnlijk vooral de eerste en de laatste hun intellectuele vanzelfsprekendheid voor ons verloren. Liefde als passie kennen wij nog wel, maar wij gaan niet meer uit van een ingeschapen richting of orde in onze passies³⁴. Het christelijke begrip *caritas* (vaak vertaald als liefdadigheid)³⁵ kennen wij ook nog, en het krijgt zelfs meer en meer belangstelling, maar het wordt vaak geassocieerd met zelfopoffering of zelfverloochening. Zelfs bij de verschillende filosofen die we zagen, blijft daarvan meer of minder sprake: als waarde waarvoor we bereid zijn te sterven (Ferry), als 'zwak denken', analoog aan Gods zelfontlediging (Vattimo), of als mateloze schuld jegens God en de naaste (Moyaert). Ook voor Thomas is de deugd van de *caritas* beslist een werkzame liefde, maar centraal staat bij hem het aantonen van de 'natuurlijkheid' van de desbetreffende strevingen (naar het voltooïend goede voor zichzelf of de ander) en de betekenis van de genade als ervaring van geschonken liefde die het eigen liefdesvermogen activeert. Voor een goed verstaan van zijn interpretatie van het liefdesgebed moeten deze elementen dus ook een centrale plaats krijgen. De voorstelling van God als schepper en bestuurder, die bij Thomas zo belangrijk is, heeft zijn vanzelfsprekendheid verloren, maar toch denk ik dat zijn *caritas*-begrip en de genoemde elementen daarin voor ons betekenis kunnen blijven houden. Die betekenis zou, wat mij betreft, dan enerzijds samenhangen met de gedachte dat de liefde als passie of verlangen, kritisch gewogen en in goede banen geleid, iets kan onthullen van onze diepste bestemming, en anderzijds met een opvatting van het christelijk liefdesbegrip waarin niet de eindeloze verplichting jegens God en naaste of de zelfopoffering centraal staat, maar de *genade*; dat wil zeggen: de – letterlijk en figuurlijk – opwekkende ervaring te delen in een groter verband waarvan liefde de ziel, de leven-gevende kracht uitmaakt³⁶. In

34 In het huidige denken in termen van genetische aanleg leeft overigens wel een vergelijkbare veronderstelling van 'ingeschapen' orde of gerichtheid.

35 Zo bijvoorbeeld in de Nederlandse vertaling van het hoofdstuk dat Julia Kristeva aan het *caritas*-begrip van Thomas wijdde ('Ratio diligendi of de overwinning van het eigene. Thomas van Aquino: natuurlijke liefde en eigenliefde', in: J. Kristeva, *Liefdesgeschiedenissen*, Contact, Amsterdam 1991, oorspronkelijk 1983), en in Ferry, *De god-mens*, passim.

36 De Aziatisch-Amerikaanse feministisch theologe Rita Nakashima Brock ontwikkelt in aansluiting op haar zowel boeddhistische als christelijke achtergrond een theologie van *erotic power* waarin een vergelijkbare gedachte

een gesecculariseerde tijd als de onze betekent dat overigens niet op de laatste plaats dat we de psychische en sociale *voorwaarden* voor de ontwikkeling van een verondersteld 'aangeboren' vermogen tot liefde niet mogen veronachtzamen. Een belangrijke vertaling van het dubbelgebod wordt dan de opdracht er naar vermogen toe bij te dragen dat mensen – waaronder jezelf – kunnen uitgroeien tot wie ze bestemd zijn te zijn. Een dergelijke 'uiteindelijke' vertaling wordt echter makkelijk zweverig of vrijblijvend. In de joodse en in de christelijke tradities werd niet voor niets zoveel nadruk gelegd op de werken van rechtvaardigheid (respectievelijk barmhartigheid) als praktische vertaling van het liefdesgebod. In onze eigen tijd en omgeving lijkt me een essentiële vertaling ervan te bestaan in de opdracht actief weerstand te bieden aan de kille storm van het heersende marktdenken: individueel én institutioneel vasthoudend te zijn in het opzoeken van de grenzen daarvan. Maar ook vasthoudend te zijn in het geloof dat God het goede met ons voorheeft, en in de wil daarvan zelf iets vorm te geven. De *caritas* is allereerst een deugd, een levenshouding, en (nog) geen geïnstitutionaliseerde gerechtigheid; maar om gerechtigheid te organiseren zijn niet op de laatste plaats deugdzame mensen nodig.

De ontwikkeling van het liefdesvermogen is geen historische vanzelfsprekendheid, maar vraagt individuele en maatschappelijke inspanningen en ontzeggingen. Dat is en blijft de zin van een *gebod* tot liefde. Uiteindelijk gaat het in de *caritas* – daar heeft Moyaert gelijk in – om de geleefde erkenning van een schatplichtigheid: om het doorgeven omdat ons gegeven is³⁷. Maar als we er dan enigszins in slagen, naar vermogen, iets door te geven van de warmte, de liefde en de ruimte waarin God leeft – waarin mensen God *ervaren* kunnen –, dan zal ook het gebod, juist als gebod, wel verstaanbaar blijven. In dat vertrouwen ben ik waarschijnlijk erg katholiek.

centraal staat, zoals ik in een komend artikel zal laten zien.

37 Vergelijk P. Ricoeur, *Amour et Justice / Liebe und Gerechtigkeit*, Mohr, Tübingen 1990, 38 en volgende. Een interessante beschouwing over deze vorm van schatplichtigheid vanuit cultuurhistorisch en juridisch perspectief geeft D. Pessers in *Liefde, solidariteit en recht. Een interdisciplinair onderzoek naar het wederkerigheidsbeginsel*, Faculteit Rechtsgeleerdheid, Amsterdam 1999.