

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/2066/101506>

Please be advised that this information was generated on 2019-02-23 and may be subject to change.

De politieke betekenis van de christelijke deugden

De aristotelische deugdeethiek is een ethiek van de zelfverwerkelijking van de gegoede burger. Christelijke denkers als Thomas van Aquino hebben aan de klassieke deugden een reeks nieuwe deugden toegevoegd: geloof, hoop en liefde. Maar de politieke vertaling van deze expliciet christelijke deugden is problematisch.

door *Paul van Tongeren*

De auteur is hoogleraar Wijsgerige ethiek aan de Radboud Universiteit Nijmegen en aan de Katholieke Universiteit Leuven.

DE DEUGDETHIEK ZOALS WIJ DIE KENNEN stamt oorspronkelijk uit het antieke Griekenland. Vanuit Griekenland verhuisde ze naar Rome en de rest van Europa. Vanaf de vierde eeuw, als het christendom zich begint te verspreiden in Europa, begint daar de kerstening van de deugdeethiek, die op verschillende manieren plaatsvond: de antieke deugden werden niet alleen vertaald en opnieuw geïnterpreteerd, ze werden ook aangevuld met enkele nieuwe – ‘christelijke’ – deugden.

Terwijl de antieke deugden vooral de deugden van burgers waren, politiek actieve mensen die verantwoordelijkheid wilden nemen voor de gemeenschap, brengen de christelijke deugden een nieuw element binnen dat veel moeilijker in de politieke gemeenschap te integreren is. Dat blijkt al bij de vertaling, en het wordt helemaal duidelijk bij de nieuwe deugden die door het christendom worden geïntroduceerd. In het volgende geef ik van beide een voorbeeld en probeer ik de politieke betekenis van de verschillende soorten deugden aan te duiden.¹

ARISTOTELES EN THOMAS VAN AQUINO

De context waarin Griekse auteurs als Plato en Aristoteles het denken over

de deugden ontwierpen was al verschillend van die waarin de latere hellenistische auteurs het verder ontwikkelden. De Grieken in de stadstaat Athene leefden anders dan de Romeinen, die in het centrum van een wereldrijk woonden. Maar nog veel groter was het verschil tussen de Griekse én Romeinse wereld enerzijds en het vroege christendom anderzijds. Aristoteles en Cicero waren – hoe verschillend ook – beide politiek betrokken, zelfbewuste aristocraten en hun deugdethiek ademt de geest van voorname naamheid die daarbij hoort. De nieuwe christelijke auteurs daarentegen hoorden veelal niet bij de politieke elite en wisten zich bezielde door heel andere idealen. Kijken we bijvoorbeeld naar de manier waarop Thomas van Aquino omgaat met de aristotelische deugden die onze houding tot eigendom en bezit regelen.

Volgens Aristoteles bestaat de rechtvaardigheid als morele deugd uit het willen hebben van zoveel als een rechtvaardige wet bepaalt – niet meer en niet minder. Hoewel de deugd volgens Aristoteles een midden is tussen twee extremen, noemt hij hier slechts één extreem: méér willen hebben dan je toekomt: de *pleonexia* (EN 1129b). Het tegenovergestelde extreem, ‘minder willen hebben dan je toekomt’, lijkt hem te onwaarschijnlijk om vermeld te moeten worden.

Los van de bespreking van de rechtvaardigheid, komen in de *Ethica* nog twee andere deugden in verband met de omgang met eigendom en bezit aan de orde (EN 1120a-1122b). Beide deugden, de *eleutheria* (vrijgevigheid) en de *megaloprepeia* (‘grandezza’ of royaliteit), hebben niet zozeer betrekking op de wijze waarop we eigendom verwerven en bezitten, maar eerder op hoe we er gebruik van maken, dat wil zeggen: het uitgeven. Om dat optimaal te doen, moet je niet te zeer aan je bezit gehecht zijn. Wie te zeer bekommerd is om zijn geld om het vrijelijk te kunnen uitgeven, is onvrij en onvrijgevig. De omgekeerde ondeugd (te weinig bekommerd zijn om wat je hebt) is volgens Aristoteles opnieuw niet erg waarschijnlijk; hij noemt het eerder dwaas dan slecht en het is volgens hem gemakkelijk te genezen.

Wat opvalt in Aristoteles’ behandeling van het deugdzame (uit)geven is dat het daarin steeds meer om de gever gaat dan om degene aan wie gegeven wordt. Vrijgevigheid en royaliteit sieren de deugdzame mens. Dat soort mensen wordt door de gemeenschap geprezen. Dat op die manier de behoeftigen worden geholpen, komt op de tweede plaats.

Thomas maakt ten eerste duidelijk dat de twee soorten van vrijgevigheid niet zijn voorbehouden aan degenen die (veel) geld hebben. Terwijl Aristoteles duidelijk de goeude burgerij voor ogen heeft, zegt Thomas uitdrukkelijk dat ook de armen *liberalis* (vrijgevig) en zelfs *magnificens* (royaal) kunnen zijn (STh IIaIIae 117.1 ad 3 en 134.3 ad 4). Dat kan omdat Thomas van meet af aan duidelijk maakt dat het in deze deugden niet zozeer gaat

om de uitwendige daad, maar om de innerlijke keuze. Ze vormen een matiging van de innerlijke begeerte naar en de gehechtheid aan het bezit (STh IIaIIae 117.1 ad 3).

Ten tweede geeft Thomas wél aandacht aan degene aan wie gegeven wordt, en dat op twee manieren. Allereerst staat de vrijgevigheid volgens hem in dienst van de christelijke naastenliefde (*caritas*), zodat de ontvanger – want dat is die ‘naaste’ – duidelijker in beeld komt (STh IIaIIae 118.1 ad 2 en 123.12 ad 5). Vervolgens en vooral behandelt Thomas de *liberalitas* en de *magnificentia* uitdrukkelijk als verbonden met de deugd van de rechtvaardigheid; en die bestaat principieel hierin, dat men aan ieder het zijne geeft (STh IIaIIae 58.11). Het deel dat iemand rechtmatig toekomt is volgens Thomas datgene wat hij nodig heeft. Wie meer heeft dan hij nodig heeft, onthoudt het aan anderen. Eigenlijk moet ik niet spreken van ‘wie meer heeft’, maar van ‘wie meer gebruikt dan hij nodig heeft’. Rijkdom (overvloedig bezit) is volgens Thomas niet het probleem – als die maar gebruikt wordt ten dienste van degene die het nodig hebben. Vrijgevigheid is bij Thomas dus niet meer op de eerste plaats een kwestie van een wijze van leven waarin de voorname zijn morele kwaliteit laat zien, maar ze is gehoorzaamheid aan een eis van rechtvaardigheid, waarin aan de ander recht gedaan wordt.

Ten derde is de houding die voor Aristoteles eigenlijk te onwaarschijnlijk is om vermeld te worden, namelijk ‘minder willen hebben dan je toekomt’, voor Thomas wel degelijk mogelijk. De christelijke religieuze ordes kenden immers de gelofte van armoede, die de dominicaan Thomas ook zelf had afgelegd. Maar in plaats van haar als een ondeugdelijk extreem te duiden, verheft Thomas deze vrijwillige armoede juist tot een deugd, zij het een die niet van iedereen gevraagd kan worden (STh IIaIIae 185.6). Die vrijwillige armoede is op twee manieren vooral een perfectie van de *caritas*: ten eerste betekent de totale onthechting van bezit een grotere vrijheid voor de liefde tot God en de naaste; en ten tweede betekent vrijwillige armoede in het kloosterleven dat men slechts gemeenschappelijk bezit heeft, en zo zelfs in het bezitten nog voor elkaar zorgt (ScG III 135.5 en STh IIaIIae 188.7). De duiding van het royale geven als vorm van liefde versterkt nog eens de gerichtheid op de ander in het deugdzame geven. Die liefde van de *caritas* komt bij Aristoteles in het geheel niet voor.

Tot zover kan de christelijke vertaling van de klassieke deugden ook voor een christelijke politiek in onze tijd model staan; zij het dat wij natuurlijk weer een nieuwe vertaling naar onze tijd moeten maken. De verschillen tussen arm en rijk bestaan voor ons eerder op mondiale schaal dan op lokaal niveau. Dat verandert onvermijdelijk ook de aard van het geven. Maar de verbinding tussen de deugden van het geven en de rechtvaardigheid is niet minder belangrijk. Aristoteles beschrijft het royale geven als

een toonbeeld van voornaamheid van de deugdzame zelf en het meer willen hebben dan je toekomt als een vorm van onrechtvaardigheid. Voor Thomas is het geven in alle geval vooral een kwestie van rechtvaardigheid en wordt het pas liefdadigheid wanneer het de radicaliteit van de zelfverko-

Van de deugdethische traditie kunnen we leren dat het niet om een geven, maar eerder om een teruggeven gaat, om een correctie van onrechtvaardige verhoudingen

zen armoede krijgt. Misschien is het wel misleidend als in onze tijd veel van onze ‘hulp aan arme en onderontwikkelde landen’ als liefdadigheid wordt opgevat – om van ‘linkse hobby’s’ maar niet te spreken. Van de deugdethische traditie kunnen we leren dat het hier niet om een

geven, maar eerder om een teruggeven gaat, om een correctie van onrechtvaardige verhoudingen. De gedachte van de gelijkwaardigheid van elke mens, die Aristoteles nog niet kende, maakt het tolereren van grote ongelijkheid alleen maar schandaliger.

GELOOF, HOOP EN LIEFDE

De aristotelische deugdethiek is een ethiek van de zelfverwerkelijking van de gegoede burger; de deugdzame mens is degene die geslaagd is, gelukt en in die zin: gelukkig. Deugden als nederigheid en zorg voor de ander passen niet gemakkelijk in dat beeld. Natuurlijk is ook de aristotelische deugdzame mens gericht op het welzijn van degenen met wie hij een gemeenschap vormt. Maar hij is dat omdat het welzijn van zijn gemeenschap zijn eigen geluk mede bepaalt. Ook al vatten we dat ruim op (in onze tijd van globalisering is de wereld een dorp geworden; we worden door het nieuws ook met de ellende ver weg geconfronteerd), het blijft iets anders dan wat het christendom lijkt te zeggen, namelijk dat iedereen ‘mijn naasten’ is. Het christendom maakt dat nog erger door als voorbeelden op de eerste plaats de zieke, de hongerige, de verschoppeling te noemen, dat wil zeggen: degene die ik het liefst en het gemakkelijkst over het hoofd zie.

Dat wordt het sterkst zichtbaar in een reeks nieuwe deugden die de christelijke auteurs aan de klassieke deugden toevoegen: geloof, hoop en liefde. Het zijn deugden die in allerlei opzichten radicaal verschillen van de eerdere. Ze komen niet door onze eigen werkzaamheid tot stand, maar worden door God geschonken; ze bewerken niet ons welslagen binnen de politieke gemeenschap, maar richten ons op een ander, hoger geluk; ze perfectioneren niet ons streven of ons kennen, maar onze wil; en ze hebben allemaal iets – wat je zou kunnen noemen – ‘irrationeels’.

Geloven is bevestigen dat iets het geval is, alsof je het kent terwijl je het toch

verstandelijk niet kunt controleren; het is instemmen met wat je niet kunt kennen op de wijze van het verstand. In het geloof stemt het intellect in met een waarheid die het zelf niet kent, maar waartoe het wordt bewogen door de wil, die zelf bewogen wordt door de genade van God (STh IIaIIae 2,9 en 6,1).

De paradoxaliteit die eigen is aan de theologale deugden is misschien wel het duidelijkst zichtbaar in de hoop. Om dat te zien moeten we ons realiseren dat de hoop waar het hier om gaat, een verwachting is die eigenlijk tegen alle verwachting in gaat. In de hoop als theologale deugd gaat het niet om de houding van degene die een inschatting maakt van wat er te gebeuren staat en op basis daarvan ‘goede hoop heeft’, dat wil zeggen: erop vertrouwt dat het wel goed komt. Een dergelijke verwachting heeft de gave van de hoop niet nodig; zij is gebaseerd op ervaring en redelijke berekening, en misschien een optimistische aard. Hoop in de zin waar het hier om gaat is een verwachting die juist tegen de rede in gaat.

Zoals de deugd van het geloof iets anders was dan een twijfelende mening, en zoals de deugd van de hoop iets anders is dan een min of meer redelijke verwachting, zo moet ook de liefde als theologale deugd onderscheiden worden van een liefde die begrijpelijk is, hetzij als passionele kracht, hetzij als redelijke toewijding: deze liefde houdt juist van wat redelijkerwijs *niet* aantrekkelijk genoemd kan worden, en deze liefde wijdt zich aan mensen ondanks het feit dat er *geen* banden van verwantschap of affectie zijn en *zonder* dat een afspraak of functie daartoe zou verplichten.

UTOPISCH DENKEN

Het zal duidelijk zijn dat de politieke vertaling van deze expliciet christelijke deugden voor grote problemen komt te staan.

Wellicht kunnen we een seculiere parallel van dit godsdienstig geloof zien in het geloof in de mensenrechten. Dat mensen rechten hebben en dat die teruggaan op een menselijke waardigheid die ‘inherent’ en ‘onvervreemdbaar’ heet te zijn, is immers nauwelijks een vorm van normale ‘kennis’ te noemen. Alle evidentie spreekt daar eerder tegen. Dat we deze waardigheid toch onschendbaar en absoluut noemen, suggereert een vorm van zekerheid die meer lijkt op die van het geloof dan van enige vorm van wetenschap. Een politiek kan zich door zo’n geloof laten leiden, maar zal toch vooral moeten werken aan de implementatie ervan op straffe van utopisch en onrealistisch te worden.

Het utopische denken is niet Grieks, maar steunt eerder op de (joodse en) christelijke interpretatie van de hoop. Door de hoop wordt dat wat negatief is in het heden, wat niet deugt, wat *onvolmaakt* is, tot een belofte van vervulling. Het is duidelijk dat we die omkering van perspectief, van uitzichtloze

wanhoop naar een hoopvolle toekomst, niet zelf kunnen bewerken. Ook wie niet van 'God' spreekt, zal beseffen dat je hoop kunt 'krijgen' of alle hoop kunt 'verliezen'. Die ervaring heeft het christendom uitgedrukt in de voor-

Het utopische denken is niet Grieks, maar steunt eerder op de joodse en christelijke interpretatie van de hoop

stelling van een door God geschonken deugd. Het utopische denken kan een politiek inspireren, maar waar het een politiek bepaalt, wordt die maar al te gauw totalitair. Politiek is immers niet erg geduldig; terwijl zonder geduld de hoop verandert in fanatisme.

Ten aanzien van de liefde wordt de politieke vertaling misschien het concreetst – en het meest problematisch. We kunnen de christelijke liefde misschien het best illustreren met wat in de christelijke traditie is aangeduid als 'de werken van barmhartigheid'. Daartoe hoort zeker ook de compassie, die het CDA nu als kernwaarde heeft geformuleerd. Maar als die compassie echt meer wil zijn dan een vorm van verantwoordelijkheid en solidariteit, als ze echt als een christelijke deugd zou moeten worden verstaan, zal een concrete politieke vertaling zeer problematisch blijken. Er zijn tweemaal zeven werken van barmhartigheid: zeven lichamelijke en zeven geestelijke. Tot de lichamelijke werken van barmhartigheid behoort bijvoorbeeld het bezoeken van gevangenen, dat wil zeggen: het opzoeken van diegenen die we in onze politieke gemeenschap juist – en doorgaans met goede redenen – hebben buitengesloten. Het verzorgen van de zieken slaat bij uitstek op die zieken waarvoor – begrijpelijkerwijs – niemand wilde zorgen, omdat ze besmettelijk en afstotelijk waren: de melaatsen; misschien moeten wij eerder denken aan die zieken voor wie medicatie ons het meest kost. Onderdak bieden aan vreemdelingen slaat niet zozeer op welkome gasten, maar op zulke die de eigen rust verstoren; niet op de mensen die een erkende vluchtelingenstatus hebben gekregen, en tegenover wie we een wettelijke plicht hebben, maar eerder op 'illegalen' en al diegenen die het 'niet verdienen' geholpen of gehuisvest te worden.

Het lijkt erop dat deze liefde blind is, zoals de uitdrukking zegt. Maar dat is een misvatting. De passionele liefde kan blind zijn. Maar de *caritas* ziet – volgens de christelijke traditie – juist meer en scherper dan een gewone mens. Zij ziet in de gevangene, de zieke, de hongerige, de dorstige, de vreemdeling, de naakte en de dode: Christus zelf. Kan dat politieke realiteit worden?

Noten

- 1 Voor een uitgebreidere bespreking van wat er gebeurt in dit proces van christelijke vertaling, interpretatie, ordening en

aanvulling van de klassieke deugdenleer, verwijs ik naar hoofdstuk IV van mijn eind 2012 te verschijnen boek *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst* (Zoetermeer: Klement).