

Agapè ('liefde'): een omstreden grondmotief in de Westerse cultuur¹

Govert Buijs

In deze bijdrage verdedig ik de stelling dat het bijbelse begrip *agapè*, vaak ietwat ongelukkig vertaald als 'liefde', een grondmotief vormt van de westerse cultuur. Om misverstanden te voorkomen, zeg ik er direct bij dat het ook om een uiterst omstreden groundbegrip gaat. Het begrip *agapè* is voor de Westerse mens ook een doorn in het vlees, een pijnlijke verstoring van een heroïsch-Germaans strijdbaarheidsethos. Daarnaast heeft het ook zware concurrentie ondervonden van een rationalistisch nuttigheidsethos (dat mede door het *agapè*-begrip zelf is opgeroepen maar dit ook radicaal ondermijnt).

De psycho-analytica Karen Horney heeft de westerse cultuur wel een neurotiserende cultuur genoemd.² In onze cultuur voeden we onze kinderen op in twee verschillende waardesystemen. Aan de ene kant moeten zij competitief zijn, felle *Strebers*, die succes najagen en behalen, assertief zijn, niet te zeer begaan met anderen. Aan de andere kant overladen we hun met allerlei ideaalbeelden van naastenliefde, van iets doen voor anderen, van zelfopoffering, van behulpzaamheid, van de andere wang toekeren, van de Barmhartige Samaritaan. We zijn zo bezien dus gespleten mensen, en gespleten samenlevingen. Veel van onze debatten spelen zich af tussen de polen van barmhartigheid en eigenbelang, tussen de polen van concrete naastenliefde en collectieve efficiency.

Men kan het historische christendom in het westen zien als een voortdurende strijd om een leefbaar compromis te vinden tussen de radicaliteit van de christelijke *agapè*-ethiek enerzijds en de politieke, institutionele en sociale vereisten die het bestaan en het besturen van een samenlevingsorde nu eenmaal stelt anderzijds. Met Jezus' Bergrede kan men nu eenmaal geen samenleving besturen, daarvoor is een leger nodig, en politie, en gezagsstructuren, hiërarchie. Beschavingscompromissen dus, zoals de godsdienstsocioloog Ernst Troeltsch dat ruim een eeuw geleden al analyseerde. Nooit radicaal-moreel genoeg voor de een, altijd maar weer moralistisch voor de ander. De compromissen zelf zijn altijd omstreden gebleven.

In deze bijdrage wil ik eerst de herkomst en eigen betekenis van het begrip *agapè* achterhalen. Daarna ga ik nader in op de voortdurende worsteling, al volop in de christelijke traditie zelf, om de radicale implicaties ervan tegelijk overeind te houden maar deze ook praktisch uitvoerbaar te laten zijn, door en voor gewone mensen die geen superheiligen zijn. Heel belangrijk daarbij is de ontwikkeling van institutionele sferen die elk op een eigen manier iets van het potentieel van *agapè* realiseren. Maar dat dit hele proces uiterst riskant

¹ Deze bijdrage is grotendeels samengesteld uit eerdere en andere bijdragen van mijn hand over dit thema, onder meer mijn oratie *Publieke liefde. Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis*. Oratie Vrije Universiteit, 43 pp. Vrije Universiteit Amsterdam februari 2012 (Kuyper Leerstoel); 'Overweldigd, overweldigend Europa'. In: Frits Bolkestein, Paul Cliteur & Meindert Fennema (red.), *De succesvolle mislukking van Europa*. Leiden: Leiden University Press 2015, pp. 105 – 121 en 'Ter bescherming van het experiment'. In: Gabriël van den Brink (red.), *Waartoe is Nederland op aarde?* Amsterdam: Boom 2018, pp. 179 – 205. Onbeschaamd 'zelfplagiat' dus.

² Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*. London: Routledge 1999 (1937¹).

is, naar beide kanten, zowel moreel riskant als politiek-sociologisch riskant, zal steeds duidelijk zijn. Aan het eind worden een aantal risico's nog expliciet benoemd.

1. De lexicale herkomst van het begrip agapè

Waar komt het woord *agapè* eigenlijk vandaan? Hoewel het pas echt een kernwoord wordt in zowel de Paulinische als de Johanneïsche geschriften in het Nieuwe Testament, stamt het woord uit de Septuagint, de Griekse vertaling van wat christenen heden ten dage het 'Oude Testament' noemen, Israëls *Tenach*. Het Hebreeuwse woord dat aan deze vertaling ten grondslag lag, was *ahaav*.³ Toen de vertalers het woord *agapè* kozen, namen ze een grote gok. Het woord bestond namelijk in de toenmalige Hellenistische wereld niet! De vertalers hebben echter in deze verlegenheid een meesterzet gedaan: ze hebben een nieuw woord gemunt, *agapè*, afgeleid van een weinig gebruikt werkwoord, *agapan*, dat zoveel betekende als 'een voorkeur hebben voor', 'het ene prefereren boven het andere'. De meesterzet was nu precies dit: geen enkele Griek, geen enkel geletterd lid van de toenmalige wereldwijde Hellenistische cultuur, zou bij een overgeleverd standaardvocabulaire te rade kunnen gaan om de betekenis van dit woord te vatten, maar uitsluitend bij het verhalenboek, waarin dit woord zijn betekenis gekregen had. *Agapè* heeft dus bewust een narratieve structuur.

Het is de vraag of onze situatie ruim 2000 jaar later zoveel anders is. Woordenboekvertalingen als 'liefde' of 'zorg' lopen het risico dat het woord gevuld wordt vanuit onze belevingswereld (waarin bijvoorbeeld de scheiding tussen publiek en privaat heel vanzelfsprekend is, en *agapè* al snel naar de private wereld verwezen wordt). Bovendien spelen ook nog allerlei persoonlijke of overgeërfde frustraties met de christelijke traditie. Daarom is het goed om al die overgeleverde ideeën en voorstellingen over 'liefde' en over de 'christelijke traditie' zo goed en zo kwaad als het gaat op te schorten en zo ontspannen mogelijk eerst de betekenis van het begrip te achterhalen. Daarvoor moeten we terug naar de verhalen, of beter nog, het verhaal, het drama, dat zich dat zich ontrolt in de *Tenach*, wat christenen het 'Oude Testament' noemen, uitgeschreven in de vele afzonderlijke boeken die deze verzameling telt.⁴

2. De religie-historische en existentiële herkomst van agapè

Waarom was dit nieuwe woord nodig? Het kan niet anders of de schrijvers en redacteuren van deze teksten hebben beseft dat men in de *Tenach*-verhalen een God op het spoor was, anders dan wat normaliter als 'god' aangeduid werd en wordt. Kennelijk hebben we volgens hen hier te maken met een forse afwijking van wat we het 'Algemeen Goddelijk Patroon' zouden kunnen noemen. Goden zijn meestal een direct onderdeel van de menselijke samenleving, maar dan uitvergroet. In deze parallelle samenleving worden de menselijke sociale verhoudingen en het ritme van het menselijk samenleven in relatie tot de natuur en

³ Gerhard Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* s.v. *ayapaoo* (Stuttgart: W. Kohlhammer). Voor het navolgende is ook gebruik gemaakt van Jenni/Westerman, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, s.v. *Ahaav* (München: Chr. Kaiser Verlag 1978). Johannes B. Bauer, *Bibel-theologisches Wörterbuch*, s.v. *Liebe* (Graz u.a.O.: Styria), p. 927-965.

⁴ Het aantal boeken in de *Tenach* is 39, de Griekse Septuagintversie, waar ik hiervoor naar verwees, heeft er nog wat meer opgenomen, onder meer de boeken 'Wijsheid van Salomo' en 'Tobias', waar verderop in dit essay naar verwezen wordt.

in relatie tot het samenleven zelf afgespiegeld. Voor alles is een god – maar altijd is de ene god in strijd gewikkeld met de andere, en altijd is de ene sterker dan de andere (die dan dus zwakker is). Dit kosmische patroon zet zich voort onder de mensen. De goden van de Assyriërs zijn sterker dan die van de Perzen; de goden van de ene polis sterker dan die van de andere. In het ‘Algemeen Goddelijk Patroon’ bevinden we ons in een wereld van permanente strijd, van *agon*, tussen de goden, die daarmee de machtsverhoudingen alsmede de permanente machtsstrijd in de mensenwereld weerspiegelen en legitimeren.

De afwijking van dit algemene patroon die zich in het ontdekking van de Bijbelse God aftekent, komt uit in tenminste vier aspecten, waarvan het eerste direct het meest diepgaande is en rechtstreeks terug gaat op Israëls godservaring.

(1) Wat in die godservaring direct opvalt is dat het primaire middel waarmee deze god zich tot de mensen verhoudt niet zozeer zijn kracht is (zoals strijdkracht, vruchtbaarheidskracht of genezingskracht) maar zijn vermogen tot spreken. Deze God overweldigt niet maar gaat in gesprek. Hij spreekt – met Adam en al die ander Bijbelse personages als met vrienden. Een gesprek heeft een andere dynamiek dan de overweldiging: in een gesprek zijn de participanten partners. De verhoudingen zijn niet langer die van de (wat de filosoof Hegel noemde) dialectiek van ‘meester en slaaf’, maar die van ‘individualiserende gelijkheid’, oftewel partnerschap tussen individueel heel verschillende, ongelijke en toch gelijkwaardige partners. Deze God is uit op ‘vriendschap met mensen’, de vriendschap van en met god (*amicitia dei*). Deze God verkracht niet maar spreekt, probeert te overtuigen, vraagt, smeekt soms zelfs en laat dwars door alles heen vrijheid – basisconditie van elke liefdesrelatie. Dit is een conceptuele en daarmee ook existentiële revolutie.

(2) Deze Israëlitische godservaring wordt verdiept en verbreed in de christelijke godservaring. Deze God voert zijn behoefte aan partnerschap zo ver dat hij zichzelf identificeert met de onderlaag in de menselijke hiërarchie, een timmermanszoon uit Galilea, Noord-Israël, geboren in een stal tussen beesten. De door Israël verwachte Messias is voor de christenen niet een overwinnende koningsfiguur maar iemand die komt als dienaar. Wat er nog van de hele geschiedenis doortrekkende tegenstelling van ‘winners’ en ‘losers’, van heer en knecht, over is, wordt nu radicaal ontkracht: de heer wordt zelf knecht.⁵

(3) Die menswording van God is voluit lijfelijk – een derde kernaspect. Het woord is vlees geworden, heet het in het Evangelie van Johannes. Het spreken van de Allerhoogste, zijn zoeken naar partnerschap, naar vriendschap, doortrekt ons lijf, ons vlees, de concrete aardse werkelijkheid. Het is geen puur mystiek gebeuren, geen spiritualiteit, maar lichaam, concreet-aards. De menswording (‘incarnatie’) is geen tijdelijk goddelijk toneelstukje, zoals de Griekse Zeus zich soms even als stier voordoe, bijvoorbeeld om een mooi meisje te schaken, maar een delen van ons menselijk lot, door dik en dun, in voor- en tegenspoed. Aan de grote dogmatische debatten die hier over gevoerd zijn, is te merken hoe vermetel deze gedachte was. In de christelijke traditie heeft de meest vergaande, meest bizarre, de meest paradoxale en meest mysterieuze positie het tot de status van ‘orthodoxie’ gebracht: *vere deus, vere homo*, Christus was echt god én echt mens. Maar dat betekent dat het concrete,

⁵ Nietzsche zou later smalend opmerken dat dit allemaal uiting is van een slavenmoraal, vol van ressentiment. Maar dan ontgaat hem toch het essentiële: niet alleen wordt de heer knecht, daarmee wordt in principe iedere knecht ook heer. De symbolische kracht hiervan is immens: kennelijk wordt ieder mens, ongeacht afkomst of sociale positie, tot partner van de allerhoogste, op zijn voeten gezet, verantwoordelijk mens gemaakt, geroepen tot aristocratie! Maar wel een aristocratie die zwakte en kwetsbaarheid, feilbaarheid ook, erkent, geen klasse van in zichzelf verzonken narcisten.

lijfelijke leven, een plaats van heiligheid wordt. Deze aarde, materie, telt voluit mee. Wanneer de latere kloosterordes de twee-eenheid van 'bidden en werken' (*ora et labora*) als leidmotief kiezen, is dat voluit in lijn met deze incarnatie, deze vleeswording.

(4) Het laatste, maar zeker niet het minste aspect van de Bijbelse godservaring betreft het geschiedenis-veranderende karakter ervan. De Bijbelse God breekt in in de geschiedenis, bevrijdt volken, deelt het lot van mensen, en tracht een keer te brengen in hun lot. Juist zo creëert hij nieuwe verhoudingen, op weg naar een nieuwe toekomst, waarin God en mensen met en bij elkaar verkeren. Dit perspectief, van lijden naar opstanding en verlossing, doorbreekt de fatalistische oriëntatie op de eeuwige cyclus van geweld en tegengeweld. Het betekent het verleden achter je laten, een nieuw begin maken, vergeving, op weg gaan naar een nieuwe toekomst, opstanding. Een tijdslijn doorkruist hier de cirkel.

Het kernwoord waarin dit hele complex samenkomt, is het Griekse woord *agapè*, vertaald met 'liefde', maar eigenlijk onvertaalbaar. Liefde is god – god is liefde. Dat is wellicht de binnenste kern van de mentale revolutie die de Bijbelse boodschap ontketent.

3. Agapè: een bijbels-fenomenologische betekenisverkenning

Zoals aangegeven, konden de eerste lezers voor de betekenis van *agapè* niet te rade gaan bij hun standaard woordenschat. Men moest dus naar de bronverhalen van het begrip gaan, Israëls Tenach. Maar wat kwam – en komt – de lezer dan tegen? In het narratief zoals dat gepresenteerd wordt, speelt zich een heus drama af, met diverse spelers, een drama waarin het nooit saai is, waarin van alles gebeurt, waarin de protagonisten elkaar kwijt raken, maar waarin ze elkaar ook steeds weer opzoeken. De ene speler is een volstrekt mysterieuze figuur, die afwisselend 'goden', 'god', 'godheid' of 'de aanwezige' genoemd wordt. Laat ik deze figuur hier de X-figuur noemen of ter afwisseling 'de Ene'. De andere speler is natuurlijk de mensheid, gerepresenteerd door Adam, Abraham en Israël.

Het woord *ahaav* en *ahava* wordt nu in de loop van de ontwikkeling van de Bijbelse geschriften in toenemende mate gebruikt als een samenvattende karakterisering van deze hectische relatie. Vooral de Ene houdt niet op, geeft niet op. En dat is in het geheel steeds wel duidelijk: het begint bij de Ene, die ten dans nodigt. Dat levert heel wat problemen op, botsingen, hilarische momenten, valpartijen, fricties, ruzies, momenten van 'flow', momenten van vreugde. Dit zich ontrollende drama baart ten langen leste het woord *agapè*.

Tegen deze achtergrond kunnen we nu proberen een aanduidende omschrijving te geven van dit woord *ahaav /agapè*: *het gaat om*

iemands concrete commitment aan het openbloeien van iemand of iets anders op weg naar gedeelde vreugde (ook en juist wanneer die bloei en daarmee de vreugde bedreigd wordt).

Dan kan het natuurlijk zijn dat je merkt dat deze of gene als het ware niet toe is aan die gedeelde vreugde, obstakels kent: iemand kan ziek zijn, treurig, gehandicapt, arm, in de nor zitten, honger hebben, of dorst, of zondig zijn. *Agapè* loopt dan vrijwel naadloos over in wat wij 'barmhartigheid' zijn gaan noemen: het commitment om een ander terecht te brengen, erbij te trekken, op de voeten te zetten als partner. Maar dit is wel steeds geheel wederzijds. Op de basis van de fundamentele gelijkwaardigheid, de basale symmetrie, ontspint zich een ragfijn spel van asymmetrie, waarin ik nu eens jou, jij dan weer mij nodig

hebt. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat in de Nieuwtestamentische geschriften, met name de Paulinische en de Johanneïsche, het woord 'elkaar' kernwoord is.⁶

Een paar nadere karakteristieken vallen op.

(a) *concreetheid*: *agapè* toont zich in concrete daden.

(b) *particulariteit, individuele bevestiging*: het gaat hierbij om deze unieke persoon.

(c) *universaliteit*: in principe is *agapè* gericht op iedereen (en daar ligt precies de spanning met (a) en (b)). Ze begint wel ergens, maar eindigt daar niet, ze is niet beperkt tot een bepaald volk, natie, geslacht, kleur, ras.

(d) *vrijheid*: *agapè* veronderstelt en beoogt vrijheid. De uitnodiging om samen iets moois op te bouwen, kan geweigerd worden. Daarom is ook het verbond of het contract de geëigende vorm om het antwoord op de uitnodiging vast te leggen: twee partners binden zich vrijwillig aan elkaar. Vrijheid is ook een van de doelen van deze betrekking.

(e) *gelijkwaardigheid* (tegenover hiërarchie). De bevestiging, de keuze, betreft niet de 'eigen soort' (de X-figuur kiest niet een gelijke, maar een ongelijke). Dit doorbreekt allerlei anderszins als 'natuurlijk' ervaren of aangemerkte, geconstrueerde scheidslijnen. Het staat in scherp contrast met het hiërarchische denken. Vandaar dat *agapè* juist met voorkeur gericht kan zijn op die groepen die normaliter aan de onderkant van de maatschappelijke orde staan: de wees, de weduwe, de vreemdeling, of een onderdrukt slavenvolk, in Egypte.

(f) *veranderingsgerichtheid*. Er komt door de liefde een *exodus* op gang. De concreetheid en de bevestiging hebben een vernieuwend effect. De primaire ervaring is 'er is naar mij omgezien', daardoor ben ik bevrijd, 'onverwacht geboren en getogen'. Daardoor krijg ik de vrijheid om jegens anderen insgelijks te handelen.

(g) tijd c.q. *geduld*. Voor dit *agapè*ische handelen is tijd een essentiële voorwaarde. De particulariteit van *agapè* kan alleen in de tijd zich manifesteren. Partners gaan met elkaar op weg, verkeren met elkaar, leren elkaar kennen (vandaar ook noodzakelijkerwijs de verhaalstructuur van de *Tenach*).

(h) *lijden*. Het verloop van de tijd kan ook de lading krijgen van het Engelse *patience* of *longsuffering*: lijden. De ander kan tegenvallen. In *ahaav* kan er ook *geleden* worden aan elkaar. In diverse omschrijvingen van *ahava/agapè* wordt het lijden dat het met zich mee kan brengen centraal gesteld: 'zelfopofferende liefde'. Het kruis van Christus wordt dan het oerbeeld, het paradigma van *agapè*.⁷ Tegelijk is zelfopoffering wel echt een extreme consequentie, liever komen de partners gezamenlijk verder.

(i) *hoop*. Het begrip *agapè* heeft als interne bepaling de gedeelde vreugde. Daarnaar gaan de partners onderweg. Onderweg overwinnen de partners allerlei moeilijkheden. *Agapè*, lijden en hoop komen zo dicht bij elkaar in de buurt. 'Wachtkracht' is ook een prachtig passend woord hier.⁸

(j) *hardheid*. Vaak wordt *agapè* geassocieerd met softheid. Zeker het begrip 'caritas' en verwante woorden als ontferming en mededogen hebben volop met deze associatie te maken. Toch is dat niet terecht. Het gaat om een stevig begrip, waarin zelfs plaats is voor hardheid. Wie zichzelf structureel in een positie van afhankelijkheid plaatst, die positie gaat koesteren, weigert eruit te komen, gaat zwelgen in zelfbeklag, moet door de partner

⁶ Zie J.P. Versteeg, *Oog voor elkaar. Het gebruik van het woord 'elkaar' in het Nieuwe Testament met betrekking tot de onderlinge verhoudingen binnen de gemeente*. Kampen: Kok 1980.

⁷ Meest invloedrijke voorbeeld van deze benadering is het beroemde boek van Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Berlijn: Evangelische Verlagsanstalt 1955 (1930¹).

⁸ De term 'wachtkracht' is een suggestie van een mij verder niet bekende toehoorder bij een lezing over dit thema, waarvoor dank.

opgebeurd, en soms ook hard aangepakt worden. De symmetrie, de partnerschap, moet wel gestalte krijgen.

(j) *zwaan-kleef-aan*. Er is hoop dat niet alleen je zelf dit handelen zult voortzetten jegens anderen, maar ook dat weer anderen, als ze dit zien, hetzelfde gaan doen.

De zeer gewaagde stap die door de Bijbelse geschriften heen gezet wordt, is dat men dit handelings- en relatiepatroon als het patroon ziet dat goed is, dat leven geeft. Als mensen dit handelen niet zelf ervaren van anderen, kan men eigenlijk niet goed leven. En als men zelf niet dit handelen jegens anderen voortzet, slibt het leven dicht, stolt het samenleven.

Dit woord, uitgevonden door de makers van de Septuagint, is in het Nieuwe Testament ineens tot het centrale, allesbepalende woord geworden. Zozeer zelfs dat hier met zoveel woorden wordt gezegd dat 'God' *agapè* is. Het lijkt er op dat wat in het Oude Testament nog een zich geleidelijk verdiepende, eeuwenlange verkenningstocht is, in Jezus' leven, sterven en opstanding zich in korte tijd samenbalt: de concrete keuze voor mensen, het lijden, de toekomst die daardoor geopend wordt, mensen op hun voeten gezet – dit is Gods presentie in de wereld! Zowel in de geschriften van Paulus als in die van Johannes, samen het grootste deel van het Nieuwe Testament, is *agapè*, als samenvattende aanduiding van de presentie van de lijdende en opgestane Heer, het onbetwiste kernwoord.

Nu moeten we niet de fout begaan te stellen dat dit agapeïsche handelingspatroon uniek is voor Israël (of later voor de christenheid). Veiliger lijkt het mij te spreken van een universele presentie van *agapè*, een 'agapeic flow' – een stroom van manifestaties van *agapè*, in allerlei culturen en in allerlei situaties. Deze is ook present in ieder mens, in ieders biografie – hoewel soms in schrijnende gevallen van systematische verwaarlozing, aanwezig op de wijze van afwezigheid, dus als verlangen naar dat wat er nooit was maar er dan toch ook, diep vermoed, had moeten zijn.

Culturen verschillen echter wel diepgaand in de mate waarin ze deze 'agapeic flow' benoemen (met welke term dan ook: compassie, *karuna*, *humanitas*, etc.) en er gewicht en gezag aan toekennen binnen het samenleven. In de Griekse en Romeinse culturen in de Oudheid was die plaats minimaal. Het woord *agapè* c.q. *caritas* heeft daarom diep ingegrepen.⁹ Ook de Germaanse en Noordse stammen in het westen lag de nadruk veel meer op heroïsche waarden. Daarom heeft het begrip ook diep ingegrepen in de westerse cultuur. De gespletenheid waarop in de inleiding gewezen werd aan de hand van Karen Horney, is nog immer bij ons. We zijn een cultuur geworden waarin we steeds last hebben van een geweten; een cultuur waarin je nooit eens lekker kunt moorden – of er komt weer een vredesbeweging; waarin je nooit eens lekker slaven kunt houden – of er komt een beweging voor afschaffing; waarin je nooit eens lekker je arbeiders kunt uitbuiten, of er komt weer een protestbeweging.

⁹ Zie hiervoor met name ook een aantal nog immer imponerende 'geschiedenissen van de christelijke liefdadigheid' geschreven in de negentiende eeuw: Felix Martin-Doisy, *Historie de la charité pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne*. Luik: Lardinois 1851. Georg Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*. 2 umgearb. Aufl. Freiburg i. Br., 1884 (1868¹); Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche*. Stuttgart: Verlag von D. Gundert 1882 (2e Auflage). Zie ook eveneens negentiende eeuws Adolph van Harnack, Ter bepaling van contrast en continuïteit met de voor-christelijke oudheid zie Hendrik Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“*. Groningen: Bouma's Boekhuis 1967 (1939¹).

4. Een drievoudige mentale transformatie...

De historicus Peter Brown heeft betoogd dat reeds de vroege kerk, langs de inhoudelijke lijnen die ik zojuist heb geschetst, een 'revolutie van de sociale verbeelding' doormaakte. Onder invloed van de Bijbelse boodschap gingen mensen zich een ander soort samenleving voorstellen. Dat begon overigens al vroeg. In het oude Midden-Oosten, waar volop oorlogen plaatsvonden, waren Israëls profeten al begonnen om een wereld te schetsen waar 'zwaarden worden omgesmeed tot ploegscharen', waar 'wolf en lam op voet van vriendschap met elkaar zullen verkeren', en waar 'gevangenen vrijgelaten zullen worden' – kortom een staat van kosmische vrede en gedeelde vreugde, waarin mensen gelijk zijn en de een de ander niet langer uitbuit of veracht.

In haar botsing met de feodale wereld maakte de christelijke boodschap een soortgelijke verbeelding los. Broksgewijs begon men zich een samenleving voor te stellen die langs drie assen zich fundamenteel anders zou kunnen ontwikkelen dan de bestaande samenlevingen:

1. Van het *primaat van heroïsche waarden* naar het *primaat van 'agapeïsche' waarden* (en voortdurende strijd hiertussen). Deze waarden zijn nieuwtestamentisch samen te vatten met de begrippen 'vrede, vrijheid, gelijkheid en broederschap'. Zowel de klassieke Griekse en Romeinse, als de Germaanse en Keltische culturen, kenden aan heroïsche waarden het primaat toe. Hiertegenover begonnen bepaalde groepen in het zich nieuw manifesterende Europa het primaat van *agape* of *caritas* te benadrukken. Het 'succes' van samenlevingen was toen niet langer af te meten aan de overwinningen op het slagveld, maar aan de mate waarin zij de gelijke waardigheid van al haar burgers wist vorm te geven, juist ook van degenen die (om wat voor reden dan ook) buiten de boot dreigden te vallen.
2. Van de *homo hiërarchicus* naar de *homo aequalis* (en de permanente strijd hiertussen). Bijna alle politieke en sociale denkbeelden in vroeger tijden en in andere culturen veronderstelden de aanwezigheid van een natuurlijke orde, waarin sommigen een hogere positie innamen dan anderen. De idee van principiële gelijkwaardigheid van alle mensen zou voor het eerst in het Westen de basis van een politieke orde vormen uitlopend op universeel geachte mensenrechten.
3. Van een 'totalistisch-top down'- naar een 'pluraal bottom up'-idee van samenleven (en de permanente strijd hiertussen). Veel mensen namen een rol op zich als sociaal organisator en kregen hier kennelijk ook de ruimte voor. De *created community* werd ook een *creative community*. Men wilde zelf de heiliging van het leven ter hand nemen. Een lange traditie kwam zo tot stand: van opvanghuizen (*xenodocheia*) voor zieken en bedelaars in de Oudheid, via kloosters en gemeenschapsvormen tot en met idealen over stadsvorming in Europa. De grote ontdekking was dat er sociale samenhang kon zijn zonder dat er een omvattende politieke structuur bestond. Die laatste diende juist beperkt te zijn in omvang en reikwijdte.

Deze drievoudige transformatie is in de westerse geschiedenis blijven doorwerken. Ze heeft veel van de interne strijd in Europa bepaald. Maar al met al markeerde deze transformatie een mentale exodus uit de feodale wereld, die deels voorafging aan de politieke exodus en

er deels gelijk mee opging. Ze had alle kenmerken van wat Jean Luc Marion omschrijft als een ‘*phénomène saturé*’: een verzadigd fenomeen dat voortdurend nieuwe betekenissen genereert en waaraan men voortdurend nieuwe kanten ontdekt, zonder dat het ooit uitgeput raakt. Zo staat de westerse geschiedenis in het teken van een voortdurend zoeken naar manieren waarop het rijk van de *agapè* op een of andere wijze in deze wereld gestalte kan krijgen.

5. De kleine pasmunt van het grote agapeïsche kapitaal: de *ordo caritatis*

Maar hoe kan men ooit dat immense agapeïsche reservoir en deze agapeïsche *flow* inzetten in het concrete leven? Twee problemen doen zich direct voor. Het eerste is dat het eenvoudigweg onmogelijk is om het universele karakter hiervan concreet vorm te geven. Men kan zich toch niet met de hele wereld tegelijk verbinden? Het tweede probleem is dat zonneklaar niet iedereen de mogelijkheid heeft tot vreugdevolle participatie op basis van vrijheid en gelijkwaardigheid. Mensen ervaren allerlei obstakels van lichamelijke, geestelijke en sociale aard.

5.1. Je kunt niet alles: de ‘*ordo amoris*’

Aan wie en voor wie geven en wat dan geven? We stuiten hier op een van de meest interessante en meest besproken vragen in de christelijke traditie. Het centrale probleem dat zich hier voordoet is de spanning tussen de universaliteit en gelijkwaardigheid die het begrip *agapè* vooronderstelt enerzijds en anderzijds de concreetheid die ze vraagt. Een algemene liefde voor ‘de mensheid’ als geheel lijkt moreel lofwaardig, maar blijft volstrekt leeg. Wie ‘de mensheid’ liefheeft, bekommert zich om geen enkel mens in het bijzonder – en dus om niemand. Maar wie zich concreet voor iemand inzet, gaat daarmee voorbij aan talloze anderen, die objectief beschouwd wellicht zelfs die hulp meer nodig hebben.

Bisschop Ambrosius van Milaan (bisschop tussen 374 en 397) schijnt de eerste geweest te zijn die een nuchtere, praktische inperking van de universele reikwijdte van *agapè* aanbeval. Een mens behoort allereerst God lief te hebben, dan de eigen ouders, dan de eigen kinderen, dan andere leden van de eigen huishouding, en dan vreemdelingen.¹⁰ Augustinus sprak in dit verband van een *ordo amoris*, of *ordo dilectionis*, een orde in de liefde. In *De Doctrina Christiana* legt hij het probleem scherp op tafel. Die mens leeft rechtvaardig en heilig, die zijn liefde geordend heeft (*qui ordinatam habet dilectionem*), aldus Augustinus.¹¹ Ik citeer de kern van de passage:

¹⁰ Brian Tierney, *Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*. Berkeley: University of California Press 1959, p. 57. Dat daadwerkelijk de inzet voor Ambrosius echt niet stopte bij de eigen voorkeur blijkt wel uit zijn eigen vele sociale werk dat hij ondernam en zijn pleidooi voor het blijven onderdak bieden aan vreemdelingen, ook in tijden van honger. Zie zijn *De Officiis* (*Over de plichten*), boek III, hsk. 7.

¹¹ Augustinus, *De Doctrina Christiana*, boek I, hsk. 27. De term *ordo amoris* stamt uit *De Civitate Dei*, XV, 22. De verwijzing is hier naar Hooglied 2:4, waar de Vulgaat foutief het woord ‘banier’ of ‘vaandel’ vertaalt met ‘orde’. Augustinus maakte overigens geen principieel onderscheid tussen de begrippen *amor*, *caritas*, *dilectio* en *amicitia*. Voor zijn argumentatie, die exegetisch voor zijn doen scherp is, zie *De Civitate Dei*, XIV, 7. Geheel consequent is hij echter niet, want elders heet het ‘Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. (Enarr. Ps. 31, II, 5) oftewel: De liefde tot God en de naaste wordt *caritas* genoemd; de liefde tot de wereld, de liefde tot dit vergankelijk bestaan, wordt zelfzucht genoemd.

We behoren alle mensen gelijkelijk lief te hebben. Maar aangezien je nooit goed kunt doen aan allen, moet je in het bijzonder aandacht hebben voor diegenen die, door de toevalligheden van tijd, plaats of omstandigheden, in nauwer verband met je zijn gebracht. (...) Je kunt je niet van de situatie van alle mensen op de hoogte laten stellen, maar je kunt niet anders dan het er op houden dat de zaak al voor je is beslist door een soort van lot, al naar gelang iemand voor dit moment dichterbij je staat.¹²

Dit thema van de 'ordo amoris' of 'ordo caritatis' krijgt ook uitvoerig aandacht bij Thomas.¹³ In de *Summa Theologiae* (IIa IIae, q 26) grijpt hij terug op Augustinus' gedachte van een *ordo amoris*, door Thomas omgedoopt in *ordo in caritate*. Je kunt eenvoudigweg niet iedereen gelijkelijk liefhebben als je van liefde verlangt dat ze zich concreet uit in daden. Voor zover het gaat om 'welwillendheid' (*benevolentia*) lukt het nog, je kunt alle mensen eeuwig geluk wensen, maar concreet weldoen (*beneficientia*) kan maar jegens enkelen. Bovendien heb je bij diegenen die je na staan meerdere redenen om hen lief te hebben, naast de *caritas* die in andere mensen primair hun geliefd zijn door God, dus een algemeen menselijk kenmerk, erkent. De *caritas* kan en mag dat niet doorkruisen, maar er juist bij aansluiten: ouders, kinderen, medeburgers hebben daarom een natuurlijke voorrang. Maar hoezeer men ook van een *ordo in caritate* kan spreken, er is geen principiële grens: uiteindelijk omsluit de *caritas* ook de vijand.¹⁴

Het beeld dat hier naar voren komt is dat van steeds wijder wordende kringen van verbondenheid. Het liefhebben van allen begint altijd direct bij de meest nastaaende. De concreetheit heeft voorrang op de universaliteit, maar het is een tijdelijke voorrang. Heeft men liefde over, dan kan die zich verder verspreiden.

5.2. Agapè als radar: scherp leren kijken

Hieraan gekoppeld is een tweede probleem: moet je ook preciezer kijken naar wie degene is aan wie je je liefde betoont? Veronderstelt de universaliteit van de *caritas* niet dat je je ogen sluit en zonder nadere afwegingen goed doet, jegens allen?

In het debat werden al snel verschillende posities ingenomen. In één van de vroegste christelijke geschriften, de *Didachè* (ong. 125- 150 na Chr.) heet het dat wanneer een christelijke gemeente in een bepaalde plaats een reiziger op bezoek krijgt die kost en onderdak wil, dit prima is voor een of twee dagen. Blijft hij langer, dan moet hij de handen uit de mouwen steken, omdat anders het christen-zijn een al te voordelig handeltje wordt. Zo iemand dreigt een *christemporos* te worden, een christen-profiteur. De *Didachè*, zeer invloedrijk in de eerste eeuwen, is echter lange tijd verloren geweest en had geen grote rol

¹² Ibid. hsk 28: Omnes autem aequè diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Sicut enim si tibi abundaret aliquid, quod dare oporteret ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset, sic in hominibus quibus omnibus consulere nequeas, pro sorte habendum est, prout quisque tibi temporaliter colligatus adhaerere potuerit.

¹³ Over de rangorde in de liefde bij Thomas zie ook Carlos Steel, 'De rangorde in de liefde'. In: R.A. te Velde (red.) *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*. Nijmegen: Valkhof Pers 1998, pp. 89 – 108.

¹⁴ Thomas, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q 27.

in het latere debat, zoals dat met name in de westerse Middeleeuwen en later gevoerd werd.¹⁵

Invloedrijker waren uitspraken van Johannes Chrysostomos ('Guldenmond'), aartsbisschop van Constantinopel van 398 tot 403, die aangaf dat wanneer een arme om voedsel vraagt, men dit zonder dralen en zonder verder navraag te doen, behoort te geven. De sociaal bewogen preken van Chrysostomos, een serie van maar liefst zeven preken over 'De rijke man en de arme Lazarus', maakten in de Oudheid grote indruk.¹⁶

Daartegenover stonden de aanwijzingen van de al genoemde Ambrosius, die onder de van Cicero geleende titel *De Officiis* (Over de plichten) een ethisch handboek voor christenen had geschreven, waarin ook enkele hoofdstukken waren opgenomen over hoe hulp te geven aan armen. Ambrosius, die zelf veel ervaring had in het charitatieve werk, pleitte daar voor een vrijgevigheid, die aan de ene kant niet te royaal is voor diegenen voor wie het niet past en aan de andere kant niet te karig is voor wie het echt nodig heeft.¹⁷ Er moet dus onderscheid gemaakt worden. Daarom dient men zich goed op de hoogte te stellen van de concrete situatie van de hulpvrager. Men kan gemakkelijk gemanipuleerd worden, zowel door de eigen wil om goed te doen (en daardoor vooral jezelf te strelen) als door iemand die zich met veel misbaar als zeer behoeftig voordoe, terwijl wellicht mensen niet in beeld komen die ondersteuning veel harder nodig hebben maar zich schamen voor hun armoede.

De algehele tendens, zowel in de vroege kerk als in de latere christelijke traditie, is dat *caritas* juist vraagt dat men goed kijkt naar de situatie van de ander. *Agapè* is geen uitnodiging tot een abstracte compassie met 'het' lijden van 'de' wereld. Nee, het gaat om het actief zien van de nood van mensen in alle concreetheid.

Heel markant komt dit in beeld in het werk van de zo genoemde Cappadocische vaders.¹⁸ Zij behoorden tot de eerste 'publieke intellectuelen' van christelijke huize. Van hen geldt Basilius de Grote als de meest toonaangevende en samen met zijn broer Gregorius van Nyssa en hun vriend Gregorius van Nazianze worden zij gedrieën in de kerkgeschiedenis wel de 'grote Cappadociërs' of de 'Cappadocische vaders' genoemd. Een sterk mystieke, en kosmisch-speculatieve trek kenmerkt hun theologische geschriften. Maar ze konden desalniettemin buitengewoon praktisch en concreet zijn. Voor hen telt juist het concrete lijden van de medemens. Hiermee breken ze met de morele horizon van de klassieke Oudheid, waarbinnen medelijden een teken van zwakte was. Hierbij valt ook op dat zij de klassieke scheiding tussen mede-burgers en niet-burgers (als een scheiding tussen diegenen voor wie je wél, en diegenen voor wie je geen verantwoordelijkheid draagt) totaal niet (er)kennen. Zij spreken over de armen voluit als medemensen, om de simpele reden dat alle mensen geschapen zijn door dezelfde God. Steeds klinkt weer de echo van Paulus' beroemde woorden: 'In Christus is noch man noch vrouw, noch slaaf noch vrije, noch Jood noch Griek.' Ik geef enkele voorbeelden.

¹⁵ Gratianus had rond 1140 veel van de klassieke teksten onder meer over de zorg voor de armen verzameld in zijn *Decretum Gratiani* en legde daarmee de basis voor het canonieke recht. Het werk werd door anderen weer voorzien van glossen en toevoegingen, die ook weer verzameld werden onder meer in de zogeheten *Glossa Ordinaria*. Zie hiervoor Tierney, *a.w.*, pp. 54vv.

¹⁶ St. John Chrysostom, *On Wealth and Poverty*. (transl. Catharine P. Roth), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1984. Vgl. Abe Westra, *De gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus (LK. 16, 19-31) bij de vroeg-christelijke Griekse schrijvers tot en met Johannes Chrysostomos*. Diss RU Leiden 1987.

¹⁷ Ambrosius van Milaan, *De Officiis*, boek II, 15.68

¹⁸ Zie Susan R. Holman, *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press 2001

Gregorius van Nyssa over vluchtelingen

‘We zien recentelijk veel daklozen en mensen zonder kleding. Meestal zijn het oorlogsslachtoffers die op onze deuren kloppen. Maar er zijn ook veel vreemdelingen en asielzoekers en hun handen, vragend uitgestrekt, zien we overal. De hemel is hun dak. Als huis gebruiken ze portieken en tunnels, en de verlaten hoeken van de stad. Ze verschuilen zich in de bressen van de muren als uilen. Hun kleding bestaat uit rafelige lappen. Hun oogst is geheel afhankelijk van het medelijden van andere mensen. Om maaltijden te kopen, hebben ze alleen maar de aalmoezen die voorbijgangers hun toewerpen. Drinken halen ze, net als de dieren, waar het maar uit de aarde opborrelt. Als drinkmok gebruiken ze dan de holte van hun hand. Hun binnenzak (of wat daar voor door moet gaan of ervan over is) is hun voorraadkamer. Als eettafel gebruiken ze hun knieën, als lamp de zon. In plaats van de openbare badgebouwen, wassen ze zich in de rivier of in een poel, die God aan allen geeft. Dit leven van hen, dit ruwe zwerversbestaan, was hun niet bij hun geboorte toebedeeld, maar is het gevolg van de narigheid en ellende die hun overkomen is.’¹⁹

Gregorius van Nazianze over lepralijders/melaatsen

‘Dan worden onze ogen ineens geconfronteerd met een vreselijke, deerniswekkende aanblik, niet te geloven als je niet wist dat het maar al te waar was: mensen die tegelijk dood en levend zijn, grote delen van hun lichaam verminkt, nauwelijks herkenbaar wie ze zijn of waar ze vandaan komen. Ze zijn eigenlijk alleen nog ellendige restanten van wat ooit mensen waren. Om hun identiteit nog aan te geven roepen ze de namen van hun vaders en moeders, van hun broers en zusters en hun vroegere adres: ‘ik ben de zoon van die en die, zo en zo is mijn moeder, dit is mijn naam, vroeger was jij mijn beste vriend, weet je nog?’ Ze moeten dit wel doen omdat ze niet meer herkenbaar zijn aan hoe ze er ooit uitzagen. Het zijn afgekapte mensen, beroofd van hun bezit, hun familie, hun vrienden en zelfs van hun eigen lichamen. Het meest opvallende is misschien wel dat zij tegelijkertijd medelijden met zichzelf kunnen hebben en zichzelf kunnen haten. Ze weten eigenlijk niet goed of ze nu een weeklacht moeten aanheffen voor die delen van hun lichaam die niet langer bestaan, of voor die delen die juist nog wel bestaan – voor dat wat door de ziekte al is verteerd of voor dat wat de ziekte nog overgelaten heeft. De eerstgenoemde delen zijn op een vreselijke manier verschrompeld, de laatstgenoemden zijn op een vreselijke manier overgebleven; de eerste zijn verdwenen voordat het lichaam begraven is, de laatste zullen niemand hebben die hen een begrafenis zullen geven.’²⁰

Basilius de Grote over honger

‘Gebrek aan voedsel, de ontreddering van de hongersnood, is de grootste ramp die mensen kan treffen, een ellendiger dood dan alle andere manieren van sterven. Als men vergelijkt met andere levensbedreigende rampen: het zwaard brengt een snel

¹⁹ Uit één van twee preken die Gregorius hield en deed verspreiden over de armoede-thematiek. Beide preken zijn uitgegeven door Arie van Heck, *Gregorii Nysseni De pauperis amandis orationes duo*. Leiden: Brill 1964. Ik heb de vertaling gebruikt van Susan R. Holman in: *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press 2001, p. 194vv. Deze heb ik dan weer in het Nederlands vertaald (geen ideale procedure, maar voor dit moment moet het maar zo).

²⁰ Oration 14 ‘On love of the Poor’ in: Brian E Daley (ed.), *Gregory of Nazianzus* (series The Early Church Fathers), London/New York: Routledge 2006, p. 80.

einde; ook vuur dooft het leven snel; en zelfs wilde beesten, wanneer ze met hun tanden de ledematen vaneen scheuren, brengen dodelijke wonden aan om er zeker van te zijn dat de strijd niet lang duurt. Maar honger is een traag kwaad, dat altijd dichterbij komt, maar ook altijd op de loer ligt zoals een dier in zijn schuilplaats. De lichaamstemperatuur neemt af. De vorm van het lichaam verschrompelt. Beetje bij beetje vermindert de kracht. Het vlees spant zich rond de botten als een spinnenweb. De huid verliest haar glans, omdat de gezonde verschijning afneemt en het bloed wegtrekt. De huid is niet langer blank, maar wordt grauwwart, omdat het askleurige lichaam, door het deerniswekkende lijden, bonte vlekken gaat vertonen. De knieën dragen het lichaam niet langer maar slepen zichzelf voort, de stem is krachteloos geworden, de ogen verzonken in de kassen als in een lijkst, zoals verdroogde noten in hun schil; de lege buik zakt weg, en sluit zich aan bij de ruggengraat, zonder de natuurlijke elasticiteit van de darmen. De persoon die snel zo'n lichaam voorbijloopt, hoeveel straf verdient zo iemand? Hoeveel meer wreedheid zal hij toelaten? Moet hij niet op een lijn gesteld worden met de wreedheid van de roofdieren, en derhalve als een moordenaar veroordeeld worden? Wie het in zijn macht heeft dit kwaad te verlichten, en desalniettemin niet thuis geeft, moet inderdaad als een moordenaar veroordeeld worden.'²¹

Agapè fungeert zo als een soort radar, die zoekt waar mensen om wat voor reden dan ook niet kunnen participeren in de vreugde, niet op voet van gelijkwaardigheid mee kunnen doen. Naar hen gaat dan bijzondere aandacht uit, om hun waardigheid te herstellen.²²

Maar dit betekent niet dat men zonder verdere terughoudendheid de sluizen van barmhartigheid opent. Men dient grondig te kijken voor wie, op grond waarvan en in welke omstandigheden, bepaalde hulp passend is. Men moet trachten scherp in beeld te krijgen wat de werkelijke behoeften van een ander zijn en daarop de hulp af te stemmen.²³ Tegelijk moet men ook zich voortdurend voor ogen houden dat er bij God geen 'aanzien des persoons' is. *Agapè* mag nooit vriendjespolitiek worden. In de vroege kerk gaat men daarom al snel met lijsten werken die recht geven op ondersteuning, en waar men op kan komen te staan na een grondig onderzoek van de persoonlijke omstandigheden. *Agapè* vergt kennelijk nogal eens bureaucratie!

5.3. Een creatieve veelheid: zeven (?) werken van barmhartigheid

Maar hoe krijgt men die behoeften in beeld en wat kan men concreet doen om mensen binnen de gedeelde wereld weer te laten participeren? Het antwoord daarop is niet in zijn algemeenheid te geven, maar hangt van de omstandigheden af. Dit is de achtergrond van de grote populariteit én flexibiliteit binnen de christelijke traditie van de zogenaamde 'werken

²¹ St. Basil the Great, *a.w.*, p. 7.

²² Voor menselijke waardigheid, zowel universeel als individueel, als een centrale notie is in het vroeg-christelijke denken, zie John M. Rist, *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden: E.J. Brill 1982.

²³ Dit is de achtergrond van allerlei, soms subtiele, onderscheidingen, zoals die tussen wat in de literatuur is gaan heten de 'non-able-bodied' (die wil werken maar niet kan) en de 'able-bodied' (die kan werken maar niet wil), of de speciale behandeling voor de 'shame-faced poor' (de aan lager wal geraakte, die recent zo in problemen is gekomen dat hij zijn status niet meer kan behouden, terwijl in absolute zin deze persoon nog best wat geld kan hebben). Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages. An Essay in Social History*. New Haven and London: Yale University Press 1986 (or. *Les pauvres au Moyen Age*, Hachette 1978), p. 17.

van barmhartigheid', waarnaar in het begin van deze bijdrage verwezen werd. De lijst gaat oorspronkelijk terug op het Nieuwe Testament, waar Jezus in Mattheüs 25 spreekt over het Laatste Oordeel en vormt, in de woorden van Ulrike Ritzenfeld het 'Grundcharta christlicher Sozialpraxis'.²⁴ Diegenen worden uitgenodigd het hemelse koninkrijk binnen te gaan die de koning van dat rijk, zonder het te weten, te eten gaven toen hij honger had, te drinken gaven toen hij dorst had, huisvesting verzorgd hebben toen hij vreemdeling was, van kleding voorzien toen hij naakt was, bezocht hebben toen hij ziek was en naar hem hebben omgezien toen hij in de gevangenis zat. Verbaasd antwoorden de toehoorders dat zij geen idee hebben wanneer dat allemaal geweest moet zijn, waarna de koning antwoordt: 'Alles wat je gedaan hebt voor één van mijn minst aanzienlijke broeders-en-zusters, heb je ook voor mij gedaan.'

In de traditie gaat men vrij met de lijst om. In het vroeg-christelijke geschrift *De Herder van Hermas* wordt meteen fors uitgepakt. Een lange lijst van maar liefst minstens zeventien 'goede werken' wordt genoemd.²⁵ Lactantius, één van de vroegste kerkvaders, geeft in de *Epitomè*, een door hem zelf verzorgde verkorte versie van zijn *Goddelijke Instituties*, een overzicht van negen 'werken van barmhartigheid': behoeftigen voeden, naakten kleden, opkomen voor mensen die onrecht lijden door machthebbers, je huis openen voor vreemdelingen en daklozen, beschermen wie aan jou is toevertrouwd, mensen die niet voor zichzelf kunnen opkomen beschermen, gevangenen loskopen, zieken bezoeken en troosten, eenzamen en vreemdelingen, als ze overlijden, begraven. In de *Goddelijke Instituties* worden een aantal hiervan veel uitvoeriger toegelicht (boek VI, 12). Opvallend is dat Lactantius hier deze werken net zo gemakkelijk de 'werken van rechtvaardigheid' noemt als 'werken van barmhartigheid'.²⁶

Het laatste door Lactantius genoemde werk, het begraven van de doden, gaat terug op het boek Tobit (hsk. 1: 16,17) en is een blijvertje gebleken. Het is opgenomen in wat sinds Thomas van Aquino de klassieke lijst van 'Zeven werken van barmhartigheid' is geworden.

Wie de variabiliteit van de lijsten overziet, kan niet anders concluderen dan dat precies in deze variatie de contextualiserende kracht van *agapè* ligt.²⁷ Wat nodig is, hangt af van de situatie. De lijstjes zijn daarom niet limitatief bedoeld, maar illustratief: hier kan men aan denken. Tegen deze achtergrond kan men ook sympathie opbrengen voor een tweede lijstje, waarvan we hierboven al enigszins de contouren zagen in *De Herder van Hermas*, de 'geestelijke werken van barmhartigheid'. Deels zijn ze te danken aan sterk door Grieks, antilichamelijk denken beïnvloede kerkvaders als Origenes, die een puur geestelijke, allegorische interpretatie gaf van de in Mattheüs 25 genoemde werken. Maar tegelijk werd daarmee wel aangegeven dat er meer nood is in de wereld dan alleen lichamelijke nood. De geestelijke werken van barmhartigheid worden uiteindelijk bij Thomas vastgesteld als: onwetenden onderwijzen, twijfelenden raad geven, zondaren terechtwijzen, onrecht vergeven, geduld hebben met wie het ons moeilijk maken, bidden voor iedereen.

²⁴ Ulrike Ritzenfeld, *Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien*. Inauguraldissertation, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 2007, p. 26v. Hoewel ook dit lijstje elementen bevat van eerdere lijstjes, zowel vanuit het Oude Testament (m.n. Job 22: 6,7; 31:16-20, 32 en Jes. 58: 6-9), het boek Tobit (1:16,17), als vanuit andere Oud-Oosterse bronnen. Ritzenfeld noemt een Persisch lijstje: 'een hongerige voeden, een dorstige laven, een naakte kleden'.

²⁵ *De Herder van Hermas*, boek II, 8^e gebod.

²⁶ Zie hierover breder Hélène Pétré, *Caritas. étude sur le vocabulaire Latin de la charité chrétienne*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1948, pp. 246vv.

²⁷ Zie uitvoerig en grondig Irénée Noye, Lemma 'Miséricorde (Oeuvres de)' in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. Tome X, 1328 – 1349. Parijs 1980.

De klassieke *ordo caritatis* zet mensen op hun plaats, op locatie. Daarmee relateert ze een al te overspannen kosmopolitische gerichtheid. Hier leef je, met deze mensen. Uitgekozen heb je ze wellicht niet, maar ze zijn aan jou gegeven. Hier, nu, aan hen moet je antwoord, *acte de présence* geven. Deze orde kunnen we daarom ook de directe liefdesorde noemen, de *ordo caritatis directa*. Het gaat hier om de korte relaties, de nabije relaties, waar ieder mens direct mee te maken heeft, in huis, in de buurt, op de werkvloer, soms ook op het stadsplein, soms nog verder weg, bij ons gebracht via TV-beelden. Immers, de *ordo caritatis* sluit de kosmopolitische gerichtheid niet uit. Wie meer over heeft, kan steeds wijdere kringen in het vizier nemen.

De afbeeldingen van caritas in het algemeen en van de zeven (vaak ook wel zes) werken der barmhartigheid zijn legio. De publieke ruimte, kerken, pleinen, stadhuizen – ze waren vaak bezwangerd van voorstellingen van de werken van barmhartigheid. we kunnen hier de contouren zien van een groot Europees ‘beschavingsoffensief’.²⁸

Deze orde kan juist in haar nabijheid vaak ook schuren. En toch hoezeer deze orde soms ook schuurt - en schuren moet - ze kan ook teveel schuren. Hoezeer *agapè* een radar is, die te zien geeft, soms maakt ze ook wel degelijk enigszins blind. Ze vraagt dan om een ‘verder zien’. In het Westen, dat na de val van het West-Romeinse Rijk zo desolate Avondland, heeft zich op basis van dit ‘verder zien’ een tweede *ordo caritatis* gevormd. Die tweede mag niet in mindering komen op het appèl van de eerste, maar kan deze soms wel verdiepen, realistischer, meer draaglijk en effectiever maken.

6. Europa als sociaal laboratorium

Toen het christelijk geloof in Europa zijn intrede deed, kwamen al deze reflecties mee en werden ze verder doordacht, uitgebouwd en gedeeltelijk ook ingezet als uitgangspunt voor het inrichten van de samenleving. Hoe ging dat – kort geschetst – in zijn werk?

Na de val van het West-Romeinse Rijk ontbrak in het Westen een overkoepelende machtsstructuur. Karel de Grote en later de Otto’s hebben diverse pogingen gedaan om een dergelijke machtsstructuur te vestigen, maar geen daarvan werd uiteindelijk een succes. Tribale en later feodale krachtsverhoudingen bepaalden in deze contreien het beeld.

Deze tribale en feodale structuren stonden echter op gespannen voet met het christelijk geloof dat zich steeds verder uitbreidde in West-Europa. Volgens het christendom is Gods liefde (*agapè*) bestemd voor ieder mens, en dus is ieder mens in principe gelijkwaardig. Het is waar dat deze gebroken wereld allerlei ongelijkheden kent en dat we dit ook niet 1-2-3 kunnen veranderen, maar we weten ook dat dit ten principale niet de bedoeling is. Bovendien telt deze aardse wereld in het christelijk geloof mee als een wereld waarin God mens werd. De idee dat ieder mens telt én dat dit concrete lichamelijke leven ook in Gods liefde deelt, leidde tot de gedachte dat lichamelijk werk en beroepsarbeid eveneens van waarde zijn – terwijl men die in de Klassieke Oudheid en in de feodale cultuur juist minachtte. De betrokkenheid van God bij dit aardse bestaan werd dan ook gezien als

²⁸ Overzichten van de afbeeldingen in diverse contexten zijn te vinden in: Ralf van Bühren, *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12. – 18. Jahrhunderts*. Hildesheim (u. a.O.), Georg Olms Verlag 1998; Sheila D. Muller, *Charity in the Dutch Republic : pictures of rich and poor for charitable institutions* Ann Arbor, Mich. : UMI Research Press, 1985. Zie ook de prachtige 3^e bijlage bij het eerder genoemde werk van Ulrike Ritzerfeld, Ulrike Ritzerfeld, *Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien*, met daarin het beeldmateriaal waarop haar studie betrekking heeft op <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2007/1083/1083-3.pdf>.

een bron van hoop, en iets van die liefde van God moest toch zichtbaar kunnen worden in deze wereld?

Die zichtbaarheid kreeg vooral gestalte in de vorming van nieuwe gemeenschappen buiten stamverband en feodale verhoudingen om, waarin de individuele menselijke waardigheid beter kon worden gerespecteerd. Tezamen vormden deze – hier heel kort geschetst – de kern van wat men een ‘agapeïsche revolutie’ kan noemen. Die revolutie betekende de opkomst van een nieuwe mentaliteit die tot op de dag van vandaag botst met andere mentaliteiten, die meer heroïsch, meer hiërarchisch, meer individualistisch of meer aristocratisch zijn. Omdat deze nieuwe mentaliteit zich in Europa begon te manifesteren en de strijd aanbod met die andere mentaliteiten (die ook gewoon op het toneel bleven), werd dit continent in feite een laboratorium voor nieuwe samenlevingsvormen. Het verlangen naar andere vormen van samenleven, buiten stamstructuren en vooral buiten de vaak gewelddadige of onderdrukkende feodale verhoudingen om, leidde tot een, altijd omstreden, zoektocht naar samenlevingsstructuren waarin mensen als vrijen en gelijken met elkaar zouden kunnen samenleven. Het werd in feite een zoektocht naar een *institutionele* vormgeving van de ‘agapeïsche revolutie’.

Zoals aangegeven, waren het aanvankelijk vooral de kloosters die tegemoetkwamen aan dit verlangen. Ze leverden het grondmodel voor een geheel nieuwe vorm van samenleven: de middeleeuwse steden, die zichzelf organiseerden als een soort ‘vrijheidsenclaves’ (zelf noemden ze zich *communes* ofwel gemeenschappen). Nadat rond 1000 de reformatie van Cluny gedurende een aantal decennia had geleid tot de vorming van meer dan duizend nieuwe kloosters, volgde de stadsvormingsbeweging dit voorbeeld. Dat gebeurde vanaf ongeveer 1050 in Noord-Italië en vervolgens in westelijk Europa. Met name in de dertiende eeuw ging het hard. In Duitsland werden elke tien jaar meer dan tweehonderd nieuwe steden gesticht, tot het Duitse gebied meer dan vierduizend steden telde. *Quid aliud est civitas quam magnum monasterium?* schreef Erasmus later in een brief: wat is een stad anders dan een groot klooster?

Bij deze zoektocht speelden vrouwen een voorname rol. De vrouwenbeweging was van eminent belang om dat centrale begrip ‘liefde’ levend te houden en er praktische consequenties aan te verbinden in de vorm van sociaal werk. De ‘liefdesmystiek’, waarin het draaide om de liefde tot God en tot Christus, leverde via Hildegard van Bingen, Hadewych en vele anderen een geheel eigen literair-theologisch genre op en droeg daarmee sterk bij aan de mentale consolidatie van de agapeïsche revolutie.

Wat zo in enkele eeuwen onstond kan men – met Marx – de ‘burgerlijke cultuur’ noemen (hoewel Marx’ aan de term ‘bourgeois’ een negatieve lading gaf). Later kreeg de burgerlijke cultuur een andere krachtige impuls doordat de protestantse reformatie het ‘priesterschap van alle gelovigen’ en de waardigheid van arbeid benadrukte. Max Weber sprak in dit verband van ‘innerweltliche Askese’, dat wil zeggen als een voortzetting van de monastieke spiritualiteit buiten het klooster, midden in de wereld. Dat is in feite de kern van de burgerlijke cultuur.

7. Van een mentale naar een institutionele revolutie: vier institutionele pijlers van humanisering

Uiteindelijk zijn in de burgerlijke cultuur langs deze weg vier institutionele domeinen ontdekt die elk op eigen wijze bijdragen aan de bevordering van een menswaardig leven – tot op de

huidige dag. De agapeïsche revolutie leidde dus ook tot iets als een institutionele ethiek en het nastreven van 'deugdzame instituties'. Ik noem vier kenmerkende instituties die belangrijke pijlers van de burgerlijke cultuur zijn geworden.

A. 'Civil society' - De eerste belangrijke ontdekking was de mogelijkheid die mensen hebben om de handen ineen te slaan en buiten de sfeer van bloedverwantschap (familie of stam), een gemeenschappelijk goed te realiseren. Ik wees hier al op: kloosters, steden, genootschappen, gilden, opvanghuizen, etc.. Zo zien we een enorme ontwikkeling van wat we vandaag de dag 'civil society' noemen, 'niet-gouvernementele' en 'not-for-profit' initiatieven. Tegenwoordig bevestigen sociologen en politicologen de essentiële rol van een goed functionerend maatschappelijk middenveld voor het welzijn van samenlevingen en van haar deelnemers, met name ook voor het functioneren van een democratie.

B. Universiteiten - Gilden en verenigingen heetten in het middeleeuws Latijn *universitates*. Eén gilde met deze naam is vrijwel ongeschonden uit de middeleeuwen gekomen en vormt de tweede grote institutionele bijdrage van het christendom aan de samenleving, een gilde gericht op een tamelijk abstract doel: kennis. De ontwikkeling van kennis, het studeren, was een kernnotie in het christendom. In veel Westerse kloosterordes was er een traditie van het leren en studeren, die werd voortgezet en uitgebreid in 'kathedraal scholen' (oorspronkelijk een initiatief van Karel de Grote). Deze leertraditie resulteerde uiteindelijk in de universiteit met als kernterreinen rechten (goede samenleefregels), medicijnen (lichamelijke gezondheid) en theologie (geestelijke gezondheid). Op al deze drie domeinen dient de menselijke rede actief te zijn en dient er geleerd te worden.

C. Rechtsstaat - De nadruk op het recht heeft een grote invloed gehad op de derde belangrijke ontdekking die het Westerse christendom deed, namelijk het belang van de rechtsstaat en daarmee het idee van een constitutioneel beperkte overheid, die als belangrijkste taak heeft de vrijheid te garanderen. Deze vrijheid dient vastgelegd te worden in verklaringen van 'rechten', uiteindelijk uitlopend op de Verklaring van de Rechten van de Mens (1948). Het begon schoorvoetend bij het opstellen van de Magna Charta in Engeland die tot stand kwam door bemiddeling van de aartsbisschop van Canterbury (1215). De eerste grote revolutie op nationale schaal die vanuit dit inspiratieveld plaats vond was echter de Nederlandse Revolutie, met haar expliciet christelijke 'Declaration of Independence', het 'Plakkaat van Verlatinghe'. Vele revoluties zouden volgen: Engeland, Amerika, Frankrijk.

D. Een economie van de gezamenlijkheid - Een laatste idee dat binnen de burgerlijke cultuur werd ontwikkeld, was het idee van de economie, de markt, als een domein van samenwerking tussen gewone mensen, die samenwerken in eervolle ambachten en beroepen, zonder overheidsinmenging, terwijl ze resultaten van hun individuele talenten met elkaar uitwisselen. Een delicaat evenwicht werd gezocht tussen individu en gemeenschap, zowel in het werk van de middeleeuwse theologen als in het werk van Johannes Calvijn en zijn opvolgers. Deze noties werken door in het werk van Adam Smith, de vader van de hedendaagse markteconomie, maar raken na hem (deels bij Smith zelf) al snel op de achtergrond.

8. Ontsporingrisico's

Als bovenstaande schets in beginsel juist is, dan dienen we onze geijkte periodisering van de geschiedenis, bijvoorbeeld het Verlichtingsschema van Oudheid / Duistere Middeleeuwen / Verlichte Moderniteit (deels herleving van die Oudheid) grondig bij te stellen. Men zal dan eerder met Marx – nogmaals opgevoerd als op dit punt onverdachte getuige - de opkomst van de burgerlijke cultuur, die rond het jaar 1100 begint, moeten aanwijzen als het echte breekpunt tussen oude en nieuwe tijd. Diametraal tegenover Marx is hier betoogd dat de basis hiervoor een religieuze omwenteling was, wanneer de christelijke spiritualiteit zich buiten de kloostermuren gaat manifesteren.

Sindsdien is een soort 'agapeïsche ontdekkingstocht' gaande in de westerse cultuur. Wat betekent het dat alle mensen gelijkwaardig zijn, allen partner van eenzelfde God? We zijn het van dag tot dag nog aan het leren, in een multiculturele, multiraciale, multi-gender wereld. Wat betekent het dat een samenleving 'bottom up' georganiseerd humaner én productiever is? We zijn hier in een 'netwerk-samenleving' volop mee aan het oefenen. Wat betekent het dat een samenleving niet een allesomvattende gemeenschap is, maar diverse arbeids-, waarderings- en zingevingssferen kent? We zijn aan het leren – pijnlijk genoeg.

De Europese geschiedenis is er daarom, zoals gezegd, een geworden van revoluties. Steeds weer zijn 'top down'-structuren omvergehaald en vervangen door 'bottom up'-verhoudingen.

Maar gedurende dit hele adembenemende gebeuren blijft Europa ook aarzelend, ambivalent. In haar boezem woedt een strijd tussen twee zielen, tussen een agapeïsche en een heroïsche, tussen een *amor Dei et proximi* en een *amor sui*. De ontsprekende kracht van de *amor sui* manifesteert zich op heel verschillende manieren en in heel verschillende domeinen.

Allereerst is de institutionele kerk veelvuldig een belemmering geweest voor de doorwerking van haar eigen boodschap. Veel verdediging van absolute machtsclaims, van discriminatie, is door de kerk(en) zelf, in christelijke terminologie, gepleegd. De kerk is, paradoxaal genoeg, drager van een culturele transformatie, waar ze zich zelf vaak tegen verzet heeft. Groepen in de marge waren vaak de drager van de transformatie.

Ten tweede is er een constante tegenstroom van heroïsche levensoriëntaties, van vroege feodale heren en ridders tot op vandaag allerlei mensen die de samenleving liefst opvatten als een arena, met daarin nu eenmaal natuurlijkerwijs *winners* en *losers*.

Ten derde is er verblinding die voortvloeit uit een (op zichzelf niet onbegrijpelijk) superioriteitsdenken. Europa wordt zo apetrots op haar prestaties dat ze zichzelf ook plaatst op de top van de apenrots die wereld heet – de typische overcompensatie van een verdoemde die verkoren wordt. Allerlei zaken die zij intern afwijst, acht zij vervolgens extern geoorloofd.

Ten vierde is er 'perfectionistische' weerstand: laten we nu dat moeilijke christelijke gedoe van erkennen van kwaad, van boete en vergeving achter ons laten en eindelijk de perfecte samenleving maken, 'a system so perfect that no one will need to be good' (T.S. Eliot) – met afschuwwekkend resultaat. In de woorden van Karl Popper: 'Alle pogingen om de hemel op aarde te realiseren hebben alleen maar de hel dichterbij gebracht'. Waar *agapè* alle connotaties van 'concreetheid', 'lijden' en 'geduld' verliest, wordt ze een horreur.

Ten vijfde is er weerstand vanuit allerlei bestuurlijk-bureaucratische ideeën over centrale sturing door elites, eerst de zich ontwikkelende Europese vorstenhuizen en dan

later intellectuele en ideologische elites, die graag de hele samenleving vanuit één centraal idee vorm willen geven en in de greep willen houden – bestuurlijke *amor sui*.

Ten zesde vormen zich steeds nieuwe machtsstructuren, juist ook in het economische domein. Op een heel nieuwe manier lijkt nu toch Karl Marx gelijk te krijgen en vormen zich kapitaalsaccumulaties die lokale economieën simpelweg kapot concurreren.

Ten zevende is er, de meest recente loot aan de weerstandsstam, een solipsistisch individualiseringsdenken. De 19^e eeuwse Franse socioloog Alexis de Tocqueville was de eerste die in Amerika empirisch onderzocht hoe een maatschappij van vrije, gelijke mensen ongeveer kan werken en wees toen al op het gevaar dat in zo'n samenleving het leven hoe langer hoe meer draait om dat ene, hele kleine, ik, dat zich weinig meer aantrekt van anderen.

9. Wat moet blijven: de strijd om menswaardige instituties

De ervaring van de agapeïsche *flow* is universeel en in allerlei culturen vindt men er ook uitdrukkingen van. Allerlei variaties op compassie zijn als ethische weg gewezen in heel diverse culturen. Echter, dat er ook gezocht wordt naar institutionele vertaling, naar een – wellicht heel partiële, maar toch – belichaming van liefde in goede instituties, is toch behoorlijk uniek in de wereldgeschiedenis.

Maar hier ligt ook het blijvend kwetsbare, de zwakke plek van *agapè*. Zoals ik in de inleiding al aangaf: met Jezus' Bergrede – als ik die even als symbool neem voor een radicale *agapè* -ethiek – kan een staat of een economie niet draaien. En als men het wel probeert, kan men gemakkelijk ingepakt worden door veel krachtiger of slimmere actoren.

En toch, en toch blijft hier een blijvende opdracht: juist ook staten en staatsmacht, juist ook bedrijven en marktpartijen, juist ook grote organisaties zo inrichten dat mensen er, binnen de mogelijkheden van mens en organisatie, tot bloei kunnen komen.

Dat vergt in de eerste plaats mensen met een scherp besef van wat bloei is, en wat er allemaal in het werk gezet kan worden dat deze bloei frustreert. 'Waartoe is deze instelling eigenlijk op aarde?' Wat draagt deze instelling bij aan menselijke bloei?

Maar de voortdurende strijd om agapeïsche transformatie heeft ook een structurele kant. Staten en de internationale orde zullen ook hun eigen rol moeten spelen, bijvoorbeeld in het goed in rapport blijven met alle burgers, en ook in het doorbreken van private machtsconcentraties.

Het is niet toevallig dat de opkomst van het neoliberale kwantitatieve denken en beheersen samenviel met grootschalige secularisatie en ontideologisering. De grootste fout die men kan maken is te veronderstellen dat in een post-verzuilings- en post-ideologisch tijdperk morele en spirituele bezieling ineens volledig ontbreken of overbodig zouden zijn. Als dat waar zou zijn, zou niemand meer in de zorg werken, zou geen ondernemer zich meer inzetten voor duurzaamheid of echte betrokkenheid tonen bij zijn mensen. Naar mijn indruk is het veel reëler te veronderstellen dat niet zozeer de humus van morele en spirituele bezieling verdwenen is, maar dat momenteel wel manieren ontbreken om deze te activeren. Dat betekent dat men hard zal moeten nadenken over de inrichting van nieuwe morele oefenplaatsen, plaatsen waarin men met elkaar kan oefenen in agapeïsche spiritualiteit én in agapeïsch engagement én durft creatieve, nieuwe compromissen te formuleren tussen de institutionele werelden van markt en macht enerzijds, en de diepe inspiratie van *agapè* anderzijds.