

‘Opdat zij leven zouden bezitten en wel in overvloed’: armoede en christelijke naastenliefde

INLEIDING

Als achttienjarige engageerde ik me voor gezinsvakanties aan zee met mensen uit de zogenaamde ‘vierde wereld’, mensen die in eigen land in kansarmoede leven. Hoewel de val van de Muur al een tijdje achter ons lag, werd die term nog steeds gebruikt: vierde wereld. En of het nu de eerste, tweede, derde of vierde wereld was: een andere wereld was het wel. Een echte eyeopener bij momenten. Ten diepste wilden deze mensen niets anders dan een menswaardig bestaan, voor henzelf en vooral voor hun kinderen. Maar ze leefden een armoedig bestaan. Sommigen zelfs een niet-bestaan. Door veelvuldige schulden waren sommige ouders genooddaakt geweest zoveel te verhuizen dat ze onvindbaar werden voor ‘het systeem’. Ze leefden als het ware niet alleen onder de armoedegrens maar ook onder de radar, uit angst om getraceerd te worden; elke stap zou ervoor kunnen zorgen dat schuldeisers hen op het spoor zouden kunnen komen. Dus doken ze onder. Ik zag hun kinderen vrolijk door de duinen rennen, maar officieel waren ze niet geregistreerd; zij bestonden niet. Niet alleen geen menswaardig bestaan, maar zelfs een niet-bestaan dus. Ik kon mijn ogen niet geloven. Hoe is het mogelijk dat in onze tijd en onze samenleving zoiets kan? Vandaag zijn zulke situaties toch alleen maar denkbaar in landen met torenhoge criminaliteit, politiek wanbeleid en bittere armoede? Toch niet in België of in Nederland aan het begin van de eenentwintigste eeuw?

Deze confronterende realiteit stond in schril contrast met het visioen dat ik sinds mijn kindertijd via het christelijk geloof had meegekregen: 'Ik ben gekomen opdat zij leven zouden bezitten en wel in overvloed'.¹ In lijn met de profetische traditie die telkens opnieuw gerechtigheid bepleit, vooral voor wie arm en verdrukt zijn, spreekt Jezus over het Koninkrijk van God als beeld voor 'het goede leven voor allen'. Geïnspireerd door Jezus' leven, woorden en daden mogen christenen ernstig nemen dat dit universele visioen van volheid van leven niet alleen verwijst naar het hiernamaals, maar ook naar het hier en nu. Maar wat betekent dit dan in confrontatie met armoede en ongelijkheid?

Vanuit een christelijk perspectief ligt een sleutel tot een antwoord bij het gebod van naastenliefde. Als *gebod* heeft het een verplichtend karakter en dus kan het niet gereduceerd worden tot vrijblijvende filantropie. Bovendien gaat het om een gebod van *liefde*, wat contra-intuïtief lijkt, want hoe kan liefde, die bij uitstek afhankelijk lijkt van zoiets wisselvalligs als emoties zelf, afgedwongen worden? Deze dubbele specificiteit en eigenzinnigheid van de naastenliefde wordt het duidelijkst zichtbaar wanneer zij gesitueerd wordt binnen het bredere debat. Ter illustratie zal ik de filosofische discussie als aanknopingspunt nemen om deze specificiteit te verduidelijken.

Dit zegt echter enkel iets over de aard van de naastenliefde, namelijk als plicht, maar nog niets over de invulling ervan. Wat betreft de praktische implicaties ervan tekenen zich binnen de theologie, en met name het katholiek sociaal denken, grosso modo twee modellen af die telkens een andere analyse op armoede onthullen. Een eerste model, liefdadigheid, reduceert armoede tot materieel gebrek en extreme nood, zodat het volstaat om concreet hulp te bieden om de ergste noden op te vangen. Ongetwijfeld zou de wereld er al heel wat mooier uitzien als zulke situaties verholpen werden. Maar het visioen van leven in overvloed voor allen daagt ons verder uit. Vraagt ten volle le-

ven immers niet meer dan louter materiële middelen om te overleven? Vanuit dit perspectief legt armoede dan ook een meer fundamenteel probleem, en met name een relationeel probleem, bloot: het is de exclusie die het bijbelse visioen ondermijnt. Het gevolg is een eigenwijze invulling van rechtvaardigheid, zoals ik zal aantonen. Bovendien betekent de erkenning van armoede als exclusie, en haar structurele verankering in uitsluitingsmechanismen, op haar beurt de vraag naar een andere invulling van het gebod van naastenliefde: een liefde die zich inzet voor rechtvaardigheid.

DE EIGENZINNIGHEID EN SPECIFICITEIT VAN DE CHRISTELIJKE NAASTENLIEFDE

Wat moeten we doen voor mensen in armoede, of ze nu om de hoek wonen of aan de andere kant van de wereld? In dialoog met andere denktradities, zoals de filosofische, komt de eigenzinnigheid en specificiteit van de christelijke naastenliefde naar voren. Dus hoe verhoudt de christelijke naastenliefde zich dan tot de filosofische discussie?

Ruw geschetst maakt men binnen de filosofie een onderscheid tussen supererogatorische handelingen (meer doen dan je plicht) enerzijds en plichten anderzijds, die vervolgens ingevuld worden met de begrippen liefdadigheid, medemenselijkheid en rechtvaardigheid. Als supererogatorische handeling, is liefdadigheid een vrijblijvende, zelfgekozen en vaak individueel ingevulde optie. We kunnen het betreuren als het niet gebeurt, maar men kan het niemand kwalijk nemen als zij niets doen om armoede te verhinderen of te vermijden. Liefdadigheid stelt met andere woorden dat *we mogen* helpen, maar niet dat we *moeten* helpen.

Anders is het met morele plichten, waarbij men ter verantwoording kan geroepen worden indien men zich eraan onttrekt. Het niet vervullen van de plicht wijst op een moreel falen. Filosofen onderscheiden de plicht van mede-

menselijkheid en de plicht van rechtvaardigheid. Als morele plicht impliceert medemenselijkheid de verplichting om aan de basisbehoeften van mensen tegemoet te komen, ongeacht de oorzaken van de armoede en ellende. Ons mede-menzijn verplicht ons daartoe. Vooronderstelling is dat er een grens is waaronder leven niet langer menswaardig genoemd kan worden, en wie over de middelen beschikt, moet mensen in extreme armoede helpen. Op zich is deze plicht makkelijk af te bakenen: als men eenmaal overeenstemming bereikt over die drempelwaarde waaronder mensen niet mogen zakken, bijvoorbeeld het idee van een inkomen van twee euro per dag, is de doelstelling helder en kan men zoeken naar manieren om deze te implementeren. Via herverdelingsmechanismen en met wat goede wil kan men bijvoorbeeld op redelijk eenvoudige wijze deze doelstelling zelfs internationaal halen.

Omwille van haar grond en aard, blijkt rechtvaardigheid toch enigszins anders. Uit het filosofische debat over de vraag naar wereldwijde plichten blijkt bijvoorbeeld dat zelfs wie geen plicht van rechtvaardigheid verdedigt, toch claimt dat we wel een plicht van medemenselijkheid hebben. Spreken over rechtvaardigheid moet blijkbaar met meer omzichtigheid gebeuren. Plichten van rechtvaardigheid worden immers gebaseerd op en gekoppeld aan bepaalde voorwaarden en speciale relaties. Sommigen beargumenteren bijvoorbeeld dat mensen elkaar rechtvaardigheid verschuldigd zijn als ze eenzelfde cultuur en identiteit delen (zoals betoogd door communitaristen en nationalisten als respectievelijk Alasdair MacIntyre en David Miller) of over gedeelde economische en politieke structuren beschikken (respectievelijk John Rawls en Thomas Nagel). Aangezien deze voorwaarden niet globaal gelden en deze relaties niet bestaan (er is geen wereldcultuur en -identiteit, noch één wereldstaat), blijft rechtvaardigheid enkel een plicht binnen de grenzen van regio's en natiestaten. Wel bepleiten deze auteurs een wereldwijde plicht tot medemenselijkheid of hulp. Daartegenover

bepleit Thomas Pogge het idee van globale rechtvaardigheid omwille van een oorzakelijk verband tussen ‘onze’ rijkdom en de armoede in ‘het Zuiden’: via wereldwijde economische structuren en organisaties zijn ‘wij’ direct en indirect mee verantwoordelijk voor de armoede elders in de wereld en zijn wij het hen verschuldigd hier iets aan te doen als een kwestie van rechtvaardigheid. Slechts enkelen, zoals Martha Nussbaum, durven het aan te beargumenteren dat louter ons mens-zijn voldoende reden is om te spreken van een universele plicht van rechtvaardigheid.

Deze discussie is meer dan alleen filosofische *spielerei*, omdat de praktische consequenties grondig verschillen. Als optie versus plicht verschillen respectievelijk liefdadigheid en medemenselijkheid erg van elkaar. Wanneer we bekijken wat ze beogen, lijkt de tegenstelling echter minder scherp. Beide leggen qua doelstelling immers de focus op absolute armoede, het verhelpen van extreme nood zodat mensen een minimaal levenswaardig leven kunnen leiden. Het stelt instituties en structuren echter niet in vraag – hoewel het die mogelijk wel nodig heeft om de beoogde herverdeling te bereiken. ‘Het dient enkel om de symptomen van onrecht in plaats van de onderlinge oorzaken ervan aan te pakken’, stelt de filosoof Kok-Chor Tan.² Rechtvaardigheid, daarentegen, heeft juist wel oog voor de structurele oorzaken van de armoede en bijgevolg ook voor de noodzakelijke structurele veranderingen. De implicaties ervan reiken dan ook veel verder en zijn niet langer zo helder af te bakenen als bij de plicht tot medemenselijkheid. Dus als het gaat om wat we moeten doen voor de armen, is de eerste vraag, filosofisch gesproken: ‘moeten we iets doen of mogen we iets doen?’ en als we iets moeten doen, volgt de tweede vraag: ‘gaat het om een plicht van medemenselijkheid of rechtvaardigheid?’

Vanuit een christelijk perspectief luidt de vraag naar armoedebestrijding anders. In de christelijke theologie bekleedt de liefde, meer bepaald de liefde van en tot God, een centrale plaats. Doorheen de joods-christelijke Bijbel

is het liefdesgebod 'Bemin uw God' het primaire gebod. Maar deze liefde is een drijfveer die ons motiveert en tot handelen oproept. De menselijke respons op de voorgegeven liefde van God mag niet beperkt blijven tot liefde tot God, maar dient zelf doorgegeven te worden. Vandaar het tweede gebod: 'Heb uw naaste lief'. Met andere woorden, naastenliefde is, om het in filosofische termen te zeggen, van meet af aan een plicht. Intuïtief stuit dit tegen de borst, want is liefde niet iets wat bij uitstek spontaneïteit, gulheid en vrijgevigheid veronderstelt? Hoe kunnen we het dan ooit afdwingen als een verplichting? De *agape* heeft in het christendom tevens een universeel karakter; het omvat de hele wereld. Wie, behalve enkele heroïsche helden en heiligen, is in staat om op die manier lief te hebben? Dit maakt het liefdesgebod onrealistisch en bij voorbaat gedoemd om te mislukken.

Aan de basis van deze argwaan voor de naastenliefde ligt een louter emotionele invulling van het liefdesbegrip, alsof liefde enkel verplicht binnen specifieke relaties opgebouwd rond een emotionele band. Op die manier ingevuld, kan liefde inderdaad enkel van toepassing zijn binnen een beperkte kring van partnerrelatie, gezin, familie, vrienden – en mogelijk de gemeenschap, maar dan heeft het zijn grens bereikt. Bovendien moet een bredere toepassing van liefde uitdrukkelijk vermeden worden, want is ze potentieel gevaarlijk omwille van haar sentimentele basis die kan resulteren in partijdigheid en nepotisme ten aanzien van eigen geliefden en de eigen groep. Het achterliggende argument is dat we de ethiek die ons samenleven fundeert, toch niet afhankelijk kunnen maken van zoiets onbetrouwbaars en wisselvalligs als de menselijke emoties? Veeleer hebben we principes, regels en procedures nodig om deze bredere maatschappelijke interacties vorm te geven.

Een andere invulling van het liefdesbegrip laat het christendom toe om naastenliefde als een plicht te beschouwen. Het gaat niet zozeer om liefde die ons via emoties overkomt en overvalt, als wel om een engagement dat moeite

kost en een keuze impliceert om zich met anderen te verbinden. We kunnen dan ook misschien beter niet over liefde, maar over betrokkenheid en een betrokkenheidsethiek³ spreken: we treden uit de onverschilligheid, worden geraakt en voelen ons betrokken op wat anderen overkomt en we verbinden ons ertoe om die betrokkenheid ook in praktijk handen en voeten te geven. Mensen hoeven niet in ons nabije blikveld te vertoeven om deze betrokkenheid te voelen. Op die manier geïnterpreteerd, kan men liefde als het ware als een plicht invullen, iets wat we moeten doen of we het nu leuk vinden of niet. De vraag is dan niet zozeer: hebben we een plicht om armoede te bestrijden? Maar wel: hoe moeten we deze plicht vormgeven?

Binnen de christelijke theologie duiken verschillende modellen op om de plicht tot naastenliefde in te vullen. Om dit duidelijk te maken wil ik me hier focussen op een bepaalde richting binnen die christelijke theologie, met name het katholiek sociaal denken en dan nog in het bijzonder hoe dit zich ontwikkeld heeft doorheen pauselijke documenten. Theologen maken een onderscheid tussen katholieke sociale leer en katholiek sociaal denken. De sociale leer verwijst naar de leer die pausen en bisschoppen afgekondigd hebben in encyclieken, exhortaties en brieven. De encycliek *Rerum novarum* uit 1891 wordt gezien als beginpunt van deze zogenaamd ‘officiële’ leer, met ‘het arbeidersvraagstuk’ (namelijk de verhouding tussen arbeiders en werkgevers) als belangrijkste component. Intussen telt deze traditie reeds vele documenten die allerlei sociale onderwerpen aansnijden zoals economie, politiek, ecologie, globalisering, enzovoort. Daarnaast is er ook het katholiek sociale denken: de reflectie op en praxis van deze sociale leer ‘aan de basis’ door theologen, organisaties, enzovoort. Katholiek sociaal denken is echter niet alleen implementatie van de leer, maar is ook vaak de onderliggende inspiratie ervan, zoals dat bijvoorbeeld het geval was met de bevrijdingstheologie.⁴ Op die manier maakt zowel het ‘officiële’ als het ‘niet-officiële’

katholieke sociale denken deel uit van eenzelfde interpretatie- en reflectieproces.⁵ De verschillende interpretaties van naastenliefde binnen deze traditie weerspiegelen onderliggende visies op armoede. Qua aard van de handeling gaat het in beide gevallen om een plicht, maar inhoudelijk verwijzen ze naar twee diverse doelstellingen en praktijken die vergelijkbaar zijn met het filosofische onderscheid tussen liefdadigheid en medemenselijkheid enerzijds (als symptoombestrijding) en rechtvaardigheid anderzijds (als sociale transformatie).

ARMOEDE ALS NOODLIJDENDHEID

Een eerste visie beschouwt armoede als een probleem van een gebrek aan materiële middelen om menselijke noden te vervullen en in levensbehoeften te voorzien. Het antwoord is dan ook eenvoudig: we moeten naastenliefde toepassen in de vorm van liefdadigheid, namelijk door mensen in armoede concreet te helpen. Al in de dertiende eeuw omschrijft Thomas van Aquino dit als een bindende morele plicht, waarvan het nalaten een 'doodzonde' is.⁶ Als concrete praktijk gaat het dan om het geven van aalmoezen of het bieden van humanitaire hulp.

Typerend in dit verband is de manier waarop er over armoede en rijkdom geschreven werd vóór Leo XIII, de paus die als eerste een sociale encycliek schreef, *Rerum novarum* (1891), over de verschijningsvormen en oorzaken van armoede binnen de Europese natiestaten. In deze zogenaamde 'pre-leonienne'⁷ periode (1740-1891) blijft het pauselijke gezag vasthouden aan een 'premodern organisch maatschappijmodel'⁸ waarbij de maatschappelijke hiërarchie, en dus het bestaan tussen verschillende sociale lagen en klassen, als door God (in)gegeven beschouwd wordt. De vraag hoe om te gaan met armoede wordt beantwoord vanuit het zogenaamde 'hermasiaanse model',⁹ verwijzend naar het document *Pastor* ('De herder') van Hermas (eerste-tweede eeuw na Chr.). In deze gezagheb-

bende tekst binnen de vroegchristelijke kerk die voor sommigen zelfs deel van de Schrift moest worden, worden de sociale klassen als complementair gezien. Hulp aan mensen in armoede is bijgevolg een morele plicht van de rijken indien zij het eeuwige leven willen bereiken. Op hun beurt moeten armen hun lot aanvaarden, in de zekerheid dat hen hiermee een eeuwige beloning wacht. Deze visie is het logische gevolg van de organische maatschappijvisie: ieder heeft zijn taak toebedeeld gekregen en mensen moeten hun sociale positie aanvaarden. Bijgevolg is grondige kritiek op de samenleving – laat staan een herziening en sociale transformatie ervan – overbodig. De klemtoon ligt dan ook veeleer op de sociale verantwoordelijkheid van de overheersende klasse die aan liefdadigheid moet doen enerzijds en op de prioriteit van het spirituele ten aanzien van het materiële anderzijds.¹⁰ *Nobis et nobiscum* (1849) van Pius XI is in dit verband sprekend:

[Christus] wenst allen te informeren over het feit dat Hij speciaal rekening zal houden met de werken van barmhartigheid op de Dag Des Oordeels. (...) Hij zal de gave van eeuwig leven geven aan de gelovigen geëngageerd in werken van barmhartigheid en Hij zal hen die ze negeren met eeuwig vuur straffen. (...) Laat de armen zich de leer van Christus zelf herinneren dat ze niet droevig moeten zijn over hun bestaansconditie, aangezien hun armoede hun weg naar heil verlicht, indien zij hun lijden dragen met geduld en niet alleen arm zijn in bezit, maar ook van geest. (§21-22)

Naarmate het sociale denken zich in de twintigste eeuw verder ontwikkelt, boet dit model aan invloed in en verschijnt het idee van naastenliefde als motivatie voor rechtvaardigheid op de voorgrond. Maar recentelijk, met name in 2005, greep Benedictus XVI met zijn encycliek *Deus caritas est* terug op een liefdadigheidsdiscours. Verwijzend naar de bijbelse passage waarin Jezus zich identificeert

met de minsten ('Wat je aan de minsten hebt gedaan, heb je aan Mij gedaan')¹¹ interpreteert hij de plicht tot naastenliefde als liefdadigheid, meer bepaald als het vervullen van de werken van barmhartigheid of, in seculiere termen, humanitaire hulp.¹² Anders dan het hermasiaanse model dat toch vooral lijkt te focussen op de armen die men onmiddellijk, direct en 'par accident' op de eigen levensweg ontmoet, is de parabel van de barmhartige Samaritaan in een geglobaliseerde wereld meer dan ooit een universeel verhaal geworden.¹³ Via de media zijn we momenteel instant op de hoogte van wat er overal in de wereld gebeurt en kunnen we onwetendheid niet langer inroepen als excuus om onze ogen te sluiten voor de bittere ellende van anderen. Door de technologische, economische en organisatorische globalisering is het bovendien ook meer dan ooit mogelijk om mensen te helpen waar ook ter wereld; zelfs in de meest urgente en precaire omstandigheden kunnen we in een mum van tijd hulpacties op touw zetten. De morele plicht om mensen in armoede te helpen, kent dan ook letterlijk geen grenzen.

Waar de maatschappijvisie van de achttiende en negentiende eeuw het blikveld versmalde en het binnen die context niet aan de orde was om sociale transformatie te preken, lijkt Benedictus XVI dit andere discours, met name een rechtvaardigheidsdiscours, als het ware bewust te vermijden. Hij is zich bewust van het belang van rechtvaardigheid, maar beschouwt dit als een politieke kwestie en schuwt uitdrukkelijk het binnenbrengen ervan in het kerkelijke spreken. Rechtvaardigheid naar voren schuiven lijkt voor hem de vraag op te roepen of de kerk dan ook aan politiek moet doen. Is het toevallig dat het net Benedictus XVI is die de klemtoon legt op liefdadigheid, dezelfde die nog als kardinaal Ratzinger de confrontatie aanging met de bevrijdingstheologie in de jaren tachtig van de vorige eeuw? Hoe verschillend de context ook, de implicaties zijn in beide gevallen dezelfde: armoede wordt gereduceerd tot materieel gebrek en prioritair moeten we het via naasten-

liefde als liefdadigheid aanpakken, door middel van aalmoezen en humanitaire hulp.

Deze liefdadigheid verschilt van haar seculiere, filosofische evenknie omdat ze binnen de context van naastenliefde wel degelijk een gebod of plicht is en dus geen vrijblijvende keuze. Daardoor leunt zij, ondanks de terminologie, dichter aan tegen de plicht van medemenselijkheid: beiden beogen in de inhoudelijke toepassing en praktijk een minimumlevenstandaard voor allen. Deze kan zowel individueel als institutioneel gestalte krijgen. Het hermasiaanse model kan nog gelezen worden als een oproep aan individuele gegoede burgers om hun armere medemens te helpen, maar Benedictus XVI wijst uitdrukkelijk naar het institutionele karakter dat deze liefdadigheid kan aannemen.¹⁴ Een bevestiging van de eeuwenlange inzet van de vele christelijke caritatieve instellingen en organisaties voor mensen in armoede, dichtbij en ver weg. Zulke hulp blijft ook vandaag in sommige omstandigheden onontbeerlijk. En de wereld zou er al heel wat mooier uitzien als iedereen een minimale levensstandaard zou kunnen genieten. Maar we zoeken naar 'leven in overvloed'. Is het oplossen van extreme nood dan alles wat we moeten ambiëren? Als dat niet zo is, is naastenliefde als liefdadigheid dan wel voldoende en adequaat? Een andere visie dringt zich op.

ARMOEDE ALS EXCLUSIE

Dat er bij armoede meer op het spel staat dan louter materiële ontbering, vinden we al terug in de Bijbel.¹⁵ Al in het boek Deuteronomium kunnen we lezen hoe de aanwezigheid van 'armen' vragen stelt aan de gemeenschap. Het Hebreeuws introduceert hier het woord *anawim*, letterlijk: 'de kleinen, zij die door noden overstelpt worden'.¹⁶ In eerste instantie behoren voornamelijk de weduwen, wezen, vreemdelingen (vluchtelingen, migranten, ...) en armen tot deze categorie: zij zijn de machtelozen, gemar-

ginaliseerden en *outcasts*. Niet door toeval, of ongeluk, maar door onrechtvaardige onderdrukking. Hun situatie is een gevolg van machteloosheid, armoede en systematische uitsluiting van lidmaatschap aan de gemeenschap. In navolging van God die Gods volk met de Exodus redt, behoort het tot de taak van de gelovige gemeenschap om hen in ere te herstellen, hun rechten te garanderen en hen op te nemen in de maatschappij. Meer zelfs: eerder nog dan rituelen en offers, wordt de manier waarop gelovigen met de *anawim* omgaan het teken van de trouw aan en het geloof in God. Dit is ook wat Amos predikt: de armen worden de maat om de trouw van Israël te meten. De boodschap van Jezus bouwt hierop verder. Hij heeft in het bijzonder oog voor degenen die geïsoleerd leven, uitgesloten worden uit de gemeenschap en geeft hen hun menswaardigheid terug. Daartoe overschrijdt hij grenzen: hij spreekt hen niet alleen aan; hij raakt hen ook aan – met de mogelijkheid om zelf verwond of gewond te raken. Hij stelt zich op als de pleitbezorger van de *anawim*. En hij neemt hen zelfs als zijn discipelen. Maar er is meer. Want Jezus verdedigt hen niet alleen, maar vereenzelvigd zich ook met hen – zoals Matteüs 25 aangeeft: ‘Doe aan de minste mijner...’ Men kan God niet kennen, of claimen God te kennen, indien men geen recht doet aan de rechtelozen, de armen. Uit de manier waarop Jezus mensen terug in de gemeenschap plaatst, blijkt dan ook dat Hij niet alleen gekomen is om mensen als individuele personen te redden, maar om sociale relaties te herstellen.

Vanuit dit perspectief wijst de situatie en aanwezigheid van de *anawim* au fond op een dieperliggend, meer fundamenteel probleem. Van meet af aan loopt de lijn van God als Schepper en Bevrijder tot mensen niet naar een individu, maar gaat het om de relatie van God tot een volk, een gemeenschap van mensen dus. In lijn met de oorspronkelijke verbondenheid tussen mensen (door de schepping als kinderen van God beschouwd) en in navolging van Gods handelen (in de bevrijding van het joodse volk) dienen ze

ook onderling de ‘juiste relaties’ na te streven. Binnen deze context verschijnt armoede dan niet alleen, en misschien zelfs niet zozeer, als een probleem van honger of gebrek, maar ook – en misschien vooral – van een verstoring van onze onderlinge relaties: de oorspronkelijke universele menselijke lotsverbondenheid wordt verstoord. Wie de mensen in armoede uit het oog verliest, verliest de afhankelijkheid ten aanzien van God uit het oog en dus ook onze onderlinge afhankelijkheid en het ‘relatieweb’ waarin we reeds met elkaar verbonden zijn.

In dezelfde lijn introduceert paus Franciscus recentelijk het probleem van armoede als uitsluiting in het katholieke sociale denken. In zijn scherpe analyse omschrijft hij de economie als ‘een van de grootste uitdagingen van onze wereld’, want het betreft een economie ‘die uitsluit, een economie die doodt’.¹⁷ Armoede wijst op exclusie en dat moeten we bestrijden, want

met de uitsluiting wordt het behoren tot de maatschappij waarin men leeft, in zijn wortel zelf aangetast, aangezien men zich niet bevindt in de onderste lagen, of aan de rand ervan of zonder macht is, maar erbuiten staat. De uitgesloten zijn geen ‘mensen die worden uitgebuit’, maar vuilnis, ‘afval’.¹⁸

En dus (verwaar)loosbaar.

Deze visie komt niet uit het niets, maar is het resultaat van meer dan vijf decennia ontwikkelingen binnen het katholiek sociaal denken. Langzaamaan groeide het inzicht dat armoede meer was dan een gebrek aan de levensnoodzakelijke middelen om te overleven. Een eerste stap in dit proces was de ontdekking van de notie van ‘integrale ontwikkeling’ die zowel de ontwikkeling van elke mens (dus universeel) als de gehele mens (dus materieel, emotioneel en spiritueel) omvat.¹⁹ Onder invloed van de bevrijdingstheologie wordt een stap verdergezet. Het is niet voldoende dat mensen geholpen worden om zich te

ontwikkelen; wel moeten mensen zelf hun eigen ontwikkeling en ontplooiing in handen kunnen nemen. Mensen zijn niet louter ‘objecten van hulp’, maar ‘subjecten van hun eigen geschiedenis’.²⁰ In een vervolgstap stelt het katholieke denken dat ze niet enkel subjecten zijn van *hun eigen* geschiedenis, maar van *onze gedeelde geschiedenis* die we samen schrijven.²¹ Participatie is niet enkel van belang om het welzijn en de ontwikkeling van individuele mensen te bevorderen, maar moet allen in staat stellen een bijdrage te leveren en onze gedeelde, wereldwijd verbonden toekomst uit te bouwen. Vanuit haar relationele mensbeeld beklemtoont de christelijke traditie immers hoe mensen elkaar nodig hebben om ten volle zichzelf te worden en dus ook aan elkaar iets te bieden hebben. Hetzelfde geldt voor de opbouw van de samenleving: iedereen heeft een unieke bijdrage binnen te brengen, wat de hele samenleving verrijkt. Op die manier ontstaat wederkerigheid, waarbij mensen elkaar nodig hebben, kunnen inspireren, uitdagen, ontdekken...

Het visioen van een rechtvaardige samenleving – of bij uitbreiding rechtvaardige wereld – is dus niet louter zorgen dat iedereen de goederen heeft die nodig zijn om een menswaardig leven te leiden. De bedoeling is dat er een gemeenschap ontstaat, waarin mensen zich met elkaar verbinden en verbonden weten. Dus hoe werken we samen aan een inclusieve samenleving waar iedereen ertoe doet? Waar wederkerigheid leeft, zodat ieder zijn unieke bijdrage kan leveren om samen een samenleving te maken? Het gaat dus niet louter om inclusie als assimilatie, alsof al vooraf bepaald is hoe de samenleving eruit moet zien als een vaststaand, onveranderlijk concept dat te nemen of te laten is. Ook gaat het er niet om de samenleving als een ‘hotel’ uit te bouwen, waarin iedereen – tegen ‘betaling van de kosten’ – naast elkaar zijn of haar intrek kan nemen. Het gaat daarentegen om ‘het huis dat we samen bouwen’.²²

Als armoede beschouwd wordt als exclusie, er niet toe doen en er niet bij horen, dan is naastenliefde als liefdadig-

heid ontoereikend en onvoldoende. Vanuit dit armoede-begrip verschijnt de focus op menselijke noden die kunnen vervuld worden via aalmoezen of humanitaire hulp immers als te eenzijdig. Daarentegen is het noodzakelijk de structuren die mensen systematisch uitsluiten, kleineren, inperken te ontmantelen – ongeacht of we nu zelf betrokken zijn bij deze structuren en er dus medeoorzaak van zijn. Het is een kwestie van rechtvaardigheid om de sociale transformatie te verwezenlijken die zich richt op de oorzaken van het armoedevraagstuk. ‘Geen liefdadigheid à la carte’ of ‘sporadische daden van generositeit’ maar ‘radicale’ oplossingen om het probleem bij de wortel aan te pakken, aldus paus Franciscus.²³ Dit betekent niet dat liefdadigheid overbodig is, maar op lange termijn is het niet voldoende. In eerste instantie kan liefdadigheid van levensbelang zijn, vaak soms zelfs letterlijk, wanneer men geconfronteerd wordt met de concrete noden van mensen die onmiddellijke hulp vragen. Maar de plicht tot naastenliefde hiertoe reduceren, riskeert een depolitisering van medeleven en dus het creëren van een blinde vlek voor de oorzaken van problemen. Vandaar dat rechtvaardigheid nodig is. Niet de onpartijdige rechtvaardigheid van Vrouwe Iustitia die geblinddoekt oordeelt, maar een partijdige rechtvaardigheid die de situatie van de gemarginaliseerden en kwetsbaren als uitgangspunt neemt.

Aangezien het gaat om een breed begrip van armoede is ook een veelzijdig antwoord nodig. Te beginnen met een rechtvaardigheidsconcept dat sociale transformatie bepleit die gericht is op participatie, zodat we samen de samenleving kunnen opbouwen. Wil zij lukken, dan vraagt deze rechtvaardigheidsvisie wel enige generositeit die de naastenliefde haar kan geven. Dit rechtvaardigheidsconcept overstijgt immers een strikte calculus tussen rechten en plichten, geven en nemen zoals vastgelegd in een contract en vraagt dat men het goede leven voor allen wil – ongeacht onze onderlinge relatie. Naastenliefde, die ons herinnert aan de oorspronkelijke goddelijke liefde die ons

voorafgaat en gratis als gave gegeven is, maakt ons ervan bewust dat we bij elkaar in het krijt staan: 'Geef omdat je gegeven is'.²⁴ We zijn elkaar solidariteit verschuldigd. Ricoeur spreekt hier van 'de liefde die de rechtvaardigheid bekeert',²⁵ een liefde die motiveert en inspireert om tevens een stapje verder te gaan. De naastenliefde krijgt dan vorm in de motivatie en inspiratie om zich in te zetten voor rechtvaardigheid als verzet tegen exclusie en voor een leven in overvloed voor allen.²⁶ Paradoxaal genoeg blijkt deze liefde dan in staat om mensen te motiveren en te mobiliseren voor een universeel perspectief: terwijl liefde vaak sentimentaliteit verweten wordt, is net deze liefde in staat om zich aangesproken te weten door het lot van anderen dichtbij maar ook ver weg. Want deze liefde is in staat onverschilligheid te doorbreken, en betrokkenheid te voeden die 'anderen' herkent en erkent als 'de naasten'. En deze liefde roept op tot universele rechtvaardigheid. Uit liefde voor rechtvaardigheid dus.

'UW RIJK KOME'

Vaak wordt de vraag naar plichten en verantwoordelijkheden rond armoedebestrijding beantwoord vanuit de vraag: 'met wie hebben we al een relatie?' Het antwoord hierop geldt dan als een criterium om af te bakenen wat we moeten doen. In het 'slechtste' geval zijn dat enkel onze medeburgers binnen onze landsgrenzen, of zelfs nog beperkter. In het 'beste' geval wordt beargumenteerd dat we bijvoorbeeld economische relaties hebben met koffieboeren uit het Zuiden, en dus moeten we zorgen dat de structuren waardoorheen we handel met hen drijven rechtvaardig worden. Maar hebben we alleen maar plichten ten aanzien van de mensen die het spel al mee spelen, productief zijn en iets bijdragen aan de maatschappij?

Een bijbels-christelijk perspectief stelt de omgekeerde vraag: 'wie hoort er nog niet bij?' Bijgevolg is de centrale vraag niet zozeer: 'moeten we armoede bestrijden en

wiens verantwoordelijkheid is het dan?’ Maar wel: welk maatschappijmodel willen we? Op die manier ontwikkelt het katholiek sociaal denken niet zozeer een coherent doordacht argument of systematische theorie waarbij duidelijk afgelijnd en scherp geanalyseerd wordt wat de precieze plichten zijn, als wel een visioen, een ideaal, een horizon waar we naartoe op weg kunnen gaan. Het visioen van een leven in overvloed voor allen impliceert dat een focus op materiële armoede onvoldoende is en het onderscheid tussen armoede of ongelijkheid redundant wordt. Want zelfs als allen alles zouden hebben om een volwaardig, menswaardig leven te leiden, maar verder naast elkaar zouden bestaan als individuen die op geen enkele manier met elkaar verbonden zijn, zou het nog ‘armoede troef’ zijn. Dat reflecteert immers niet het bijbelse visioen waarin net de onderlinge verbondenheid en relationaliteit centraal staan. Want samen leven maakt nog geen samenleving. Dit betekent tevens dat het om het goede leven voor *allen* gaat, hetgeen een inherent universeel perspectief impliceert en daarmee verbonden een wereldwijde opdracht.

Het zou makkelijker – en geruststellender – zijn wanneer het doel duidelijker afgebakend zou zijn, zoals het verhelpen van extreme nood. Dan is het voor individuele gelovigen helder dat ze via donaties aan caritatieve organisaties die zich inzetten om humanitaire hulp te verlenen hun verantwoordelijkheid opnemen. Maar dit visioen is veeleisender en maakt het ook moeilijk om concrete verantwoordelijkheden aan te duiden. Wanneer is het binnen dit perspectief ooit voldoende en kan iemand zeggen dat hij ‘zijn plicht gedaan heeft’? Het slechte nieuws is: nooit eigenlijk. Het vraagt om een scherp onderscheidingsvermogen om persoonlijk en maatschappelijk leven en handelen onder de loep te nemen, om te kijken waar we het goede leven bevorderen of zelf net (mede)verantwoordelijk zijn voor het in stand houden of creëren van onrechtvaardige relaties. Zeker in een geglobaliseerde wereld is dit een uiterst moeilijke afweging omdat de consequenties

van ons handelen zo ondoorzichtig dreigen te worden. Mogelijk kunnen we niet meer doen dan tenminste heel bewust keuzes maken. Tegelijkertijd laat net deze wereld ook toe dat we door kleine keuzes al een verschil maken en wordt het persoonlijke meer dan ooit politiek. Doorheen structuren kunnen we bijdragen aan rechtvaardige relaties, zij het indirect en onzichtbaar, zodat zelfs het correct invullen van een belastingbrief of het zorgvuldig uitvoeren van een professionele taak een indirecte daad van liefde wordt.²⁷

Het goede nieuws is: het hangt niet alleen van ons af. Liefde is als gebod mogelijk omdat ze ons gegeven wordt; het is genade. Binnen het christendom is het niet toevalig dat liefde een goddelijke deugd is, gratis gegeven door God. Als goddelijke deugd gaat het niet alleen om een abstract weten – dat we eerst liefde ontvangen hebben om door te geven – maar wordt deze menselijk getoonde liefde blijvend geïnspireerd, gevoed en gedragen door God die als Liefde bevrijdend aanwezig is. Want God gaat mee op weg, opent voor en door mensen nieuwe toekomst en draagt onze inzet. Het gaat om het besef dat ‘de mens de transformatie van de wereld zelf in handen heeft gekregen’ en tegelijkertijd om ‘als gelovige, God heilzaam nabij weten in het zelf maken van de geschiedenis’.²⁸ Dit is niet om het ons makkelijk te maken. Misschien wel integendeel, want mogelijk is toevertrouwen nog moeilijker dan geloven dat we zelf kunnen beheersen en controleren. Maar we zijn naar iets op weg, wat zich nu al toont en realiseert, waar we aan meewerken, maar wat uiteindelijk niet in onze handen alleen ligt. Dus waar tonen zich al elementen van deze nieuwe werkelijkheid? Vaak is het net dit perspectief dat maakt dat mensen juist niet de schouders laten zakken in confrontatie met bittere ellende, maar hen hoop geeft om toch te blijven geloven dat het anders kan, zodat ze vanuit dit vertrouwen hun schouders blijven zetten onder de realisatie van het visioen ‘opdat zij leven zouden bezitten en wel in overvloed’.

NOTEN

- 1 Joh 10, 10.
- 2 K.-C. Tan, *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press 2004, 68.
- 3 Zie E. Van Stichel, Care en globale rechtvaardigheid: Betrokkenheidsethiek in het moraalfilosofische en theologische debat, *Tijdschrift voor Theologie* 50.2 (2010), 223-248.
- 4 Voor dit onderscheid, zie J. Verstraeten, Re-Thinking Catholic Social Thought as Tradition, in : J. Boswell, F. McHugh en J. Verstraeten (red.), *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance*. Leuven: Uitgeverij Peeters 2000, 59-77.
- 5 Aangezien het om twee heel verschillende visies op naastenliefde gaat, hoeft het geen betoog dat dit wijst naar een discrepantie, of ten minste een betekenisverschuiving binnen de sociale leer. Voor een grondige analyse over waar, wanneer en op welke manier deze betekenisverschuivingen plaatsvonden in deze rijke traditie, verwijs ik graag naar mijn boek *Uit liefde voor rechtvaardigheid*, Kapellen: Pelckmans 2016.
- 6 Cf. Summa Theologicae 11-11, 32, 5. Voor de implicaties hiervan in het denken over liefdadigheid, zie: S.J. Pope, Christian Love for the Poor: Almsgiving and 'the Preferential Option', *Horizons* 21.2 (1994), 288-312, 293.
- 7 Cf. J. Holland, *Modern Catholic Social Teaching: The Popes Confront the Industrial Age 1740-1958*. New Jersey: Paulist Press 2003, 31.
- 8 M. Hobgood, *Catholic Social Teaching and Economic Theory. Paradigms in Conflict*. Philadelphia, PA: Temple University Press 1991, hfdst. 2.
- 9 Cf. M.J. Schuck, *That They Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*. Washington: Georgetown University Press 1991, 29-30.
- 10 Het gaat hier om een belangrijke verschuiving ten aanzien van de beginperiode van de pre-leoninische sociale leer.

Eerder, in 1758, had Clemens XIII immers nog gesteld dat de rijken genereus moesten zijn maar dat de ‘armen dit verdienen als hun principieel recht’. Immers, volgens hem ging het om het ‘teruggeven wat hen toebehoort,’ omdat God de aarde geschapen heeft opdat allen hun deel zouden hebben. Hiermee bekritiseert hij de huidige verdeling van de goederen en beschouwt hij een herverdeling als ‘een kwestie van rechtvaardigheid’. Later in de pre-leonienne periode raakt dit meer egalitaristische ideaal ondergesneuwd, ten voordele van het hermasiaanse model.

- 11 Mt 25,34-45.
- 12 Cf. Benedictus XVI, *Deus caritas est*, 2005, §15.
- 13 Ibidem, §30-31.
- 14 Cf. Ibidem, 31a.
- 15 Cf. F. Kammer, *Doing Faithjustice. An Introduction to Catholic Social Thought*. New Jersey: Paulist Press 2004. Deze samenvatting is voornamelijk gebaseerd op het eerste en tweede hoofdstuk.
- 16 Cf. Ibidem, 24.
- 17 Franciscus, *Evangeliū gaudium*, §53. Zie ook A. Tornielli en G. Galeazzi, *This Economy Kills. Pope Francis on Captialsim and Social Justice*. Collegeville: Liturgical Press 2015.
- 18 Ibidem.
- 19 Cf. Paulus VI, *Populorum progressio*, §14. De notie wordt in deze encycliek toegeschreven aan de Franse econoom en dominicaan Louis-Joseph Lebret, hoewel die naar eigen zeggen ze ontleend heeft aan collega Perroux.
- 20 Cf. G. Gutierrez, Church of the Poor, in: E.L. Cleary (red.), *Born of the Poor. The Latin American Church since Medellin*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1990, 22.
- 21 Cf. Bisschoppensynode, *De iustitia in mundo*, 1971, §71c.
- 22 S.J. Pope, *A Step Along the Way. Models of Christian Service*. Maryknoll, NY: Orbis Books 2015, 127.
- 23 Franciscus, *Evangeliū Gaudium*, §202.
- 24 P. Ricoeur, Une obéissance aimante, in: A. LaCocque en P. Ricoeur (red.), *Penser la bible, La couleur des idées*. Parijs: Éditions du Seuil 1998, 162-195, 187.

- 25 P. Ricoeur, *Amour et justice/Liebe und Gerechtigkeit*, met Duitse parallelvertaling door M. Raden. Tübingen: J.C.B. Mohr 1990, 48.
- 26 Voor een filosofische argumentatie over de nood aan liefde als politieke emotie om rechtvaardigheid te realiseren en handhaven, zie M. Nussbaum, *Politieke emotie. Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*. Amsterdam: Ambo 2014.
- 27 Cf. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*. Parijs: Éditions du Seuil 1955, 228-229. ‘Liefde is niet noodzakelijk aanwezig wanneer zij geëxhibitioneerd wordt; zij is ook verborgen in het nederige, abstracte dienstwerk uitgevoerd door post- en sociale zekerheidsambtenaren; vaak is zij de verborgen betekenis van het sociale leven. Het lijkt me dat het eschatologische oordeel betekent dat we “beoordeeld zullen worden” op wat we gedaan hebben voor mensen, zelfs zonder het te weten, door te handelen op manieren via de meest abstracte instituties, en dat het ultiem de impact van onze liefde op individuele personen zal zijn waarop we beoordeeld worden. (...) We kunnen denken dat we deze onmiddellijke liefde uitgeoefend hebben in directe relaties van mens-tot-mens, terwijl onze liefde vaak enkel een vorm van exhibitionisme was. Zo kunnen we ook denken dat we geen invloed hebben op mensen in de indirecte relaties van werk, politiek, enzovoort en misschien zijn we daarin ook misleid. (...) [D]oor [indirecte en abstracte relaties] oefenen we ook een liefde ten aanzien van anderen uit. Maar we zijn er ons niet noodzakelijk van bewust.’
- 28 E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen 1989, 249.