

Armoede als deugd: een franciscaanse visie

INLEIDING

In 2015 organiseerde het Franciscaans Studiecentrum samen met een zusterinstituut uit Munster een dubbelcongres over armoede: *Armut als Problem und Armut als Weg*. Mijn collega Krijn Pansters nodigde een hoogleraar economie uit om te spreken. In een antwoord per e-mail uitte de hoogleraar zijn afschuw over het idee alleen al armoede als een weg te benaderen; hij bedankte voor de eer, hij meende aan een dergelijk congres geen zinnige bijdrage te kunnen leveren. Het is natuurlijk nogal wat om armoede te benaderen als zou het iets goeds zijn, een te verkiezen levensweg, een deugd. Toch doen religieuzen dat al eeuwen lang, met name zij die behoren tot de gevarieerde franciscaanse orde. Franciscus van Assisi – *il poverello* – had de armoede lief en de armen evenzeer. En Franciscus – *il papa* – droomt van een arme kerk voor de armen om de armoede op te heffen.¹ Er moet dus zoiets bestaan als een goede en te verkiezen armoede. Maar die armoede is deugdzaam omdat zij de mens in staat stelt de armen nabij te zijn, ook nu.

ARMOEDE EN DEUGD

We staan stil bij een levensgrote paradox, armoede als deugd. In de kortste beschrijving is armoede een tekort, een leven dat gekenmerkt wordt door gebrek. Als we er iets langer bijilstaan blijkt het gebrek bijna altijd veelvoudig. Er is een tekort aan geld, opleiding, gezondheid, contact, vermogens, aanzien, uitzicht. Als je alleen maar geen geld

hebt, en de andere vermogens wel, dan ben je weliswaar arm, maar eigenlijk ook weer niet. Scherp gesteld is armoede in het perspectief van de arme een leven zonder uitweg, of beter gezegd: er is geen weg naar binnen, want je wordt overal buitengesloten.² Het eigenlijke gebrek heeft dus niet met de arme alleen, als persoon, te maken, maar met de verhoudingen waarin hij of zij wel wil, maar niet of moeilijk kan leven. Deugd, daarentegen, is geen leven in gebrek, maar een leven in overvloed, een 'optimaal functioneren',³ waardoor het leven gericht kan worden op het hoogste goed. De deugden van moed, verstandigheid, matigheid, rechtvaardigheid, zachtmoedigheid, bedachtzaamheid, onderscheiding, enzovoort, geven uitzicht op een heerlijk leven in een samenleving die jou graag ziet. Armen hebben die kansen niet, noch de rust om die te ontwikkelen, want zij moeten al hun tijd en energie steken in de voortdurende strijd om überhaupt te kunnen leven.⁴ Wat zouden zij hebben aan al die zedelijke voortreffelijkheden die hen op het volmaakte leven richten? Ze zitten vast in een situatie waaruit ontsnapping niet mogelijk is.⁵ Om uit te zoeken wat armoede en deugd met elkaar te maken hebben wil ik eerst ingaan op de deugd, en vervolgens nagaan of de deugd van de armoede de armen deugd kan doen.

De filosoof Aristoteles heeft de basis gelegd voor onze visie op de deugd.⁶ De deugd (*aretè*) is een karaktertrek die met behulp van goede leraren en door geduldige oefening kan uitgroeien tot een vermogen om steeds precies de goede keuze te maken. Wanneer je, dankzij je gaven en een oefenschool, de goede levenshouding (*hexis, habitus*) ontwikkeld hebt, kun je emoties die plotseling in je opkomen op een beheerste manier naar buiten brengen: 'Ik moet zeggen, ik ben werkelijk geraakt door wat hier gebeurt!' Het is belangrijk deze deugdzame levenshouding als een gewoonte te praktiseren en steeds te kiezen voor het juiste midden, dus niet te veel woede tonen maar zeker ook niet te weinig. Als je in staat bent om de juiste toon te treffen, dan groeit je aanzien. Op het eerste gezicht hoef je niet rijk

te zijn om deugdzaam te kunnen leven. En laat ik voor mezelf spreken, ik denk ook wel eens dat een arme niet arm zou hoeven te zijn als hij of zij enkele van deze deugden zou bezitten en praktiseren. Toch wijst de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben erop dat Aristoteles in zijn filosofie van de deugden vrije mannen voor ogen had. Alleen zij waren namelijk in staat het goede leven te bereiken.⁷ En inderdaad wijst zowel het Griekse als het Latijnse woord voor deugd – (*aretè* van *aretao*, gedijen) en *virtus* (van *vir*, man) – op een mannelijke kracht. Dat de vrij man slaven nodig had om zijn huishouden te runnen wordt wel eens vergeten. En slaven, daar was Aristoteles helder in, waren uitgesloten van de *aretè* en van het geluk.⁸

Er waren ook Griekse filosofen als Antisthenes en Diogenes van Sinope, die juist het vermogen om te leven in armoede en eenvoud als een deugd zagen. Ik kan me voorstellen dat deze denkers meer aansluiting vonden bij de armere Grieken, zoals de auteur van het wikipedia-artikel over Antisthenes schrijft, maar zij waren niet arm voor de armen noch voor de armoede zelf. Hun armoede was een ascetische oefening: ze probeerden zoveel mogelijk als de goden te leven, die immers aan niets gehecht waren en niets of niemand nodig hadden.⁹ Hun levenshouding is ook niet nederig; integendeel, zij vertrouwen volledig op hun eigen, onafhankelijke mannelijkheid om te leven als goden. Nader beschouwd is bij deze filosofen niet de armoede een deugd, maar het vermogen om niets en niemand nodig te hebben. Samenvattend kan ik zeggen dat de klassiek Griekse benadering van de deugd, die in deze tijd sterk in de belangstelling staat,¹⁰ focust op het voortreffelijke leven van de mens die voor zichzelf kan zorgen. Dit is dus geen goede ingang voor mijn vraag naar de deugd van de armoede.

WAT GOED IS KOMT VAN GOD

Een christelijke benadering is wezenlijk anders dan de Griekse, want zij zet de deugd en het goede leven in het perspectief van de relatie, eerst en vooral de relatie met God. Thomas van Aquino besluit dat de mens God nodig heeft om het goede te willen en te doen.¹¹ Wel volgt hij Aristoteles in de overtuiging dat iedere mens van nature deugden heeft – hoe zou hij de heidense filosoof anders kunnen volgen? – maar die zijn door de zondeval verstoord; dus uiteindelijk is een deugd een gave uit Gods genade. Franciscus van Assisi is resoluut, al het goede komt van God en komt alleen Hem toe:

Laten wij al het goede teruggeven aan de allerhoogste en verheven Heer God en erkennen dat al het goede van Hem is en voor alles dankzeggen aan Hem van wie al het goede voortkomt. En moge Hij, de allerhoogste en verheven, enig ware God, bezitten, mogen Hem worden gebracht en moge Hij ontvangen alle eer en eerbetoon, alle lof en zegen, alle dank en alle roem, Hij van wie al het goede is, die alleen goed is.¹²

Hoe hard hij ook zijn best doet, de mens is niet tot een goed leven in staat als hem dit niet wordt gegund. Krijn Pansters wijst in dit verband op het relationele karakter van de deugd.¹³ Zedelijke voortreffelijkheid ontstaat uit een wisselwerking tussen God en mens, maar ook tussen mensen onderling en de mens met zichzelf. Zo is moed niet alleen een voortreffelijke karaktereigenschap, maar ook en vooral de daadwerkelijke overgave van jezelf in de ontmoeting met je angsten. In een christelijke benadering zijn de vrije man van Aristoteles en de onafhankelijke asceet van Diogenes onttroond, want mensen zijn door en door afhankelijk om tot het goede te komen. In zekere zin ontvang je het goede door het aan een ander door te geven en uiteindelijk aan God terug te geven.

De christelijke benadering heeft belangrijke consequenties voor de arme. Als deugd immers een kracht is die de mens van God ontvangt, dan opent zich de mogelijkheid ook voor zwakke en onaanzienlijke mensen om deze te ontvangen. God zegt tot Paulus: ‘Mijn genade is voor jou genoeg, want de kracht wordt in zwakheid volbracht!’¹⁴ Paulus mag zwak zijn, want in zijn zwakheid zal Gods kracht aan het licht komen. Het goede leven is dus niet alleen voor vrije en onafhankelijke mannen bereikbaar, maar ook voor arme en zwakke mensen. Of anders geformuleerd, het doet niet meer ter zake of een mens sterk of zwak is, rijk of arm, vrij of gebonden: in zijn of haar zwakheid (ook die van de sterke) kan de kracht van God werkzaam zijn. Alle mensen kunnen in hun relatie met God en mensen, zelfs met redeloze schepselen, een kracht ontvangen die hen boven zichzelf doet uitstijgen. In hun armoede en zwakheid hebben zij daarom een veelvoud aan *ontvangen* goeds te bieden.

Jezus zegt het goede leven toe, eerst en vooral aan de armen van geest.¹⁵ De Tsjechische econoom Tomas Sedlacek merkt op dat het christelijk economisch denken de verhoudingen omdraait: juist gebrek en armoede worden op grote waarde geschat.¹⁶ Wie die armen (van geest) zijn is een open vraag. Maar als armen zijn ze afhankelijk van de gaven van een ander. En als de geest het vermogen is onderscheid te maken, dan zijn de armen van geest mensen die het onderscheid tussen goed en kwaad, rijk en arm, mooi en lelijk, sterk en zwak niet meer maken. Ze eten als het ware niet meer van de boom van kennis van goed en kwaad. Sedlacek spreekt van een typisch christelijk kenmerk. In het licht van de verlossing en de komende heerschappij van God doen die tegenstellingen niet langer ter zake.¹⁷ En in een samenleving zonder tegenstellingen is het mechanisme van uitsluiting zinloos, want zelfs zogenaamd ‘slechte’ mensen kunnen Gods kracht aan het licht brengen. Dan is er dus ook geen reden om hen buiten te sluiten.

HET GOEDE IS EEN GESCHENK DAT EEN
GESCHENK MOET BLIJVEN

Jezus schildert in zijn encscenering van het uiteindelijke oordeel welke mensen het goede leven wel en niet zullen bereiken.¹⁸ Wat ertoe doet is of mensen in staat zijn de relationaliteit van de deugd recht te doen, of misschien beter: of zij het geschenk-karakter van de deugd bewaren:

(...) ik had honger en ge hebt me te eten gegeven, ik had dorst en ge hebt me laten drinken, ik was een vreemdeling en ge hebt me in uw samenkomst gebracht, naakt en ge hebt me iets omgeworpen, ik werd ziek en ge hebt naar me omgezien, ik was in een bewaking en ge zijt tot mij gekomen!¹⁹

In een eerste lezing is de ik-figuur de Koning, en naar later blijkt ook 'een van deze minste van mijn broeders', en 'gij' degene die geeft. Maar hebben de aangesproken rechtvaardigen zelf dan geen honger en dorst? Zijn zij nooit eenzaam of ziek? Hebben zij als gewone gebrekkige mensen niet ook alles ontvangen? Vers 40 spreekt van de minste van mijn broeders met een aanwijzend voornaamwoord 'deze': ze staan erbij terwijl Jezus spreekt; het kunnen dus ook de leerlingen zelf zijn. Om kort te gaan: het koninkrijk van God is voor de mensen die alles wat zij zelf in relatie met God en elkaar ontvangen hebben, zullen blijven delen. Dit betekent dat het goede dat mensen ontvangen niet bedoeld is om in bezit te worden genomen: het is een gave en moet ook een gave blijven. Ook de aangeboren talenten zijn in wezen 'gaven' en geen bezittingen: ze komen aan het licht als zij worden gedeeld.

Je zou het de fenomenologie van de gave kunnen noemen: de gave is onlosmakelijk verbonden aan de act van het geven. Die act begint met een nood ('ik had dorst'), waarop een ander reageert door datgene te geven dat beantwoordt aan die nood (iets te drinken), die gave wordt als

gave ontvangen (drink de fles niet in je eentje op, maar...), en teruggegeven of doorgegeven (deel het met de dorstige die naast je zit).²⁰ Zolang de gave verbonden is met de act van het geven zal de focus niet liggen op de gift als ding. Het gaat niet om het water – dat op zich waardeloos is – maar om de relatie tussen het water en de dorstige; de gave van het water krijgt echter zijn volle waarde als het functioneert in de relatie tussen geveer en ontvanger. De gave is een ‘present’, dat wil zeggen het element dat – in de act van het geven – de geveer en de ontvanger met elkaar verbindt en aan elkaar present stelt. In deze act geven en ontvangen zij elkaar, en het is zelfs onduidelijk wie nu de geveer en wie de ontvanger is. Daarom kan Christus zich identificeren met zowel de geveer als de ontvanger, en zelfs – omdat beiden in de gave present zijn – met de gave.²¹

Dat Jezus spreekt over ‘de onaanzienlijkste van deze broeders en zusters van Mij’ kan natuurlijk worden opgevat als uitsluitend die mensen die tot Zijn volgelingen behoren. Maar je kunt het, met een economische bril, ook zien als een beschrijving van een economie van het goede leven, waarin alle ontvangers, ook de minsten, alles wat ze ontvangen hebben delen; zij zijn immers volgelingen van hetzelfde heilseconomische bestel. Dat geldt niet alleen voor geld en goed, maar ook voor een deugdzaam samenleven. Gaven zijn gaven als ze worden gegeven; zodra het geven stopt verliest de gave zijn waarde.²² De gewoonte om te delen is dan de eigenlijke deugd. De christelijke benadering, die met de uitsluiting van God uit onze hedendaagse samenleving moeilijk te verkopen is, focust op het voortreffelijke leven van mensen die voor elkaar zorgen. In een variatie op de zaligspreuken leert Franciscus van Assisi:

Gelukkig de mens die zijn naaste in diens broosheid draagt, zoals hij door hem gedragen wil worden, als hij in een soortgelijke situatie verkeert. Gelukkig de dienaar die al het goede aan de Heer God teruggeeft. Wie iets voor

zichzelf achterhoudt, verbergt in zich het geld van de Heer zijn God en wat hij dacht te hebben, zal hem worden afgenomen.²³

HET CHRISTELIJKE MOTIEF VAN DE AFDALING OM TE VERLOSSEN

Er is nog een belangrijk verschil tussen de christelijke deugd en die van de oude Grieken, een motief dat kan worden afgelezen in de eerste zin van het bovenstaande citaat uit de Wijsheidsspreuk van Franciscus: behalve dat de goede gaven gedeeld worden, wordt ook de broosheid gedeeld. Degene die zijn naaste in diens broosheid draagt is zichzelf bewust van zijn of haar eigen broosheid: hij of zij staat niet boven de ander, maar ontmoet de ander op gelijke hoogte. Dit is een ander typisch christelijk motief: God is immers uit de hemel afgedaald om de mens in zijn menselijkheid te ontmoeten en te verlossen. Het oordeel, zoals Jezus dat volgens Matteüs voorspiegelt, is een variatie op dit motief: zijn volgelingen onderscheiden zich doordat zij doen zoals God heeft gedaan: afdalen om mens met de mens te worden, en hem zo te verlossen. En terwijl zij dat doen weten ze niet dat ook de onaanzienlijkste van de mensen Christus zelf vertegenwoordigt.

De droom van paus Franciscus van een arme kerk voor de armen om hun armoede op te heffen, is een andere variatie op dit motief.²⁴ Onvermijdelijk zullen er mensen zijn die menen dat de pracht en praal uit de Sint Pieter en de kapitalen van de Vaticaanse bank dan maar aan de armen moeten worden uitgedeeld. Maar dan zou het motief van de menswording achterwege blijven; de focus wordt gericht op het dingkarakter van de gave, niet op de relatie tussen mensen. In een gesprek met een joodse vriend zegt de paus dat de ontmoeting met de arme niet een institutionele, maar een lijfelijke moet zijn.²⁵ Het herstel van de uitsluiting is niet een structurele oplossing, maar een ontmoeting van mens tot mens. Ook daarin volgt hij het mo-

tief van de incarnatie: het Woord is vlees geworden, een menselijk lijf.

In eerste instantie is vlees het laagste van de mens; het is immers zijn bederfelijkheid en smerigheid. Maar ons vlees, onze lijfelijkheid, is ook het meest waardevolle van de mens; het leeft. Bovendien is het vlees datgene wat de mensen gemeenschappelijk hebben: ‘vlees van mijn vlees’, zegt de mens als hij de vrouw ziet die uit zijn zij genomen is. Ons lijf – ‘één vlees’ – leeft, en is in staat te voelen wat de ander voelt. In ons vlees zijn wij niet meer en niet minder dan mens. Als wij terugkeren tot onze menselijkheid, en dan in de zin van lijfelijkheid, dan kunnen wij mee voelen met de pijn en het gebrek van de ander.²⁶ Met een verwijzing naar wat hierboven de eigenlijke deugd genoemd werd, de gewoonte om te delen, kunnen we zeggen dat ook de pijn en de armoede gedeeld kunnen worden. We komen nu al dichterbij een voorstelling van de armoede als deugd.

FRANCISCUS’ ONTMOETING MET DE SOCIAAL UITGESLOTENE

De onaanzienlijkste mensen zijn zonder twijfel degenen die uit de gemeenschap gestoten zijn, en daarvan is de melaatse wel de exemplarische figuur.²⁷ Maar de sociale uitsluiting is nog geen religieuze afschrijving.²⁸ Sterker nog, in Jesaja 53, 4 – oude vulgaat – wordt de Dienaar des Heren een ‘als een melaatse’ genoemd, en in deze profetische figuur werd later Christus herkend. En inderdaad, aan het begin van zijn optreden raakt Christus een melaatse aan, die terstond geneest, maar lijkt Hij vervolgens door de stadsbewoners zelf als melaatse te worden beschouwd.²⁹ De figuur van de uitgeslotene is in het christendom daarom dubbelzinnig: enerzijds is hij een onreine zondaar, anderzijds een representant van Christus, die, alsof Hij een melaatse was, ‘op eenzame plaatsen verbleef’.

Dit gegeven kleurt het verhaal van Franciscus van Assisi die buiten de stad, gezeten op zijn paard, overweegt

wat hij met zijn leven zou moeten doen om aan Gods wil te beantwoorden. Dan komt hij een melaatse tegen. Zijn lijf reageert zoals gewoonlijk met walging en de onmiddellijke neiging om met een grote boog om die melaatse heen te lopen. Hij overwint echter zijn afschuw en stapt van zijn paard af. Hij loopt op de melaatse toe, geeft hem een aalmoes en kust hem de hand. Dan geeft de melaatse hem de vredeskus. Het verhaal besluit met: ‘Franciscus besteeg vervolgens weer zijn paard en zette zijn rit voort.’³⁰ Het is een volkomen lijfelijke en bijna rituele ontmoeting, waarin geen woord gesproken wordt. Franciscus zal zich deze gebeurtenis herinneren als het begin van zijn bekering tot een boetvaardig leven. De boodschap van dit verhaal is niet zozeer dat Franciscus de melaatse een geldstuk geeft; deze simpele daad van barmhartigheid zou Franciscus zich vast niet herinnerd hebben. Het is het rituele aspect, waarin Franciscus de melaatse met een handkus begroet – als ware hij de paus, de *vicarius Christi* – en de melaatse hem de vredeskus geeft – als vierden zij samen de Eucharistie –, dat het vermoeden opwekt van een antwoord op de vraag van Franciscus: wat wilt Gij dat ik doen zal? Op zoek naar het goede leven gaat het niet meer om een vrij man die de beste wil zijn, maar om een man die afdaalt om in de uitgestotene de Algoede te ontmoeten en van Hem de vrede te ontvangen.

De armoede van Franciscus, een man die de wereldse mechanismen achter zich probeert te laten, is een deugd omdat deze gericht is op de ontmoeting met de armen en uitgestotenen van deze wereld.³¹ Het christelijke motief dat de armoede tot deugd maakt is het paradoxale besef dat een mens arm moet worden om de armoede op te heffen.

DE UITWEG: BESTRIJDING EN OVERSTIJGING

Paulus schrijft aan de gemeenschap van Korinthe dat Jezus rijk was, maar om ons arm is geworden, zodat wij door zijn armoede rijk zouden worden.³² Deze mooie retorische fi-

guur kan de indruk wekken dat Jezus de armoede bestrijdt door iedereen – althans, minstens al zijn volgelingen – rijk te maken. Dan interpreteren we het christelijk motief als een variatie op het Griekse: Jezus wil dat het voortreffelijke leven in optimaal functioneren, zoals Aristoteles dat voor de vrije Griekse man in gedachten had, voor iedereen bereikbaar is. En hoe zouden wij niet willen dat ieder mens een gerieflijk en bloeiend leven zou hebben, zoals wij! Dat is toch immers het aangekondigde rijk Gods: ons eigen, inmiddels rijke en voortreffelijke, leven?

Er is niets mis met de volgehouden poging armen dezelfde kansen te bieden als onze eigen kinderen; zo kunnen zij zelf uit de armoede ontsnappen, en opklimmen om net zo'n leven te leven als wij. En soms lukt het ook nog. Dan komt een talentvol iemand hier studeren, krijgt zij een baan en komt ze uiteindelijk in onze wijk wonen. De bestrijding van armoede door alle mensen de kansen te bieden om optimaal te kunnen functioneren is bekend als de *capabilities approach*, die armoede beschouwt als de uitsluiting van vermogens.³³ Dat klopt inderdaad: kinderen van rijke ouders krijgen alle kansen om hun eigen talenten te vinden en te ontwikkelen, op welk gebied dat ook is. En het is een belangrijke vorm van armoedebestrijding om de kinderen van arme ouders diezelfde kansen te bieden. Toch zijn er twee kanttekeningen te plaatsen. De eerste is dat er ook mensen zijn die de kansen niet kunnen benutten, ook al zouden ze deze krijgen; het ontbreekt hen bijvoorbeeld sowieso aan de door de samenleving erkende capaciteiten, of hun directe omgeving waardeert ze helemaal niet: 'Wat wou jij doen, jongen, ballet?' Hetzelfde kan ook gelden voor de bovengenoemde deugden, die in andere sectoren van de samenleving misschien helemaal niet als deugdzaam worden erkend. Is zachtmoedigheid niet gewoon lafheid? Waarom zou je die zogenaamde deugd dan tot gewoonte willen maken? Dat laatste brengt me op een ander punt: de *capabilities approach* stelt ons eigen leven als maatstaf. Maar als ons eigen leven de maat-

staf is van het goede leven, dan hebben we alle redenen om dit leven te houden zoals het nu is, ja, om nog verder uit te groeien tot nog grotere voortreffelijkheid. Wat een christelijke variatie lijkt op een klassiek Grieks motief, blijkt nu juist het typisch christelijke motief van de afdaling te vergeten: de deugd van de eigen armoede om de arme op ooghoogte te ontmoeten.

We zagen al eerder dat volgens Sedlacek het christendom de tegenstelling tussen goed en kwaad (maar ik lees ook: tussen rijk en arm) opheft. Het goede leven is er voor iedereen, maar maakt de een niet rijker dan de ander. Het omgekeerde lijkt zelfs het geval, want juist gebrek en armoede blijken van grote waarde in de heilseconomie. In het verhaal van de werkers in de wijngaard nodigt een wijnboer mensen die naar werk zoeken uit om te komen werken in zijn wijngaard. De eersten haalt hij in de ochtend en hij komt met hen een dagloon overeen. Dan haalt hij een tweede, derde en vierde lichter in de middag – overigens steeds op de uren die wij kennen als gebedsgetijden – en ook nog een lichter aan het eind van de dag. Bij het uitbetalen van het loon begint hij bij de laatste lichter, die hij hetzelfde betaalt als de werkers van het eerste uur. Het gevolg is dat de werkers van het eerste uur teleurgesteld zijn.³⁴ We snappen die teleurstelling natuurlijk, want de laatste werkers krijgen evenveel loon terwijl ze veel minder waarde toegevoegd hebben aan het bedrijf. De winst van het bedrijf is echter niet het onderwerp van het verhaal, maar de respons van de eigenaar op de nood van de arbeiders. Die nood is werk: ‘niemand heeft ons ingehuurd’. De eigenaar gaat in op die nood door hen werk te geven. Aan het eind van de dag geeft hij ook het loon dat aan hun noden beantwoordt, namelijk wat hij met de werkers overeengekomen is. De teleurstelling van de eerste werkers gaat dan ook niet over het loon zelf, dat immers voldoende is, maar over de meerwaarde van hun werk volgens hun eigen economische maatstaven. De eigenaar rekent zo niet; hij doet niets anders dan passend ingaan op

de nood van de arbeiders, aan werk en aan loon, en zorgt dat ze voldoende hebben.

Wat is dan eigenlijk de bijzondere waarde van gebrek en armoede in de heilseconomie? Als de heilseconomie passend ingaat op de noden van haar deelnemers in plaats van op wat zij 'verdienen', dan is gevoeligheid voor die noden van grote waarde. Je kunt het vergelijken met de waarde van lokale politici die gevoelig zijn voor wat er in de samenleving speelt. Welnu, gebrek en armoede scherpen de gevoeligheid voor de noden. Bij de eerste arbeiders komt hun nood aan werk niet ter sprake; ze worden immers meteen ingehuurd, en spreken een dagloon af. De tweede (en derde en vierde) groep krijgt geen prijs te horen, alleen dat hun loon rechtvaardig zal zijn. De laatste arbeiders drukken hun nood aan werk uit door te zeggen 'niemand heeft ons ingehuurd', en krijgen helemaal niets te horen over de hoogte van hun loon. Hoewel alle arbeiders dezelfde noden hebben, zijn de laatsten daar het meest gevoelig voor. Heel goed weten wat de noden zijn en het in dank aanvaarden van de gave die aan die noden beantwoordt, dat is de bijzondere waarde van gebrek en armoede. Alleen als de gave beantwoordt aan de nood heeft zij waarde; kleding is niet waardevol voor iemand die dorst heeft, en een teveel aan water is dat ook niet.

Om wat nader in te gaan op de waarde van de armoede wil ik iets vertellen over de eerste generaties minderbroeders die in de opkomende monetaire economieën van de Europese handelssteden burgers, waaronder armen, hielpen om op een goede en boetvaardige manier te leven. Ten eerste hielpen zij de mensen door middel van hun voorbeeldige leven: als 'erg attractieve variatie op het arm zijn' lieten ze zien hoe men op een goede wijze kan omgaan met armoede.³⁵ Hun gelofte van armoede, die zij zeer serieus onderhielden, gaf de minderbroeders zo'n goed leven en zo'n aanzienlijke status, dat zij zich zorgen begonnen te maken of zij wel arm genoeg leefden. Ten tweede bleken de minderbroeders erg goede biechtvaders te zijn,

en wel omdat zij op gelijke voet met de armen leefden.³⁶ Door hun armoede waren zij namelijk gevoelig voor wat zij zelf echt nodig hadden, en probeerden ze ook niet meer te gebruiken dan zij werkelijk nodig hadden. Ze ontwikkelden een praktijk die bekend geworden is onder de naam *usus pauper*, om ook in een rijke omgeving te leven als een arme.³⁷

Een behoeftig lijf stelt de mens in staat goed aan te voelen waar de nood heerst. Wie de nood aanvoelt kan passend reageren. En een gave die beantwoordt aan de nood, wint aan waarde: de dorstige krijgt water, de naakte kleding, de eenzame nabijheid. Zo komt de barmhartigheid van God door middel van de gevoeligheid van de arme aan op de plek waar zij nodig is.³⁸ En als gebrek en armoede van grote waarde zijn, dan mogen we zeggen dat er rijkdom in de armoede bestaat. Het 'kapitaal' van de armoede van de franciscanen, dat overigens onderwerp werd van een bittere strijd binnen de orde, gaf hen het vermogen om 'het menselijk teveel' te bestrijden, en zo het menselijk tekort te overstijgen: meteen al door niemand buiten te sluiten, maar iedereen te horen en te zien. Afdaling in de armoede om de arme te ontmoeten, maakt allen rijk omdat het de gebreken overstijgt. Franciscus zegt: 'Waar armoede is mét vreugde, daar is geen hebzucht en geen gierigheid.'³⁹

ARMOEDE ALS PROBLEEM EN ALS MYSTERIE

Er zijn dus niet alleen twee benaderingen van de deugd, maar ook twee benaderingen van de armoede: de ene bestrijdt haar, de ander overstijgt haar. De reden om armoede te bestrijden kan niet iets anders zijn dan de ervaring dat zij een probleem is. En laat ons duidelijk zijn: er zijn veel problemen rond de armoede. Maar het is toch goed eens stil te staan bij de ervaring van armoede, en vooral de arme, als probleem. De eerste vraag is of armoedebestrijding niet een te complex probleem te algemeen aanpakt.

In een ontmoeting van mens tot mens kan precies worden gecommuniceerd wat de nood nu eigenlijk is; de een kan zelfs doorvragen of de nood van de ander werkelijk gelegd is als het probleem is opgelost. Een voorbeeld is de ervaring van schuldhulpverleners die erop uit gestuurd waren om mensen te leren slim om te gaan met hun geld; ze ontdekten al vrij snel dat het geen zin heeft te werken aan het vermogen de financiën te plannen als er helemaal geen geld is. Een tweede vraag is wiens probleem nu eigenlijk wordt opgelost: dat van de samenleving, die last heeft van de armoede; of het probleem van de economie, die onmiskenbaar beter zou draaien als iedereen optimaal zou functioneren; of dat van de arme, voor wie het concept ‘probleem’ – en dus ‘oplosbaar’ – misschien wel te weinig uitdrukt wat er aan zijn of haar leven scheelt? Een derde, en diepere, vraag is wat wij eigenlijk doen als wij iets, of beter gezegd alles, als een probleem zien. Het is wat wetenschappers en politici doen: ze zien dat er iets niet klopt, formuleren dat in de vorm van een probleem, en storten zich op de oplossing, het liefst met een tijdpad en harde resultaten. Dat is prima, wanneer de nood van een arme alleen maar een probleem is, en dus oplosbaar. Maar als de armoede zo veelzijdig is dat het zijn hele bestaan doortrekt, dan zal de arme zélf als probleem worden gezien. De arme is echter geen probleem, maar een mysterie. En de realiteit van zijn of haar armoede is dat ook.

De Franse filosoof Gabriel Marcel schreef een ‘metafysisch dagboek’, dat verscheen in het boek *Être et avoir* (1935).⁴⁰ In het dagboek probeert hij te verantwoorden waarom hij de realiteit wil benaderen als een mysterie. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen een probleem en een mysterie. Een probleem zet de realiteit op afstand, zoals een schilder het doek, om er met een scherp oog naar te kunnen kijken. Maar van een mysterie kan de mens geen afstand nemen, omdat hij er zelf te zeer in betrokken is. Hij kan het mysterie natuurlijk ontkennen, door het als een probleem te beschouwen en te proberen

dat probleem op te lossen. Maar dan wordt zijn leven een oneindige reeks van problemen en verhoopte successen. Een mysterie vraagt echter niet om een oplossing, maar om aanwezigheid. Aan die aanwezigheid kan het mysterie zich openbaren.

Wanneer we de nood of behoefte van mensen vooral als probleem zien gaat de aandacht volledig uit naar de bevrediging van de behoefte en de verzekering dat die bevrediging altijd voorhanden is. De mens heeft dorst en wil water, maar als zijn dorst gelest is voorziet hij dat hij morgen weer dorst krijgt; dan wil hij de rivier en de zekerheid dat niemand daarbij kan komen. Wanneer we de behoefte als mysterie zien, gaat de aandacht uit naar deze unieke mens als behoeftig wezen, op de afhankelijkheid van zijn of haar bestaan, op God, de mensen en de wereld die hij of zij nodig heeft. Deze dorstige zal eerder inzien dat ook andere mensen net als hij dorst zullen hebben, en zal dus eerder geneigd zijn het water te delen. De nood of behoefte als mysterie zien betekent dus ook dat de behoefte niet altijd onmiddellijk bevredigd hoeft te worden, althans niet met uitsluiting van de ander en zeker niet zonder te letten op andere aspecten van de behoefte. Het is dus niet zo dat de noden van de arme worden ontkend wanneer we ze niet enkel als probleem zien. Maar in plaats van zich alleen maar op problemen te richten, zou de mens – de arme zowel als de rijke – zich beter op het leven zelf kunnen richten, om zowel de noden te ervaren als het goede te vinden dat zich aandient.

Een ander tekort van een probleemgerichte benadering van de realiteit is dat de probleemoplosser alleen maar tekorten ziet. De corrector leest het boek niet maar is op zoek naar spelfouten. De dokter die begint met de vraag: ‘Wat scheelt eraan?’, reduceert de bezoeker onmiddellijk tot een patiënt die iets tekortkomt. Ik denk vaak aan het verhaaltje dat mijn vader ooit vertelde. Hij was huisarts, en iemand kwam op zijn spreekuur met de mededeling: ‘Dokter, ik ben ziek.’ Waarop mijn vader zei: ‘Nou en?’

Mag jij niet ziek zijn? Jij moet niet naar de dokter, jij moet naar bed! Fijne dag nog.’ Als we ook het mysterie in de realiteit erkennen, bijvoorbeeld van het ziek zijn, dan zetten we haar in het perspectief van de overvloed, want er is meer dan alleen maar een kerngezonde conditie, en ziek zijn is niet alleen maar een tekort. Zo zijn ook de arme en zijn of haar armoede meer dan een probleem; zij zijn een mysterie. En als mysterie zijn zij een overvloed aan goeds. Als mysterie vragen zij niet om een oplossing, maar om aanwezigheid en erkenning. De nabijheid van iemand die zich op dezelfde hoogte of laagte plaatst als de arme, nodigt hem of haar uit om zich te openbaren als méér dan deze armoedige realiteit. En die realiteit is allereerst dat de arme een mens is, meer dan volwaardig – immers broeder of zuster van Christus – en vervolgens dat degene die nabij is zelf precies zoveel mens is als de arme. Vervolgens gaat de een in op de noden van de ander – Matteüs 25: ‘ik had dorst...’ – niet op een egalitair idee, een structurele oplossing of een strategie van bestrijding. De volheid van het mysterie, die zich openbaart in deze twee mensen die elkaar nabij zijn, is de rijkdom waar Paulus over sprak. Ik besef heel goed dat er mensen zijn die gruwelen bij het idee alleen al, dat armoede méér zou zijn dan ellende. Maar het is wel zo. En dat mag je de armen niet ontnemen.

Paus Franciscus schrijft in *Evangelií Gaudium* 8:

Het lukt ons ten volle menselijk te zijn, wanneer wij meer dan menselijk zijn, wanneer wij God toestaan ons boven onszelf uit te tillen, om ons meest ware wezen te bereiken.

‘Meer dan menselijk zijn’ begint bij een perspectief op het volmaakte leven, dat ons boven onszelf uit doet stijgen en ook de wereld om ons heen in een nieuw licht zet. Dat zal de mens niet lukken op eigen kracht; integendeel, in de zwakheid is de kracht gelegen. Anders gezegd, het is dankzij het vermogen terug te keren naar de eigen armoede en zwakheid, die zo vaak angstvallig verborgen wordt

gehouden, dat de mens de ander kan ontmoeten en dat zij samen, in hun gedeelde beperktheid, kunnen uitstijgen boven zichzelf. Misschien is het succes van het Nederlandse poldermodel wel gelegen in het besef dat twee meer weten dan een.

WAT WILT GIJ DAT IK DOEN ZAL?

De bede die steeds weer bij Franciscus opkwam, telkens als hij voor een praktische keuze werd gesteld, kan nu bij de lezer ook opkomen, wellicht in de wat wereldser formulering: wat moeten we dan doen? Wat voor vorm van armoedebestrijding vloeit voort uit het bovenstaand betoog? Allereerst hoop ik dat de lezer in ieder geval de vraag toelaat of en in welke zin armoede een deugd kan zijn, en wat deugdzame armoede ons kan leren over zowel armoede als deugd. Want als armoede een deugd kan zijn, dan zal de deugd zelf ook arm moeten zijn: een zwakheid in plaats van kracht, van een uitgeslotene in plaats van een vrij en zelfstandig mens, uit een afhankelijkheidsrelatie in plaats van een puur zelfvoorzienend vermogen, een gave in plaats van een bezit. De deugd van die zelfverkozen armoede is niet zozeer de armoede zelf – dat een mens, zoals Diogenes, helemaal niets en dus ook niemand nodig heeft – maar de deugd is het vermogen de arme in zijn of haar armoede te kunnen ontmoeten. Want alleen degene die zijn of haar eigen armoede onder ogen kan zien, kan de waarde en waardigheid van de andere arme erkennen. Ten slotte hoop ik dat de lezer zal inzien dat armoede niet alleen een probleem, maar ook een mysterie is. Het mysterie brengt ons in contact met onszelf, als mens, als misschien wel de zwakste en gebrekkelijkste onder de schepselen.

Die armoede, die de mens tot mens maakt, moet niet uit de wereld gebannen worden. Die armoede kan namelijk helpen de armoede op te heffen, en dan bedoel ik opheffen in de dubbele zin van het woord. De oproep van paus Franciscus om als kerk arm te worden met de armen

om hun armoede op te heffen, wil enerzijds zeggen dat we samen, als partners in de armoede, elkaar onze noden kenbaar durven maken en elkaar dienen.⁴¹ Maar opheffen betekent ook, letterlijk, dat we de rijkdom in deze gedeelde armoede leren zien. Bovendien houdt de opheffing van de armoede in dat de tegenstelling tussen rijk en arm haar kracht verliest om mensen uit elkaar te trekken. Armoede gaat niet meer alleen over hoeveel spullen je hebt, want je kunt – zeker hier in Nederland – veel spullen hebben en toch diep doordrongen zijn van jouw voortdurende afhankelijkheid. Ook rijke mensen hebben dorst, zijn naakt, en gevangen. En andersom kunnen arme mensen de rijke te drinken geven, kleden en nabij zijn. Een franciscaanse benadering van de armoede is een inclusieve, waarin behalve voor de problemen ook aandacht is voor het mysterie, en waarin arme en rijke mensen elkaar ontmoeten in hun gedeelde armoede. Een franciscaanse armoede zal de bestrijding van armoede niet stopzetten, maar juist effectiever maken.

NOTEN

- 1 Zie <https://www.ad.nl/buitenland/paus-franciscus-pleit-voor-arme-kerk-voor-de-armen-a214877d/> [geraadpleegd 5 november 2018].
- 2 J. Vranken en D. Geldof, *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 1991*. Leuven en Amersfoort: Acco 1992, 19.
- 3 C. Hupperts en B. Poortman, Inleiding, in: Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door C. Hupperts en B. Poortman. Budel: Damon 2005, 65.
- 4 C. Sedmak, Armut als komplexes System: materiell, sozial, ökonomisch, spirituuell – eine theoretische Begriffsbestimmung, in: W.M. Spielman e.a. (red.), *Armut als Problem und Armut als Weg | Poverty as Problem and Poverty as Path*, Münster: Aschendorff; St. Bonaventure: Franciscan Institute 2017, 23-32.

- 5 J. Vranken, 'Poverty, like beauty, lies in the eye of the beholder'. Perspectives on poverty, in: W.M. Speelman e.a. (red.), *Armut als Problem und Armut als Weg*, 33-49, 44: 'Poverty is not a 'personal' characteristic, but a position that people are allocated to.'
- 6 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*.
- 7 G. Agamben, *Homo Sacer 1 v, 2: The Use of Bodies*, Palo Alto: Stanford University Press 2017, 1046.
- 8 Agamben, *Use of Bodies*, 1046.
- 9 R. Dobbin, Introduction, in: *The Cynic Philosophers: from Diogenes to Julian*. Londen: Penguin Classics 2012, 19-28.
- 10 Denk aan invloedrijke auteurs als Martha Nussbaum en Alisdair MacIntyre.
- 11 Th. van Aquino, *Summa Theologiae*, Quaestio 109, artikel 2.
- 12 IRegMB 17:17-18. Regel van de Minderbroeders, voorlopige redactie, in: Franciscus van Assisi, *Geschriften*. Vertaald, ingeleid en toegelicht door G.P. Freeman e.a., Haarlem: Gottmer 2006, 38-73, 61.
- 13 K. Pansters, *Spirituele Ethiek. Franciscaanse Perspectieven*. Budel: Damon 2017, 18-20.
- 14 2Kor 12, 9 – Naardense Bijbel 2014.
- 15 Mt 5, 3, Lc 6, 20 zegt 'bedelaars, armen'.
- 16 T. Sedlacek, *De economie van goed en kwaad. De zoektocht naar economische zingeving van Gilgamesj tot Wall Street*. Schiedam: Scriptum 2012, 162.
- 17 Sedlacek, *De economie van goed en kwaad*, 177-181.
- 18 Mt 25, 31-46.
- 19 Mt 25, 35-36.
- 20 Ik wijk hier enigszins af van de beroemde analyse van de gift door Marcel Mauss (M. Maus, *The Gift. Forms and functions of exchange in archaic societies*. Londen: Routledge 1990), voornamelijk door God als onuitputtelijke bron van de gift erin te betrekken. Omdat God de uiteindelijke bron van alle gaven is, kan geen mens prat gaan op de waarde van zijn gift, noch de door Maus beschreven neiging je aanzien te verhogen door iets méér terug te geven dan je ontvangen hebt.

- 21 'Ik ben het brood' – Joh 6, 35.
- 22 Dat dit in de wereld van beleggingen niet zo is, is alleen maar mogelijk door de vraag in stand te houden; in het geval van beleggingen in water: door de dorst in stand te houden.
- 23 Wijs 18, 2.
- 24 L. Davies, Pope Francis declares: 'I would like to see a church that is poor and is for the poor', *The Observer* 16 maart (2013).
- 25 J. Bergoglio en A. Skorka, *Over hemel en aarde: Paus Franciscus over geloven en leven in de 21^{ste} eeuw*. Tielt: Lannoo 2013, 125.
- 26 Zie mijn Spirituality of the Incarnation, *Studies in Spirituality* 27 (2017), 143-162.
- 27 Lev 13, 45-46.
- 28 M. den Dulk, Ziekte en wetgeving in Leviticus, *Schrift* 40.4 (2008), 127-131.
- 29 Mc 1, 40-45.
- 30 3Gez 11. Franciscus van Assisi, *Verhaal van de drie gezellen*. Vertaald door Dr. A.A. Sier O.F.M. Haarlem: Gottmer 1977, 31-32.
- 31 Natuurlijk heeft zijn armoede ook een ascetische kant: het traint de wil en reinigt het lichaam. Maar de zin van ascese is nu juist om ruimte te scheppen voor ontmoeting, allereerst met God, maar ook met anderen. Zie G.P. Freeman, De drie dimensies van Franciscus' armoede, *Franciscaans Leven* 90:3 (2007), 93-98.
- 32 2Kor 8, 9.
- 33 A. Sen, *Development as Freedom*. New York: Knopf 2000, 87-100.
- 34 Mt 20, 1-16.
- 35 D. Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*. University Park: Penn State University Press 2001, 9-10, 10.
- 36 M.D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*. St. Bonaventure: Franciscan Institute 1998, 54. Zie ook G. Todeschini, *Franciscan Wealth. From Voluntary Poverty to Market Society*. St. Bonaventure: Franciscan Institute 2009, 107.

- 37 Todeschini, *Franciscan Wealth*, 80-82.
- 38 W.M. Speelman, Een franciscaanse kijk op medelijden en barmhartigheid, *Diakonie & Parochie* 29.3 (2016), 8-11.
- 39 Wijs 27, 3. Wijsheidsspreuken, in Franciscus van Assisi, *Geschriften*, 108-122, 122.
- 40 G. Marcel, *Being and Having*. Translated by Katharine Farrer. Westminster: Dacre 1949. De aantekeningen over probleem en mysterie staan op pp. 100-118.
- 41 1RegMB 9:10 (zie noot xii): 'En de een mag de ander gerust zijn nood kenbaar maken, opdat die zoekt wat hij nodig heeft en hem zo dient.'