

RUDI TE VELDE

Zelfliefde en transcendentie

Thomas over zelfliefde, naastenliefde en de liefde tot God

INLEIDING: HET PROBLEEM VAN DE LIEFDE

Zelfliefde is een moreel dubbelzinnig fenomeen. Meestal spreekt men over zelf- of eigenliefde¹ in een moreel afkeurende zin. Tekenend hiervoor is de omschrijving die Van Dale geeft van de betekenis van eigenliefde: 'zelfingenomenheid en een (overdreven) gevoel van eigenwaarde'. Onder zelfliefde verstaat men in de regel een zelfzuchtige liefde, die een moreel objectieve waardering van andere personen en zaken in de weg staat. Er bestaat evenwel ook een moreel gepaste vorm van zelfliefde, een zichzelf liefhebben, een om zichzelf geven, dat kenmerkend is voor een moreel gevormd persoon. Deze liefde krijgt in het dagelijkse spreken minder vaak een naam, wellicht omdat ze op een meer verborgen wijze verondersteld is in de expliciete morele strevingen en gedragingen. Want hoe zou men een goed mens willen zijn en belangrijk vinden om moreel goed te handelen, als men zichzelf niet volgens deze morele gerichtheid wil en bemint? De vraag is dus niet of zichzelf liefhebben moreel gepast is, of zelfliefde per se zelfzuchtig is, maar eerder hoe je jezelf behoort lief te hebben en wat de juiste maat van de zelfliefde is.

De vraag hoe we de liefde tot zichzelf moreel moeten beoordelen, hangt samen met de fundamentele vraag hoe liefde als zodanig begrepen moet worden. Men zou bijvoorbeeld van mening kunnen zijn dat liefde in haar ideale vorm 'zelfloos' en onbaatzuchtig is. Is liefde niet een

houding van volstreekte toewijding aan de ander, een zich geven aan de beminde persoon zonder iets terug te verlangen, zonder er zelf baat bij te hebben? Wanneer liefde zo begrepen moet worden – als zuivere zelfgave aan de beminde ander –, dan lijkt de conclusie onontkoombaar te zijn dat zelfliefde een minder volmaakte vorm van liefde is of zelfs in tegenspraak is met de wezenlijke gerichtheid in de liefde op de ander. Zelfliefde zou per definitie ‘selfish’ zijn, en dus in eigenlijke zin geen liefde.

In de literatuur over de liefde is het gebruikelijk een onderscheid te maken tussen *eros* en *agapè*.² C.S. Lewis heeft beide vormen van liefde getypeerd met de termen ‘need-love’ en ‘gift-love’. *Eros* is het verlangen om van de ander te ontvangen wat ik nodig heb om gelukkig te zijn of tot ontplooiing te komen. De kern van *eros* is liefde voor zichzelf en van daaruit het streven naar wat het zelf vervolmaakt en gelukkig doet zijn. *Eros* staat in de ban van het zelf waar de beweging van de liefde uit voortkomt en weer naar terugkeert. *Agapè* daarentegen is de houding van overgave van mijzelf in dienst van de ander. Het is de liefde die, naar het voorbeeld van Gods schenkende liefde in Christus, ‘zichzelf niet zoekt’ (I Cor. 13:5).

De Latijnse term voor *agapè* is *caritas*, dat vaak vertaald wordt als ‘naastenliefde’. Dat het bovengenoemde contrast op z’n minst problematisch is, blijkt uit de formulering van het bijbelse gebod van de naastenliefde: ‘bemijn je naaste als jezelf’ (o.a. Leviticus 19:18). Er staat niet: bemijn je naaste als een ander. De formulering suggereert dat naastenliefde in zekere zin de liefde voor zichzelf vooronderstelt en er niet zonder begrepen kan worden: zoals je jezelf bemint, bemijn zo ook je naaste. In zijn uitleg van het gebod van de naastenliefde zegt Thomas zelfs dat de liefde voor zichzelf het model (*exemplar*) is van de liefde voor de naaste. We zouden niet weten hoe we ons tot de naaste dienen te verhouden, hoe we onze naaste dienen te bejegenen, als we onszelf niet liefhebben. Deze centrale betekenis van de zelfliefde past binnen Thomas’ opvatting dat liefde in

strikte zin niet 'zelfloos' kan zijn. We vinden in Thomas geen aanhanger van een principiële contrast tussen *eros* en *agapè*.

In deze bijdrage willen we enkele teksten van Thomas presenteren en bespreken die handelen over de zelfliefde in verband met de liefde tot de naaste en tot God. De teksten staan in een theologische context en behandelen onderwerpen die betrekking hebben op de genadeliefde (*caritas*), het bijbelse liefdesgebod en de natuurlijke liefde van elk schepsel tot God. Zijdelings speelt in alle teksten de vraag hoe we liefde eigenlijk moeten begrijpen. We zullen zien dat Thomas op diverse plaatsen in discussie is met een opvatting die de ware liefde definieert als zelfloos. Thomas wijst dit standpunt af. Tegelijk erkent hij een zekere zelf-transcenderende gerichtheid in de liefde. Het probleem van de liefde kunnen we in het algemeen en los van Thomas' vocabulair, als volgt formuleren. Men zou kunnen zeggen dat liefde, in haar ideale gestalte, een houding is waarin het zelf van de beminnende getranscendeerd wordt naar de beminde ander. Liefde is een zich geven, wat een nooit uit te sluiten risico inhoudt van een zich prijsgeven, van zelfverlies. Er is, lijkt mij, een wezenlijke tendens in de liefde om voorbij dat punt te gaan waar ik mijzelf nog in de ander kan herkennen en mij met hem kan identificeren. Voorzover liefde onvoorwaardelijk en radicaal is, ben je er nooit zeker van dat je tot jezelf terugkeert, dat het verlangen van de liefde tot vervulling komt in het geluk. De inzet van de liefde kan nooit de zorg om het eigen geluk zijn. Anderzijds heeft een liefde die opzettelijk en doelbewust iedere verwantschap en mogelijkheid van herkenning overschrijdt en het vreemde in de ander opzoekt, iets onbegrijpelijks en pervers. Zo kan de liefde voor de vijand in een bepaalde uitleg tot een pervertering van het waardegevoel leiden en uiting zijn van een destructieve zelfverachting. Dezelfde pervertering kan ook optreden in de liefde voor God die gepaard gaat met een zodanig ontzetting van het eigen 'nietige' zelf en van het eigen ver-

langen dat het verschil tussen Gods liefde en berusting in een onverschillig lot dreigt te vervagen. Het probleem van de liefde laat zich formuleren als de vraag hoe we de verhouding tussen de transcendentie en de immanentie van de liefde moeten denken. Liefde is een beweging van transcendentie, maar tegelijk kan zij niet als zelfloos, als een puur negatieve verhouding ten opzichte van het zelf, begrepen worden.

Het is tegen de achtergrond van deze problematiek dat we Thomas' opvatting van de zelfliefde gaan bespreken. Allereerst staat een tekst centraal waarin Thomas de vraag behandelt of men zichzelf uit *caritas* behoort lief te hebben. Moet men *caritas* voor zichzelf hebben of kan dat eigenlijk niet? Vervolgens komt Thomas' uitleg van het gebod van de naastenliefde aan de orde. Wie wordt er bedoeld met de naaste? Hoe moet men het 'als jezelf' opvatten? En moet men zijn naaste meer liefhebben dan zichzelf? Tenslotte bespreken we Thomas' opvatting hoe de zelfliefde zich verhoudt tot de liefde voor God. Het bijbelse gebod 'bemint God boven alles' zegt dat we God meer dan onszelf moeten beminnen. Maar is dit mogelijk? Beminnen we, als we God beminnen, ook niet altijd en vooral onszelf, ons geluk dat we hopen te vinden in God?

BEHOOR JE JEZELF UIT CARITAS LIEF TE HEBBEN?

Wanneer Thomas over *caritas* spreekt, dan bedoelt hij primair Godsliefde. *Caritas* is de liefde van de mens voor God, een liefde die het antwoord is op de genade-liefde van God voor de mens. Het initiatief gaat van God uit. Het betreft geen natuurlijke liefde die voortkomt uit de mens zelf. Het is weliswaar de mens *zelf* die bemint uit *caritas* – de mens is hier niet slechts een kanaal van Gods liefde³ – maar het 'zelf' van de mens is dan toch uitdrukkelijk gekwalificeerd door Gods genade; het is een 'zelf' dat zich in liefde tot God wendt krachtens een verbondenheid met

God die voortkomt uit genade. In deze zin is de liefde van de *caritas* veel specifiekere dan de algemene betekenis van liefde (*amor*) die alle mogelijke vormen omvat van een affirmerende heenneiging naar iets goeds.

Thomas schrikt er niet voor terug de *caritas* te definiëren als vriendschap tussen mens en God. Het lijkt zeer gewaagd om van vriendschap tussen mens en God te spreken. Vriendschap is een wederkerige liefde tussen twee personen (*mutua amatio*): ik ben ook de vriend van mijn vriend. In onze wederzijdse vriendschap wil ik het goede voor mijn vriend zoals mijn vriend het goede voor mij wil. Vriendschap impliceert een wederzijdse sympathie, een zich verheugen in elkaars geluk. Deze sympathie, deze interesse in elkaars welzijn, is volgens Thomas gegrond in iets dat samen gedeeld wordt (*communicatio*). Ook de liefde van de mens tot God is gegrond in iets dat de mens deelt met God. In de *caritas* is de mens, zo legt Thomas uit, verbonden met God in zoverre God ons deelgenoot maakt van zijn gelukzaligheid en ons krachtens zijn genade verheft tot gemeenschap met zichzelf. *Caritas* betekent dus opgenomen worden in een liefdesgemeenschap met God. En vanwege de wederkerigheid van deze liefdesgemeenschap spreekt Thomas hier van *amicitia*.

Tegen de achtergrond van de *caritas* als vriendschap met God bespreekt Thomas de vraag of je jezelf ook uit *caritas* behoort lief te hebben. Is de *caritas* uitsluitend liefde voor God (en voor de naaste omwille van God) of sluit de *caritas* ook de persoon zelf in die uit *caritas* liefheeft? Er spelen hier twee problemen. Ten eerste is er een moreel-theologisch probleem: kan de *caritas* wel samen gaan met zelfliefde?⁴ De *caritas* – als een moreel goede vorm van liefde – sluit alles wat moreel laakbaar is uit. Maar zichzelf liefhebben lijkt nu juist iets te zijn wat laakbaar is. Thomas citeert in dit verband de tekst van II Timoteus 3, 1-2, waar gesproken wordt over een tijd waarin de mensen *amantes seipsos* zullen zijn, ‘zelfzuchtig’ volgens de Nederlandse vertaling van de bijbel. De *caritas* is duidelijk niet verenigbaar met de

eigenliefde van mensen die ‘zelfzuchtig zijn en geldzuchtig, arrogant en hovaardig, lasteraars, ongehoorzaam aan hun ouders, ondankbaar, onverschillig, liefdeloos, onverzoenlijk, kwaadsprekend, onmatig, onhandelbaar, afkerig van het goede, verraderlijk, vermetel, verwaand, etc.’

Ten tweede is er een conceptueel probleem (objectie 1 en 2). Vriendschap is een relatie tussen twee personen. Als de *caritas* een vorm van vriendschap is, hoe kan men dan *caritas* voor zichzelf hebben en zo zijn eigen vriend zijn? Thomas citeert o.a. Gregorius de Grote die in een preek opgemerkt heeft dat ‘er geen *caritas* mogelijk is tussen minder dan twee personen’. Je kunt geen relatie met jezelf hebben zoals je met een ander een relatie hebt, want je *bent* jezelf. We geven eerst Thomas’ antwoord op het tweede probleem: hoe moet men de liefde voor zichzelf begrijpen als ze geen vriendschap mag heten? Vervolgens zullen we zien hoe de *caritas* die we volgens Thomas voor onszelf behoren te hebben, begrepen kan worden als *caritas*, dus als een moreel goede vorm van liefde.

‘Behoort de mens zichzelf lief te hebben uit *caritas*?’

Antwoord: Aangezien *caritas* een zekere vriendschap is, kunnen wij op twee manieren spreken over *caritas*. Op de ene manier onder het gemeenschappelijke opzicht van vriendschap. En vanuit dit gezichtspunt moet men zeggen dat wat je met jezelf hebt geen vriendschap in eigenlijke zin is maar iets groters dan vriendschap. Want vriendschap houdt een zekere vereniging in; zo zegt Dionysius dat ‘liefde een verenigende kracht’ is. In relatie tot zichzelf is een ieder echter een eenheid, wat meer is dan vereniging. Zoals nu eenheid het beginsel is van vereniging, zo is de liefde waarmee iemand zichzelf lief heeft de vorm en de wortel van de vriendschap; vriendschap hebben met anderen wil immers zeggen dat wij ons tot hen verhouden zoals we ons tot onszelf verhouden. Zo wordt ook in de *Ethica*

(IX, 4, 1166a1) gezegd dat ‘vriendschappelijke verhoudingen met anderen hun basis hebben in gelijkaardige verhoudingen met onszelf’.

Op een andere manier kunnen wij over *caritas* spreken volgens haar specifieke karakter, namelijk zoals ze bovenal vriendschap van de mens met God is, en bijgevolg met alles wat God toebehoort. En temidden van alles wat God toebehoort is ook de mens zelf die *caritas* heeft. En zo heeft de mens temidden van alles wat hij uit *caritas* liefheeft als tot God behorend ook zichzelf uit *caritas* lief’.

S.T.H. II-II, Q.25, A.4

Thomas’ antwoord valt uiteen in twee delen. Het eerste deel van zijn argumentatie is vooral negatief. Het feit dat *caritas* een vorm van vriendschap is, is geen afdoende argument tegen de mogelijkheid van een *caritas*-liefde voor zichzelf. Liefde impliceert niet per se een relatie tot een ander. Want vriendschapsliefde heeft zijn grond in een liefde voor zichzelf, die als wortel en vorm van de vriendschappelijke verhoudingen met een ander ‘meer’ is dan vriendschap. Wat een mens met zichzelf heeft, mag weliswaar in strikte zin geen vriendschap heten, maar als grond van de vriendschapsrelatie met een ander valt het niet buiten de orde van de liefde. Opgemerkt moet worden dat Thomas hieruit niet concludeert dat ook de *caritas*, als vriendschap met God, haar grond heeft in een *caritas* van de mens voor zichzelf. Hij zegt alleen dat de conceptuele structuur van vriendschap geen belemmering vormt om te kunnen spreken van een *caritas* voor zichzelf. Iemand als vriend bejegenen betekent voor Thomas (en voor Aristoteles) zich verhouden tot de ander als tot een ‘ander zelf’ (*alter ipse*). Ik verhoud mij tot mijn vriend als tot mijzelf. In deze zin is de liefde voor zichzelf de *wortel* van de vriendschap: ze komt eruit voort. Maar ze is nog meer dan de wortel, ze is ook de *vorm* van de vriendschap. Wat Thomas hiermee bedoelt zou het beste verduidelijkt kunnen wor-

den met twee kenmerken van de vriendschap die Aristoteles noemt, nl. het genoegen in het samen zijn met de vriend en de eendracht van gevoelens, het samen delen van geluk en ongeluk. Het zich verheugen in het geluk van je vriend als ware het je eigen geluk, en het treuren om diens ongeluk als ware het je eigen ongeluk, dit verwijst naar de zelfliefde als *vorm* van de vriendschap. 'Vorm' heeft hier betrekking op wat formeel bepalend is voor vriendschap. Voor Thomas ligt dit in de karakterisering van de vriend als 'een ander zelf', voor wie ik het goede wil zoals ik voor mijzelf het goede wil. Een vriend kan daarom niet gereduceerd worden tot een medestander of bondgenoot die bemind wordt omdat hij hetzelfde wil als ik of mij helpt mijn doelstellingen te verwezenlijken. Een bondgenoot waardeer ik om zijn kwaliteiten als betrouwbaarheid, invloed en kracht, kwaliteiten die mij in mijn strijd goed van pas komen. Het is dus een vriendschap omwille van het nut, het voordeel dat het mij biedt, niet een vriendschap waarin ik de ander als een 'ander zelf' erken en waardeer.

Hoe zit het nu met de *caritas* voor zichzelf? Moet men niet zeggen dat, anders dan de normale menselijke vriendschap tussen gelijkgezinden, de *caritas*-liefde voor de ander niet gebaseerd is op enige verwantschap, op de herkenning van de ander als een 'ander zelf', maar aan zichzelf voorbij gaat, een liefde die mij verplicht uit mezelf te treden? Het heeft evenwel iets onbevredigends te moeten zeggen dat het object van de *caritas* alleen de ander kan zijn, God of de naaste, en dat ieder mens zelf uitgesloten is van zijn eigen *caritas*-liefde. Dit zou betekenen dat we alleen door een ander bemind kunnen worden, maar dan zonder in te kunnen zien hoe wij-zelf deze liefde waardig zijn. Hoe zouden we kunnen aanvaarden dat iemand ons lief heeft als we voor onszelf deze liefde niet kunnen beamen? Dat iemand ons lief heeft zou ons ertoe moeten brengen om in de aanvaarding en beantwoording van deze liefde ook onszelf lief te hebben, maar dan bemiddeld door een liefde waarvan het initiatief elders ligt. Het is deze weg

die Thomas volgt in zijn antwoord op de vraag in welke zin de mens zichzelf uit *caritas* behoort lief te hebben. Onder *caritas* wordt de liefde van de mens voor God verstaan, een liefde die het antwoord is op Gods liefde voor de mens. Hoe zou dan deze liefde zich kunnen beperken tot God alleen en niet verder gaan tot alles wat in Gods liefde staat, wat 'van God is', zoals Thomas het formuleert. De liefde tot God strekt zich, aldus Thomas, tot meer uit dan alleen God; zij kaatst als het ware terug naar de mens zelf die krachtens zijn toebehoren tot God, zijn gemeenschap met God, een beminnenswaardigheid heeft die in de *caritas* bevestigd behoort te worden.

Opvallend is dat Thomas consequent vasthoudt aan de bepaling van de *caritas* als liefde tot God. God is het primaire object van de *caritas*. De *caritas*-liefde heeft haar grond in de gemeenschap van mens en God die hierin bestaat dat God de mens uit genade deelgenoot maakt van zijn gelukzaligheid. God wordt aldus bemind uit *caritas* als bron van gelukzaligheid voor de mens. Voor zover de mens door genade deelgenoot wordt aan Gods eeuwige gelukzaligheid, bemint hij God als bron van zijn gelukzaligheid en zichzelf als deelgenoot aan die gelukzaligheid. Door Gods liefde verkrijgt de mens een waardigheid die hem krachtens zijn verbondenheid met God ook zelf tot (afgeleid) object van *caritas* maakt. Deze liefde staat niet zozeer naast of tegenover de liefde tot God. Omdat precies de verbondenheid met God de grond van deze zelf-liefde is, bemint de mens zichzelf uit *caritas* opdat hij meer in God zij.

Hoe ziet Thomas nu de moreel laakbare vorm van zelf-liefde, de zelfzuchtige eigenliefde waar de bijbel over spreekt? Hoe onderscheidt hij tussen de laakbare en de prijzenswaardige vorm van zichzelf liefhebben? In het antwoord op genoemde objectie (II-II, q.25, a.4 ad 3) brengt Thomas in het menselijk 'zelf' een geleding aan. De mens is een complexe eenheid van een geestelijke natuur (*mens rationalis*) en een zintuiglijke natuur (*natura sensitiva*). De

zelfzuchtige liefde legt Thomas zo uit dat de mens zichzelf bemint volgens zijn zintuiglijke natuur en derhalve in al wat hij nastreeft primair uit is op een zintuiglijke genotservaring. Volgens de moreel geboden zelfliefdede bemint de mens zichzelf volgens zijn geestelijk 'zelf' en streeft voor zichzelf het goede na waarin hij tot geestelijke vervolmaking komt. Zichzelf beminnen volgens zijn geestelijke openheid op het goede is iets dat tot de *caritas* behoort. In deze zin is het volgens Thomas ook zo dat je eigen geluk je dierbaar behoort te zijn, niet het geluk dat bestaat in de bevrediging die het bezit van uiterlijke goederen geeft, maar het ware geluk dat bestaat in de vervolmaking van de redelijke ziel.

HET GEBOD VAN DE NAASTENLIEFDE

Voor Thomas ligt in de formulering van het gebod van de naastenliefde: 'bemijn je naaste als jezelf' een vorm van liefde tot zichzelf besloten die het model (*exemplar*) is voor de manier waarop ik mij dien te verhouden tot de naaste. Zonder zelfliefdede geen liefde tot de naaste. De naaste is als mijn vriend: tot een vriend verhoud ik me als tot mezelf. De verhouding tot de naaste ziet Thomas als een vorm van vriendschap of broederschap, dus als een gemeenschap waarin de ander erkend en gewaardeerd wordt als een ander zelf (*alter ipse*).

Men kan zich afvragen of het vriendschapsmodel van de naastenliefde wel toereikend is om het grensoverschrijdende karakter van de naastenliefde te vatten. In het Oude Testament zien we een tendens om de naaste niet te beperken tot de leden van de eigen sociale groep, de vrienden en de verwanten, maar uit te breiden tot degene die buiten de eigen groep valt, de vreemdeling die om voedsel en onderdak vraagt. In het evangelie wordt deze tendens geradicaliseerd in een uitbreiding van de naastenliefde tot onze vijanden. Hiermee lijkt de naastenliefde een kwaliteit te krijgen die juist tegen de 'normale' liefde voor het zelf en het

eigene ingaat; zij lijkt een solidariteit met de ander te eisen die het sociale zelf van de groep doorbreekt en onder kritiek stelt. Naasteliefde lijkt ook en vooral geboden te zijn waar we onszelf niet meer in de ander herkennen.

In dit licht is het interessant om te zien welke uitleg Thomas geeft aan het gebod van de naasteliefde. Wie is onze naaste? Zijn alle mensen zonder uitzondering onze naasten? Of alleen die mensen met wie wij ons kunnen identificeren? En wat is dan de grond van deze identificatie? Ook de uitdrukking 'als jezelf' roept vragen op. Een ander mens is niet als mijzelf, maar anders. Hoe kan ik dan de ander liefhebben *als* mijzelf? Is een dergelijke identificatie met het lot van de ander niet teveel gevraagd?

De vraagstelling van de tekst die Thomas aan het gebod van de naasteliefde wijdt luidt of dit gebod ons wel in passende vorm overgeleverd is. Brengt de formulering 'bemin je naaste als jezelf' wel op adequate wijze de naasteliefde tot uitdrukking, zodanig dat deze liefde niet verward wordt met een andere, al dan niet onmogelijke, liefde? Het gaat Thomas om de begrijpelijkheid en zinvolheid van het met de traditie meegekomen gebod. Kunnen we dit gebod begrijpen als een moreel zinvolle verwoording van de *caritas*?

'Antwoord: dit gebod is ons in passende gestalte overgeleverd. Want het noemt zowel de grond (*ratio*) van het liefhebben als de wijze (*modus*) van de liefde.

De grond van het liefhebben wordt tot uitdrukking gebracht in het woord 'naaste'; want om deze reden behoren wij anderen uit *caritas* lief te hebben omdat ze onze naasten zijn, zowel krachtens het natuurlijke beeld van God als krachtens hun ontvankelijkheid voor Gods heerlijkheid. En het maakt geen verschil of er gesproken wordt van 'naaste' of van 'broeder', zoals in 1 Joh. 4,20-21 geschreven staat, of van 'vriend', zoals Leviticus 19,18 heeft, want met al deze woorden wordt dezelfde verwantschap bedoeld.

De wijze van de liefde wordt aan de orde gesteld in

het 'als jezelf'. Dit moet niet zo begrepen worden als zou iemand zijn naaste evenzeer (*aequaliter*) als zichzelf liefhebben, maar op gelijke wijze (*similiter*). En dit op drievoudige wijze. Ten eerste vanuit het oogpunt van het doel: nl. dat iemand zijn naaste liefheeft omwille van God zoals hij ook zichzelf omwille van God behoort lief te hebben; en zo is de naastenliefde *heilig*.

Ten tweede vanuit het oogpunt van de regel van de liefde, nl. dat iemand zijn naaste niet in iets kwaads moet laten begaan maar alleen in het goede, zoals de mens ook zijn eigen wil uitsluitend welgevallen moet laten hebben in het goede; en zo is de naastenliefde ook *recht*. Ten derde vanuit het oogpunt van het motief van de liefde, nl. dat iemand zijn naaste niet liefheeft voor zijn eigen nut of genoegen, maar zo dat hij voor zijn naaste het goede wil zoals hij het goede wil voor zichzelf; en zo is de naastenliefde *waarachtig*. Want wanneer iemand zijn naaste liefheeft omwille van het nut of het genoegen, dan bemint hij niet waarlijk zijn naaste maar zichzelf'.

S.T.H. II-II, Q.44, A.7

Wij moeten de ander uit *caritas* beminnen omdat hij onze naaste is en met ons verwant is. Thomas wijst op een verwantschap (*affinitas*) die de grond is van onze identificatie met de ander. Het gaat om een verwantschap die niemand uitsluit, die alle mensen met elkaar verbindt. De ander is mij verwant omdat hij, evenals ik zelf, geschapen is naar het beeld van God en ontvankelijk is voor Gods glorie. Evenals ikzelf is de ander *capax beatitudinis*, d.w.z. een mens met dezelfde eeuwigheidswaarde. Wat ook de sociale, culturele en psychische verschillen tussen mensen mogen zijn, wij zijn onderling verwant op grond van onze aanleg tot de gelukzalige gemeenschap met God.

Op het eerste gezicht lijkt de naastenliefde zoals Thomas beschrijft een universele philanthropie te zijn, een ongedifferentieerde mensenliefde die voorbij gaat aan de

concrete verhoudingen tussen mensen. Wat de naaste tot object van *caritas*-liefde maakt is zijn relatie tot God. En deze relatie abstraheert van de individuele hoedanigheden van deze mens. De indruk kan daardoor ontstaan dat iedereen in dezelfde mate uit *caritas* bemind moet worden, of zelfs dat het eigenlijk God is die in en via de naaste bemind wordt. Thomas zegt immers ook uitdrukkelijk dat de naaste *omwille* van God bemind moet worden. Dat maakt de naastenliefde tot een heilige liefde, een liefde gewijd aan God. Maar een liefde die eigenlijk via de naaste God intendeert en zo aan de andere mens in zijn bijzondere hoedanigheid voorbij gaat, kan toch moeilijk als liefde begrepen worden.

Voor een juist begrip van Thomas' opvatting van de naastenliefde moeten we allereerst opmerken dat voor Thomas de *caritas* primair liefde tot God is. De naaste is niet een tweede voorwerp van de *caritas* apart van God, maar de liefde tot de naaste staat in een wezenlijke samenhang met de liefde tot God. Deze samenhang wordt door Thomas als volgt bepaald:

‘God wordt bemind als beginsel van het goed waarop de *caritas*-liefde gegrond is; de mens bemint zichzelf uit *caritas* op grond van het feit dat hij deelachtig is aan het genoemde goed; en de naaste wordt bemind op grond van zijn deelgenootschap in dat goed’.

S.TH. II-II, Q.26, A.4

De naaste is met andere woorden mijn ‘Godsgenoot’.⁵ Het gemeenschappelijke dat iemand met zijn naaste verbindt is hun beider verbondenheid met God. Dit doet vermoeden dat Thomas bij ‘naaste’ met name denkt aan het type gemeenschap van een religieuze orde, die bestaat uit mensen die zich hun leven op bijzondere wijze toeleggen op de liefde tot God en elkaars broeder (of zuster) zijn in dit gemeenschappelijk ideaal. In ruimere zin kan ook gedacht worden aan de gemeenschap van christenen die allen kin-

deren zijn van eenzelfde Vader, en elkaar lief hebben vanwege hun gedeelde liefde voor God. Dit zijn herkenbare en concrete vormen van een *caritas*-gemeenschap, die weliswaar open staat voor alle mensen, maar toch verschilt van een ongedifferentieerde philanthropie. Binnen de *caritas*-gemeenschap bestaan er volgens Thomas relevante verschillen in liefde. De *caritas* eist niet dat je iedereen met dezelfde intensiteit lief hebt noch dat je iedereen uit *caritas* hetzelfde goed toewenst. Degenen die binnen zo'n gemeenschap heiliger zijn (*meliores*) en dichter bij God staan, verdienen een andere soort *caritas*, die beantwoordt aan het grotere goed dat God voor hen wil, dan zij die lager staan, bijvoorbeeld zondaars. Vanuit een ander gezichtspunt geldt dat je degenen die dichter bij jou staan en met wie je al verbonden bent op grond van andere relaties (familie, huisgenoten, medeburgers), vanzelfsprekend ook intenser uit *caritas* zult liefhebben. De *caritas* verwerkelijkt zich binnen de bestaande menselijke gemeenschap en sociale verhoudingen op zo'n manier dat het zedelijk gehalte van de gemeenschap geheiligd wordt vanuit een hogere finaliteit. Het doel van een menselijke gemeenschap is de verwerkelijking van het gemeenschappelijk goed (*bonum commune*). Dit menselijk goed wordt door de *caritas* niet aan de kant geschoven voor een geheel nieuwe gemeenschap, die het bestaande sociale weefsel vernietigt, maar wordt volgens de regel dat de genade de natuur vervolmaakt opgenomen in een door Godsliefde gedragen gemeenschap.⁶

De *caritas* geeft vorm aan een zedelijke gemeenschap waarin mensen elkaar om het goede dienen lief te hebben en elkaar moeten behoeden voor het kwade. Met het oog hierop zegt Thomas dat de naastenliefde ook moreel juist (*iusta*) moet zijn. De *caritas* gebiedt je je broeders hoeder te zijn, d.w.z. hem niet alleen te behoeden voor het kwaad dat hem overkomt, maar ook voor het kwaad dat hij doet. De *caritas* omvat niet alleen zorg en hulp in nood (almoezen), maar ook wat Thomas noemt de broederlijke vermaning (*correctio fraterna*). Deze morele dimensie van de naasten-

liefde vooronderstelt volgens Thomas een morele verhouding tot jezelf. Zoals je jezelf in het willen moet laten motiveren door het goede, zo moet je ook je naaste ertoe brengen zich aan het goede te houden.

Het geluk van je naaste moet je dierbaar zijn, dat gebiedt de *caritas*. Voor Thomas betekent dit echter niet dat je je uit naastenliefde onvoorwaardelijk en zonder grenzen moet bekommeren om het geluk van je naaste. Het geluk van je naaste kan geen absolute waarde zijn waar ik mezelf totaal aan dien te wijden met voorbijgaan aan mezelf en mijn eigen geluk. Op de vraag of men zijn naaste meer dient lief te hebben dan zichzelf antwoordt Thomas ontkennend. Dit heeft te maken met de grond van de naastenliefde. De naaste is, zoals we eerder zeiden, je ‘Godsgenoot’, die je dient lief te hebben op grond van zijn medebehoren tot de gemeenschap met God waarop de *caritas* gegrond is. De liefde tot de naaste kan daarom nooit zover gaan dat het ten koste gaat van mijn geluk, dat juist bestaat in de verbondenheid met God. Ik kan en mag niet omwille van mijn naaste mijn verbondenheid met God opgeven, want daarmee zou de grondslag van de liefde voor de naaste komen te vervallen. Concreet betekent dit dat je jezelf niet in het ongeluk mag storten om een ander te redden of, theologisch geformuleerd, je mag zelf geen zonde begaan – en daarmee jezelf afsnijden van de liefde van God – om je naaste van de zonde te redden.

Het derde betekenisaspect van de uitdrukking ‘als jezelf’ betreft het motief van de liefde. Je naaste liefhebben *als jezelf* betekent dat de andere persoon omwille van zichzelf bemind dient te worden, niet om nut of genoegen. Want zo bemint een ieder ook zichzelf. De zelfliefde draagt zijn zin in zichzelf en is om deze reden het model van de liefde voor de ander. Het motief van de naastenliefde ligt dus in de beminde ander zelf. Dit maakt de naastenliefde tot een waarachtige liefde waarmee de ander bemind en gewaardeerd wordt om wat hij zelf is, niet om wat hij kan bijdragen aan mijn goed.

Vooral dit laatste aspect verwijst naar het aristotelische begrip van de *philia*. Ook de *caritas* als naastenliefde blijkt door Thomas gedacht te worden naar het model van de vriendschap. Ware vriendschap betekent dat de vriend omwille van zichzelf bemind wordt, dat het motief van de liefde ontleend wordt aan de eigen beminnenswaardigheid van de ander, hoewel in het geval van de naastenliefde deze beminnenswaardigheid van de ander bestaat in zijn mogelijkheid om deel te hebben in Gods glorie. De naaste wordt dus omwille van zichzelf bemind (motief) en tevens zo bemind opdat hij in God zij (doel).

ZELFLIEFDE EN LIEFDE VOOR GOD

Zelfliefde is voor Thomas niet beperkt tot het antropologisch domein. In ontologische zin geldt dat ieder wezen van nature zichzelf bemint, d.w.z. zich in zijn werkingen tot zichzelf verhoudt als een na te streven goed. Deze natuurlijke zelfliefde manifesteert zich met name in het streven naar zelfbehoud. Ieder wezen is gehecht aan het bestaan en streeft van nature naar wat voor zichzelf goed is.

De natuurlijke zelfliefde roept vragen op als het gaat om de relatie ervan tot de *caritas*-liefde. Van de *caritas* wordt immers gezegd dat zij 'niet zichzelf zoekt'. De *caritas* is primair de liefde voor God. Men zou daarom kunnen denken dat de *caritas* een breuk impliceert met de zelfliefde van de natuurlijke mens. Moet de mens niet door Gods genade van zijn natuurlijke gehechtheid aan zichzelf losgemaakt en 'bevrijd' worden tot een ware zelfloze en onbaatzuchtige liefde voor God en de naaste? Thomas kan dit zo niet zien. Ten eerste kan voor hem de *caritas* geen volstrekte 'zelfloze' liefde zijn, een liefde die bestaat in een radicaal zichzelf opgeven omwille van een onvoorwaardelijke liefde voor God. Een 'zelfloze' liefde voor God zou als liefde niet meer begrijpelijk zijn; zo'n liefde zou geen grond meer hebben in het zelf van degene die bemint. Waar er geen zelf

meer is, in relatie waartoe iets als goed en beminnenswaardig kan verschijnen, wordt de liefde tot een loos gebaar van een 'zich geven', dat in feite een 'zich opgeven' is; de minnaar zou zich in de liefde verbinden met het beminde goed en tegelijk deze band ontkennen! Ten tweede is voor Thomas de natuurlijke liefde ook niet zo gesloten en 'self-centered' dat deze niet ontvankelijk zou zijn voor de *caritas*. Als de natuur uitsluitend op zichzelf gericht zou zijn en alles wat het nastreeft op zichzelf betreft, dan zou de *caritas* in zekere zin de opheffing van de natuur tot gevolg hebben. Dit kan evenwel niet het geval zijn.

God beminnen meer dan zichzelf is volgens Thomas niet iets dat tegen de natuur in gaat. In feite is dit wat ieder schepsel van nature doet. Of anders gezegd: dit is wat de natuur tot schepsel maakt: iets hogers dan zichzelf erkennen waarvan het afhankelijk is en omwille waarvan het bestaat. In de mens komt deze natuurlijke toewending naar God tot bewustzijn en krijgt dan de morele uitdrukking van een gebod dat de spontane beweging van de wil naar God opneemt in een vrije, morele wilsverhouding van menselijke liefde tot God. Dat er sprake is van een 'gebod' (*praeceptum*) wil niet zeggen dat de liefde voor God tegen onze (natuurlijke) neiging ingaat. Ondanks het problematisch karakter dat de notie van 'natuurlijke neiging' voor velen zal hebben, is het in een bepaalde zin heel vanzelfsprekend en ja, ook 'natuurlijk', om God meer dan jezelf lief te hebben. Niemand denkt toch echt gelukkig te worden als hij zijn eigen bestaan stelt als laatste doel en hoogste waarde in het leven.

De kwestie in welke zin het schepsel van nature God meer dan zichzelf bemint, vestigt de aandacht allereerst op het begrip van natuur dat hier in het geding is. Biedt het (aristotelisch) begrip van natuur de mogelijkheid om een zelftranscenderende liefde tot God te denken? Het belangrijkste struikelblok hiervoor is de zelfbetrokkenheid die aan de natuur eigen is. Thomas formuleert deze moeilijkheid als volgt:

‘De natuur buigt terug naar zichzelf: want wij zien immers dat ieder actief wezen van nature handelt tot behoud van zichzelf. Maar de natuur zou niet naar zichzelf terugbuigen, als ze meer op iets anders gericht is dan op zichzelf. Dus het kan niet zo zijn dat de engel (en elk ander schepsel) God meer dan zichzelf bemint met een natuurlijke liefde’.

S.TH. I, Q.60, A.5, OBJ.3

Het onderwerp van de tekst betreft de natuurlijke liefde van engelen. Wat Thomas hier over engelen zegt, geldt evenwel voor alle schepselen. De engel fungeert hier, zoals vaker bij Thomas, als paradigma van het schepsel, een geschapen natuur die voor zijn bestaan geheel van God afhangt. In bovenstaande objectie brengt Thomas een cruciale moeilijkheid ter sprake. Er lijkt een tegenstelling te bestaan tussen de immanentie van de natuur enerzijds en de transcendentie van de liefde tot God anderzijds. De natuur zoekt in alles primair zichzelf en haar eigen volkomenheid. Een beweging waarin de natuur niet naar zichzelf kan terug keren maar haar buiten zichzelf drijft, is een beweging die de natuur geweld aandoet en dreigt op te heffen. De natuur lijkt niet boven zichzelf uit te kunnen reiken en dus niet vatbaar te zijn voor een zelftranscenderende liefde tot God.

In zijn antwoord op de vraag of de engel met een natuurlijke liefde God meer bemint dan zichzelf tracht Thomas de tegenstelling tussen immanentie en transcendentie te verzoenen. Het kan voor hem niet zo zijn dat de natuur afgesloten is voor God en haar immanentie absoluut stelt. Evenmin kan het zo zijn dat de transcendentie van de liefde een doorbreken van de zelfbetrekking van de natuur betekent. Om beide aspecten samen te houden, ontwikkelt Thomas een visie waarbinnen de relatie tussen schepsel en God niet langer als een concurrentieverhouding gezien wordt, maar als een participatie-verhouding van deel en geheel. We laten nu eerst Thomas aan het woord:

‘Bemint de engel met een natuurlijke liefde God meer dan zichzelf?’

Antwoord: sommigen hebben gezegd dat de engel van nature God meer bemint dan zichzelf, en wel met een liefde van begeerte, omdat de engel namelijk meer het goddelijk goed voor zichzelf nastreeft dan zijn eigen goed. En in zekere zin ook met een liefde van vriendschap, in zoverre namelijk de engel van nature God een groter goed toewenst dan zichzelf; want de engel wil van nature dat God God is, maar voor zichzelf wil hij zijn eigen natuur. Maar in absolute zin bemint de engel met een natuurlijke liefde meer zichzelf dan God: want hij bemint van nature zichzelf intenser en hoofdzakelijker dan God.

Maar de onwaarheid van deze opvatting blijkt duidelijk als men erop let waar de natuurlijke dingen zich van nature naar toebewegen. De natuurlijke neiging in de dingen die zonder rede zijn, toont immers wat de natuurlijke neiging is in de wil van een intellectuele natuur. Elk natuurlijk ding, dat op grond van wat het zelf volgens zijn natuur is tot iets anders behoort, neigt zich meer en hoofdzakelijker naar datgene waartoe het behoort dan naar zichzelf. En deze natuurlijke neiging komt naar voren in zijn natuurlijke gedragingen: want ‘elk ding handelt van nature zoals het uit zich zelf geneigd is te handelen’, zoals gezegd wordt in de *Physica* (II, 8, 199a9). Zo zien wij dat elk deel zich van nature blootstelt ter behoud van het geheel, zoals de hand zonder overleg de slag opvangt ter behoud van het hele lichaam. En omdat de rede de natuur nabootst, treffen we een dergelijke neiging ook aan in politieke deugden: het is immers een goed staatsburger eigen zich aan levensgevaar bloot te stellen ter behoud van de gehele staat; en als de mens een natuurlijk deel van de staat zou zijn, was deze neiging natuurlijk.

Omdat het universele goed God zelf is, en onder dit

goed de engel, de mens en ieder schepsel vervat ligt, want ieder schepsel is van nature, volgens wat het zelf is, van God, daarom volgt dat de engel en de mens met een natuurlijke liefde meer en hoofdzakelijker God bemint dan zichzelf. Anders, als het van nature meer zichzelf zou beminnen dan God, zou volgen dat de natuurlijke liefde pervers is en dat ze niet vervolmaakt wordt door de caritas maar hierdoor vernietigd wordt’.

S.T.H. I, Q.60, A.5

De these van Thomas luidt dat elk schepsel God meer bemint dan zichzelf, en wel van nature. Het is deze natuurlijke liefde die – in de mens – door de *caritas* vervolmaakt wordt. Hoe moeten we dit begrijpen? Is de natuur tot een transcendering van zichzelf in staat? Thomas bespreekt eerste enkele interpretaties van de natuurlijke liefde voor God die in feite het primaat van de zelfliefde bevestigen. Volgens de eerste interpretatie heeft de engel (of de mens) God van nature meer lief dan zichzelf, in de zin dat zijn begeerte meer uitgaat naar het grotere goed dat God is dan naar het goed van zichzelf. Liefde wordt hier opgevat als het begeren van een goed voor zichzelf (*amor concupiscentiae*). Het is duidelijk dat Thomas geen genoegen kan nemen met deze interpretatie. Men zou echter ook kunnen zeggen: ik bemin God met een liefde van vriendschap en wil derhalve voor hem het goede dat bij God past, maar mijzelf bemin ik in de zin dat ik voor mezelf het goede wil dat bij mijn natuur past. Volgens deze uitleg kan men eraan vasthouden dat de mens God meer bemint dan zichzelf, want het goed dat voor God gewild wordt is groter dan het goed dat de mens voor zichzelf wil. In feite gaat het echter om een vergelijking tussen twee liefdes die ieder met hun eigen object naast elkaar blijven staan. Ook deze interpretatie kan Thomas niet bevredigen, omdat toch het primaat van de natuurlijke zelfliefde bevestigd wordt.

In zijn eigen uitleg zoekt Thomas naar een synthese tussen enerzijds de transcenderende beweging van de liefde

tot God en anderzijds de immanentie van de natuurlijke zelfliefde. Wat hij ter discussie stelt is de vermeende tegenstelling tussen zelfliefde en liefde tot God. Deze tegenstelling ontstaat wanneer men de particuliere werkelijkheid van het schepsel (van de natuur) op zichzelf stelt naast de evenzeer particuliere werkelijkheid van God. Zolang men uitgaat van een ontologie waarin elk ding primair van zichzelf is en als een particuliere realiteit naast andere particuliere realiteiten staat, kan men nooit begrijpen hoe de natuurlijke neiging van iets meer naar iets anders kan uitgaan dan naar zichzelf. Toch doet zich dit wel voor in de werkelijkheid, aldus Thomas. Wanneer iets wezenlijk een deel is en toebehoort aan een omvattend geheel, gaat de natuurlijke neiging ervan meer uit naar dat geheel dan naar zichzelf. Als voorbeeld hiervan noemt Thomas de natuurlijke samenhang tussen de hand en het lichaam. Een hand geeft meer om het geheel van het lichaam dan om zichzelf. Dat blijkt bijvoorbeeld waar de hand zich spontaan blootstelt aan een gevaar van buiten ter bescherming van het lichaam. Het zou 'onnatuurlijk' zijn als de hand zijn eigen zelfbehoud boven de bescherming van het lichaam zou stellen, want zonder het lichaam is de hand niets. Wat de hand tot hand maakt is immers zijn toebehoren aan het lichaam. Deze verhouding van deel en geheel neemt Thomas als model om de relatie tussen schepsel en God begrijpelijk te maken. God moet niet gedacht worden als een bijzondere realiteit met een eigen waarde naast en tegenover de realiteit van het schepsel. God is eerder een omvattende werkelijkheid, het *bonum universale*, waar geen eindig wezen een eigen waarde positief tegenover kan stellen. De eigen beperkte waarde die elk schepsel in de liefde voor zichzelf bevestigt, staat niet los en naast de oneindige waarde die God vertegenwoordigt. Waar het schepsel een eigen waarde belichaamt en voor zichzelf beminnenswaardig is, daar ontleent het deze waarde aan zijn toebehoren aan het *bonum universale* van God. Zo kan Thomas zeggen dat in ieders verhouding tot zichzelf een verhou-

ding tot God als de universele grond van al het goede besloten ligt.

De natuurlijke liefde van het scepstel tot God vertoont een structuur die we 'zelftranscendering' kunnen noemen. Met de term 'zelftranscendering' willen we beide aspecten van transcendentie en immanentie van de liefde verenigen. In de liefde tot God als de universele grond van het bestaan transcendeert de eindige natuur van het scepstel zichzelf zodanig dat dit als een *zelftranscendering* kan gelden. Het gaat niet om een toewending naar iets wat buiten de natuur staat, naar een waarde die ze niet langer voor zichzelf als waarde kan bevestigen en beminnen. Maar in de actieve toewending van de natuur naar zichzelf, in haar 'geven om zichzelf', wendt ze zich te meer toe naar die omvattende werkelijkheid waarvan ze deel uitmaakt en waartoe ze als natuur behoort. Met andere woorden: eindigheid heeft voor Thomas niet de beperkte en gesloten zin van een atomistisch zelf dat zich tegenover de rest van de werkelijkheid in stand probeert te houden. Eindigheid wil zeggen dat een zijnde zich tot zichzelf verhoudt als deel van een hem omvattend en overstijgend geheel waardoor het in zijn verhouding tot zichzelf reeds de grenzen van de eigen particuliere identiteit heeft overschreden.

Deze visie op eindigheid brengt Thomas naar voren in het antwoord op de eerder genoemde objectie. De natuur buigt terug naar zichzelf. Thomas gaat akkoord met dit principe van de immanentie. Het goede waar iets in zijn strevingen op gericht is hangt intrinsiek samen met de natuur ervan. Maar dit reflexieve 'zichzelf' kan men differentiëren naar verschillende niveau's van algemeenheid. Elk ding is niet alleen een singulier individu maar tegelijk heeft het deel aan de algemeenheid van de soortnatuur en voorts ook aan de metafysische algemeenheid van het zijn en het goede. En daarom is elk ding niet alleen van nature erop gericht zichzelf als individu in stand te houden, maar meer nog de soort waartoe het behoort, een gerichtheid

die gedragen wordt door een meer fundamentele gerichtheid van de natuur op het universele goed.

‘De natuur buigt terug naar zichzelf, niet alleen met betrekking tot het singuliere maar meer nog met betrekking tot het gemeenschappelijke ervan; elk ding is er immers op gericht niet alleen zichzelf als individu in stand te houden, maar ook zijn soort. En nog meer heeft elk ding een natuurlijke gerichtheid op het universele goed zondermeer’.

S.T.H. I, Q.60, A.5 AD 3

Deze tekst moet gelezen worden tegen de achtergrond van de participatie-gedachte. Participatie wil zeggen dat elk ding is wat het is door op bijzondere wijze deel te hebben aan iets algemeen. Deze mens Socrates heeft als menselijk individu deel aan de menselijke soort. En elk soortelijk bepaald wezen heeft deel aan het gemeenschappelijke van het zijn, dat uit zichzelf universeel en omvattend is. Dit universele zijn is identiek met het universele goed, en is transcendent in zoverre ieder eindig zijnde uitsluitend binnen de grenzen van zijn eigen natuur eraan deel heeft. Het is krachtens dit metafysisch perspectief dat voor Thomas noch de instandhouding van het individu noch de instandhouding van de soort het ultieme doel van het handelen en streven is. De primaire liefde van het schepsel is gericht op God die in kracht van zijn universele goedheid en beminnewaardigheid het hele universum in stand houdt en alle schepselen doet streven naar hun (individuele en soortelijke) volmaaktheid. Ook op dit metafysisch vlak geldt wat we zagen op het niveau van de *caritas*: het is God als schepper die aan ieder schepsel een eigen goedheid geeft en daarmee ieder schepsel tot een liefde voor zichzelf beweegt.

NOTEN:

- 1 Het Nederlandse woordenboek van Van Dale kent het woord 'zelfliefde' niet. Thomas spreekt trouwens in de teksten die we zullen behandelen niet van 'amor sui' (met zijn augustinische connotatie van een zelfzuchtige eigenliefde), maar meer neutraal van 'amare seipsum' of 'diligere seipsum', zichzelf beminnen (om zichzelf geven, aan zichzelf gehecht zijn, etc.).
- 2 Zie o.a. Vincent Brümmer, *Liefde van God en mens*, p.112 e.v. (Kok Agora, Kampen 1993). Het onderscheid tussen *eros* en *agapè* is bekend geworden door het invloedrijke werk van A. Nygren, *Eros and Agape* (verschenen in de jaren '30). Voor een kritische bespreking hiervan, zie ook S.J. Ridderbos, *Eros bij Plato*, Kok Agora, Kampen 1988.
- 3 Bij Nygren is de mens zelf niet het subject van de *agapè*-liefde, maar het 'kanaal' waardoor Gods liefde vloeit. De liefde die de christen aan zijn naaste toont, is de liefde die God in hem heeft laten stromen. De *agapè* is dus eigenlijk de liefde van God en Christus. Nygren ontleent deze metafoor van het 'kanaal' aan Luther, van wie hij de volgende passage citeert: '...geloof en liefde, waardoor de mens tussen God en zijn naaste geplaatst wordt als een middelaar, die van boven ontvangt en naar beneden weer doorgeeft en op een kanaal of buis gelijkt, waardoor de stroom van goddelijke zegeningen zonder onderbreking naar andere mensen moet vloeien.' (geciteerd bij Brümmer, *Liefde van God en mens*, p. 138)
- 4 Dit probleem wordt aan de orde gesteld in de derde objectie van *S.Th.* II-II, q.25, a.4.
- 5 De term 'godsgenoot' bedoel ik naar analogie van 'landgenoot'. Een landgenoot is iemand met wie ik mijn liefde en loyaliteit voor mijn vaderland deel, en die ik op grond daarvan lief heb. Wanneer de liefde voor het vaderland wegvalt, verdwijnt ook de grond van mijn verbondenheid met een landgenoot. Op vergelijkbare wijze is de naaste mijn 'godsgenoot'.
- 6 Zie hiervoor uitvoeriger de bijdrage van C. Steel, p. 97-98

Overzicht van de in deze bundel opgenomen tekstfragmenten van Thomas van Aquino

LIEFDE ALS PASSIE:

S.Th. I-II, q.26, a.1 ('of liefde tot het begeervermogen behoort')

S.Th. I-II, q.26, a.2 ('of liefde een passie is')

OVER LIEFDE EN VRIENDSCHAP:

S.Th. I-II, q.26, a.4 ('of liefde onderverdeeld kan worden in vriendschapsliefde en liefde van begeerte')

S.Th. II-II, q.25, a.3 ('of ook de niet-redelijke schepselen uit caritas bemind moeten worden')

S.Th. II-II, q.23, a.1 ('of de caritas vriendschap is')

S.Th. I, q.20, a.2 ('of God alles bemint')

In ethicorum VIII, lect.5, 1603v.

ZELFLIEFDE EN TRANSCENDENTIE:

S.Th. II-II, q.25, a.4 ('behoort de mens zichzelf lief te hebben uit caritas')

S.Th. II-II, q.44, a.7 ('is het gebod van de naastenliefde passend gegeven')

S.Th. I, q.60, a.5 ('bemint de engel met een natuurlijke liefde God meer dan zichzelf')

DE RANGORDE IN DE LIEFDE:

S.Th. II-II, q.26, a.6 ('of de ene naaste meer bemind moet worden dan de andere')

Q.D. de caritate a.7; a.8; a.9

S.Th. II-II, q.31, a.3 ('of we meer goed moeten doen aan degene die meer met ons verbonden zijn')

EROS IS GODDELIJKER DAN AGAPE:

In de divinis nominibus IV, lect.9, 401; 402; 404; lect.10,
430

S.Th. I-II, q.28, a.3 ('of extase een effect van de liefde is')

Gebruikte afkortingen:

S.Th.: Summa Theologiae

I: eerste deel; I-II: het eerste van het tweede deel; II-II: het
tweede van het tweede deel

q.: quaestio

a.: articulus

ad: ad objectum (in antwoord op de objectie)

obj.: objectie

q.d.: quaestio disputata