

CARLOS STEEL

De rangorde in de liefde

In de westerse traditie is de christelijke leer over de liefde (*caritas*) dikwijls verdedigd met het argument dat ze niet in tegenspraak is met de liefde (*amor*) uit hartstocht of uit vriendschap, maar integendeel deze tot een hogere vervolmaking brengt. In zijn *Daden van liefde* reageert Kierkegaard tegen dit gangbaar discours over de liefde waarbij men in feite tot een flauw aftreksel komt dat noch aan de hartstocht noch aan de christelijke liefde of naastenliefde recht doet. Volgens hem is het veel eerlijker om duidelijk en scherp de naastenliefde, waartoe we verplicht worden door een goddelijk gebod, te onderscheiden van de passionele liefde, waarover de dichters sinds Homerus spreken. Ondanks hun gemeenschappelijke naam, gaat het om totaal andere fenomenen. De passionele liefde, en ook de vriendschap, of de liefde voor kinderen of ouders, kortom elke liefde die berust op een vorm van natuurlijke inclinatie of genegenheid, vindt haar hoogste uitdrukking juist hierin dat ze *uniek* is. Ik hou van deze vrouw en niet van een andere, en ik vind deze vrouw uniek. Als ik dat niet zou vinden, hou ik niet echt van haar. Ik hou van deze kinderen, die mijn kinderen zijn, op een totaal andere wijze dan van alle andere kinderen. Ik hou van deze particuliere vriend. De christelijke naastenliefde leert ons daarentegen alle mensen lief te hebben, allen evenzeer als mens onvoorwaardelijk lief te hebben. Dit is radicaal tegengesteld aan de passionele liefde, waarin men onvoorwaardelijk van één iemand, een bepaalde vrouw, vriend, enz. houdt. Vandaar dat verliefd worden op iemand altijd een zeer riskante zaak is. Je weet nooit wanneer en van wie je moet houden. Iemand kan als jong meisje op zoek gaan naar de ware

geliefde. En misschien vergist ze zich wel onderweg in de ware liefde: ze gaat houden van iemand die niet echt bij haar past. De romantische weg naar de liefde is lang en ingewikkeld en soms helemaal tevergeefs, zoals blijkt uit poëzie en novellen. In het christendom daarentegen is het onmogelijk mis te grijpen in de liefde. Het volstaat dat je je deur opent en naar buiten gaat: de eerste de beste mens die je tegenkomt is je naaste, die je *moet* liefhebben. 'Er is, zegt Kierkegaard, in de gehele wereld geen mens die zo gemakkelijk te vinden is en zo zonder twijfel, als de naaste. Hij is niet met een ander te verwisselen, want alle mensen zijn onze naasten.'¹ Hier is geen enkele voorkeur mogelijk, geen uitverkiezing van deze unieke persoon. Vandaar dat vanuit dit christelijke standpunt de natuurlijke liefde eigenlijk ook altijd een vorm is van zelfliefde, zelfzucht: ik hou van de ander als een ander zelf, ik vind me zelf terug in mijn vrienden en in mijn kinderen. 'Het christendom wantrouwt het beminnen en de vriendschap juist omdat voorkeursliefde in hartstocht, of hartstochtelijke voorkeur, eigenlijk een andere vorm van eigenliefde is.' De christelijke liefde zou daarentegen een totale zelfverloochening vereisen. Daarom worden we ook *verplicht* de naaste lief te hebben, terwijl het voor de dichter en romanticus een gruwel zou zijn te beweren dat we verplicht worden van iemand te houden. Volgens Kierkegaard heeft het christendom 'alle uit hartstocht en menselijke genegenheid geboren liefde en vriendschap van de troon gestoten om aan de liefde vanuit de geest tot de naaste, die in ernst en waarheid, in haar kern tederder, trouwer en oprechter is dan de trouw van de beroemdste vriendschap de eerste plaats toe te kennen'. Maar we verdragen die radicaliteit niet, en daarom proberen we graag alles te behouden. Het christendom, zegt men dan, leert weliswaar een hogere liefde, maar tegelijkertijd prijst het de verliefdheid en vriendschap aan. Dit kan niet, meent Kierkegaard.

De uitspraken van Kierkegaard zijn zoals we van hem gewoon zijn, scherp en radicaal, geen schipperen. En we

moeten toegeven dat het evangelie waarop hij zich beroept even extreem is. We denken aan de uitspraken van Jezus in de Bergrede: 'Als gij bemint wie u beminnen, wat voor recht op dank hebt ge dan? Ook de zondaars beminnen wie hen liefhebben.' (Lucas 6,32); 'Wanneer ge een middag- of avondmaal geeft, nodig dan niet uw vrienden, broers en bloedverwanten uit en ook geen rijke burenen. Het zou kunnen zijn dat zij op hun beurt u uitnodigen en gij het dan terugkrijgt. Maar als ge een gastmaal geeft, nodig armen, gebrekkigen, kreupelen en blinden uit...' (Lucas, 14,12); 'Wie zijn moeder en broeders niet haat, kan mijn volgeling niet zijn.' (14,26). Het lijkt er op dat Jezus radicaal elke voorkeur uit de naastenliefde uitsluit. Als er dan toch een voorkeur bestaat, is het voor de noodlijdenden. Vanaf het begin hebben christenen het moeilijk gehad met deze uitspraken die zo haaks staan op onze natuurlijke sympathie. Zelfs nu in onze gesecculariseerde cultuur blijft dit gebod van de naastenliefde in zijn universaliteit moeilijk te aanvaarden.² Zeker, wie durft opkomen voor 'eigen volk eerst', wordt als racist veroordeeld. Maar we zorgen toch eerst voor onze eigen kinderen, familieleden, vrienden, collega's op het werk, dorpsgenoten, enz.... Is dat allemaal verkeerd? Getuigt dit van groot egoïsme en zondigheid? Moeten we leren elke mens *evenzeer* te beminnen uit liefde tot God? Dat is de vraag waarmee Thomas geconfronteerd wordt wanneer hij in de *Summa theologiae* II-II, q.26 de vraag stelt naar de 'ordo caritatis' of de 'rangorde van de liefde'. Vraagt de naastenliefde dat we van alle mensen evenveel en evenzeer zouden houden? Of mag en moet er ook in de liefde een rangorde bestaan, met een eerste en een tweede, met een voorkeur voor sommigen boven anderen. Of zijn we zondig wanneer we voorkeuren zouden hebben? Zoals we zullen zien, verdedigt Thomas dat er binnen de liefde een rangorde moet bestaan. Maar hij is niet de eerste die het probleem stelt.

De scholastieke discussie van dit probleem begint door-

gaans met een verwijzing naar Augustinus, de ‘doctor caritatis’ bij uitstek. En terecht, want Augustinus legt in heel zijn werk sterk de nadruk op de liefde als de uiteindelijk drijvende kracht van het op God gerichte leven. Hij beseft evenwel dat liefde op zeer vele dingen gericht kan zijn. Vandaar dat de moraliteit in de eerste plaats erin bestaat orde te brengen in de liefde. Wie een geordende liefde heeft, leeft moreel. Alle regels en voorschriften betreffende het menselijke leven beogen alleen dit: het instellen van een juiste rangorde in wat we nastreven, verlangen en beminnen. ‘Vandaar dat voor mij de beknopte en ware bepaling van de deugd dit is: een orde in de liefde.’³ Geïnspireerd door Origenes citeert Augustinus in deze context graag een vers uit het Hooglied der Liefde (2,4), waarin de bruid zegt: ‘de koning heeft me in zijn wijnkelder gebracht en heeft in mij de liefde geordend (*et ordinavit in me caritatem*)’. Wie een geordende liefde heeft, zal niet beminnen wat niet mag bemind worden, zal niet nalaten te beminnen wat moet bemind worden, zal niet gelijkelijk beminnen wat meer of minder moet bemind worden, of meer of minder beminnen wat gelijkelijk moet bemind worden.⁴ Alle middeleeuwse auteurs volgen Augustinus wanneer ze een rangorde van liefde opstellen. Vooreerst moeten we God boven alles en om Hemzelf beminnen, dan onszelf voorzover we ziel zijn en een goddelijke bestemming hebben, dan onze naaste zoals onszelf, tenslotte moeten we ook houden van ons lichaam. Zo hebben we grof geschetst vier niveaus van liefde: God *supra nos*, ons zelf, de naaste *iuxta nos* en ons lichaam *infra nos*. Voor het tweede en het vierde niveau heeft God geen bijzondere geboden ingesteld: elkeen houdt immers van nature van zichzelf en van zijn lichaam. De geboden betreffen onze liefde tot God en tot de naaste: ‘Gij zult God liefhebben en uw naaste als uzelf’. In verband met dit laatste voorschrift merkt Augustinus op dat de naastenliefde elke voorkeur uitsluit. Indien we dan toch de ene mens eerder dan de andere helpen is dit uit praktische

noodzaak: ‘We moeten alle mensen evenzeer (*aeque*) beminnen; maar aangezien men niet allen kan helpen, moet men bij voorkeur zorg dragen voor diegenen met wie men nauwer verbonden is naar gelang plaats of tijd of een andere omstandigheid, als het ware door een lot.’⁵ Inderdaad, het levenslot heeft me hier en nu gesitueerd in dit gezin, in deze stad, dit werkmilieu: het spreekt vanzelf dat ik voor die mensen met wie ik als het ware door het lot (*‘quasi quadam sorte’*) verbonden ben, het eerst en het meest zal zorgen. Voor allen tegelijk en evenveel zorgen is een praktische onmogelijkheid.

Deze uitspraak van Augustinus gaf aanleiding tot heel wat controverses reeds in de vroege scholastiek. Dit verneemen we uit het bekende Sententiënboek van Petrus Lombardus, dat ontstaan is in het midden van de twaalfde eeuw. In Deel III, distinctio XXIX, die gewijd is aan de rangorde van de liefde, wordt de vraag gesteld ‘of alle mensen evenzeer bemind moeten worden’ (cap.2: *An omnes homines pariter diligendi sint*).⁶ Over die vraag, zegt Petrus, is er heel wat onenigheid. Het is immers een ‘perplexa quaestio’ omdat de uitspraken van de heiligen (dit zijn de kerkvaders) hierover zo verschillend zijn. Volgens sommigen zouden we alle mensen evenzeer moeten beminnen met een zelfde affect (*affectu*), maar mogen we wel een onderscheid maken in het effect (*effectu*) van de liefde, dit zijn de uiterlijke daden waardoor we onze liefde bewijzen. Dit is het standpunt van onder meer Anselmus van Laon en zijn school.⁷ Zij beroepen zich hiervoor vooral op de autoriteit van Augustinus in de reeds geciteerde passage uit *De doctrina christiana*. Dat in de bijbel ook andere teksten te vinden zijn die een voorkeursliefde lijken te verdedigen, zoals het speciale gebod ‘eer uw vader en uw moeder’, is voor hen geen tegenargument. Immers, zo antwoorden ze, die woorden hebben enkel betrekking op de uiterlijke manifestatie van onze liefde, niet op de innerlijke affecten. Daarom staat er ook ‘eer’ uw vader en uw moeder; niet ‘bemin ze’. We worden niet gevraagd meer te hou-

den van onze ouders dan van andere mensen, maar gelijkelijk, ook al zal onze uitwendige manifestatie van de liefde vooreerst naar onze ouders en bloedverwanten uitgaan. Petrus Lombardus is het niet eens met die zienswijze: hij haalt Hiëronymus erbij en ook Ambrosius, waaruit zou moeten blijken 'dat we ook in het affect van de liefde een onderscheid moeten maken; we moeten met een verschillend affect, niet op gelijke wijze de mensen beminnen, voor alles natuurlijk God, dan ons zelf, dan onze ouders, dan onze zonen en broeders, vervolgens onze huisgenoten, en tenslotte moeten we ook onze vijanden beminnen'.

Thomas schaart zich in dit debat duidelijk aan de zijde van Lombardus. Wanneer hij de kwestie van de 'ordo caritatis' aanraakt, begint hij met te verwijzen naar de twee posities in het debat.

'Er bestaan betreffende deze kwestie twee meningen. Sommigen hebben beweerd dat men alle naasten evenzeer uit liefde moet beminnen, ten minste wat de affectie betreft, maar niet wat de uiterlijke effecten betreft. Volgens die interpretatie heeft de orde van de liefde enkel te maken met de uitwendige weldaden die we eerder moeten betuigen aan diegenen die ons nabij zijn dan aan vreemden; maar die orde zou niet bestaan op het niveau van de inwendige affectie: die zouden we aan allen evenzeer moeten betuigen, en ook aan onze vijanden'.

S.T.H. II-II, Q.26, A.6

Het is duidelijk dat Thomas hier verwijst naar de opinie van Anselmus van Laon en zijn interpretatie van Augustinus. Maar hij wijst dit standpunt uitdrukkelijk af:

'Maar dat is een onredelijke stelling (*irrationabiliter dicitur*). Immers, de affectie van de liefde, die een inclinatie is van de genade, is niet minder geordend dan de inclinatie van de natuur: want beide neigingen

komen voort uit dezelfde goddelijke wijsheid. Welnu, we zien bij de natuurlijke dingen dat de natuurlijke neiging altijd proportioneel is aan de act of de beweging die past bij de natuur van elk ding. Zo heeft de aarde een grotere neiging tot zwaarte dan water, aangezien het zijn natuur is onder water te liggen. Bijgevolg moet ook de neiging van de genade – en dat is de affectie van de liefde – geproportioneerd zijn aan de uitwendige daden, zodanig dat we een intensiever affect van liefde voelen voor diegenen aan wie we meer weldaden moeten betuigen’.

Het is inderdaad ‘onredelijk’ te veronderstellen dat we met een gelijke affectie van liefde toch voorkeursrelaties zouden kunnen hebben op het niveau van de uitwendige daden waarmee de liefde betuigd wordt. Volgens Thomas moet deze voorkeursorde ook al in de inwendige affecten van de liefde bestaan. Het andere standpunt is inderdaad ‘onredelijk’ en men kan niet zich niet voorstellen dat mensen ooit zo zouden kunnen handelen. Wat ons echter het meest opvalt in dit antwoord, is het feit dat Thomas zijn standpunt verantwoordt vanuit een proportionaliteit die zou bestaan tussen de orde van de natuurlijke liefde (*amor*) en de bovennatuurlijke liefde (*caritas*). Zo formuleert hij het ook in de parallelle kwestie *De caritate*, art.9: ‘Zoals de natuurlijke streving of liefde een bepaalde neiging is die in de natuurlijke dingen is gelegd om ze te richten op doeleinden die passen bij hun natuur (*connaturales fines*), zo is ook de liefde van de *caritas* een neiging die ingestort is in onze redelijke natuur om ons op God te richten’. Bij de natuurlijke liefde is de wijze waarop de zijnden zich bewegen naar hun doeleinden inderdaad afhankelijk van hun diverse ‘condities’. Zo zal de aarde zich met een heviger beweging naar het midden bewegen dan het water, omdat de toeneiging van het zwaardere element naar het centrum groter is dan die van het minder zware. Een steen blijft namelijk niet bovendrijven, maar zakt onder het

water. Er bestaan dus gradaties van inclinaties en hieraan beantwoorden diverse intensiteiten in liefde.

Indien wij moderneren al moeite te hebben met dit discours over stenen en water wanneer er sprake is van de 'liefde', hoeveel groter is onze verwondering als we zien met welk gemak Thomas overstapt van deze beschouwingen over gradaties in de natuurlijke liefde naar de ordening binnen de *caritas*. Maar volgens Thomas kan er helemaal geen tegenstelling bestaan tussen de natuurlijke orde en de genadevolle voltooiing hiervan: want beide ordes komen van God zelf, die zowel schepper als verlosser is. Daarom zal de *caritas* de onderscheiden en voorkeuren van de natuurlijke liefde in haar eigen ordening opnemen en vervolmaken.

Zoals Thomas zo vaak zegt: 'de genade heft de natuur niet op, maar vervolmaakt ze' (*'gratia perficit naturam'*)⁸. Zo is het geloofsinzicht niet de ontkenning van de redelijke kennis, maar een voltooiing hiervan. En daarom zal de echte theoloog ook een filosoof zijn. Het is vanuit dit zelfde principe dat Thomas ook de verhouding tussen natuurlijke en bovennatuurlijke liefde denkt. Heel mooi formuleert hij dit in *De caritate* 8, ad 7: 'caritas perficit naturalem inclinationem', de bovennatuurlijke liefde van de *caritas* vervolmaakt de natuurlijke inclinatie. En hij wijst ook op de parallel die er is met de relatie tussen geloof en rede: 'Aangezien de genade de natuur niet opheft, maar vervolmaakt, moet de natuurlijke rede in dienst staan van het geloof, zoals de natuurlijke neiging van de wil de liefde gehoorzaamt.'⁹ In *S.Th.* I-II, q.31, art.3 beweert hij zelfs dat de orde van de genade de natuurlijke orde imiteert die door de goddelijke schepping is ingesteld (*'gratia et virtus imitatur naturae ordinem qui est ex divina sapientia institutus'*). Daarom kan men niet beweren dat de natuurlijke liefde of haar voorkeursorde als zodanig verkeerd zou zijn. 'Immers die liefde (*amor*) is niets anders dan een neiging die in de natuur gelegd is door de Schepper van die natuur. Wie zou durven beweren dat de natuurlijke neiging niet juist is,

doet afbreuk aan de Schepper van die natuur. Zeker iets anders is de juistheid van de natuurlijke liefde, en iets anders de juistheid van de liefde als godgeschonken deugd: maar de laatste is de vervolmaking (*perfectiva*) van de eerste'.¹⁰

Als dit zo is, dan is het evident dat de goddelijk geïnspireerde naastenliefde niet van ons kan vragen dat we onze natuurlijke voorkeuren zomaar buiten spel zouden zetten om zonder meer dé naaste en allen evenzeer lief te hebben. Wat zal dan de juiste ordening zijn binnen de *caritas*? Wie moeten we dan het meest intens beminnen? Ook hier grijpt Thomas terug naar een algemeen principe uit de filosofie: waar er een rangorde bestaat, heeft die altijd betrekking op wat in een bepaald domein het eerste of het beginsel is. Inderdaad, alle ordening stelt een hiërarchie in ten opzichte van een eerste dat door het overige kan benaderd worden. Wat zijn nu in het domein van de liefde de 'beginselen'? Enerzijds is het God zelf, want niet alleen moet God bovenal bemind worden, maar al het andere omwille van God. Anderzijds is er de mens als subject van de liefdesact. We zullen dus meer houden van al diegenen die dichter staan bij die principes, hetzij God zelf, hetzij de mens. 'Necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus'.¹¹ Wie staan nu dichter bij God, beginsel en einddoel van alle liefde? Het zijn die mensen die door hun levenswijze betere (*meliores*), deugdzame en zelfs heilige mensen geworden zijn. Die heiligen moeten meer bemind worden dan de zondaars en de indifferenten. Maar wie staat dichter bij de mens die subject is van beminnen? Al diegenen met wie hij op een of andere manier verbonden is, hetzij door bloed, door taal, door werk, reis, staat. Het spreekt vanzelf dat we meer zullen houden van onze familieleden, vrienden en collega's dan van totaal vreemden. Weliswaar haast Thomas zich om telkens eraan toe te voegen dat deze natuurlijke orde kan verstoord worden door-

dat één van mijn huisgenoten of vrienden zich tegen God kan keren en een slecht mens wordt. Dan zal ik diegenen die God meer beminnen, meer beminnen dan mijn huisgenoten. En dat bedoelde trouwens Jezus wanneer hij zegde: 'Als iemand naar mij toekomt die zijn vader en moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters, ja zelfs zijn eigen ziel niet haat, kan hij mijn leerling niet zijn.' (Lucas 14, 26)

We weten dus al wie het meest geprivilegieerd moeten worden in onze liefde: enerzijds zij die het dichtst bij God staan, anderzijds zij die het dichtst bij ons staan (bloedverwanten). Het kan echter gebeuren dat deze twee ordes van preferenties haaks staan op elkaar; want diegenen met wie we het meest bevriend zijn, zijn niet noodzakelijk ook moreel of religieus de beste mensen. Hoe moeten we dit dan oplossen? 'Moeten we de betere mensen niet meer beminnen dan degenen die meer met ons verbonden zijn?' (q.26, art.7) Het lijkt toch wel evident dat we in geval van conflict de voorkeur moeten geven aan diegenen die het dichtst bij God staan door hun levenswijze, en niet aan hen die ons na staan. Om uit dit netelige probleem te geraken, maakt Thomas volgend onderscheid.

Wanneer we spreken over 'iemand meer liefhebben', moeten we een onderscheid maken tussen de specificatie van de liefdesact die bepaald wordt door het object waarop die gericht is (ik bemin God, mijn naaste, mijn kind), en de intensiteit van de act die afhankelijk is van de 'kracht van de agens', dat is degene die bemint. Welnu, het uiteindelijke object van de *caritas* is zeker God zelf, terwijl de beminende de mens is. Wanneer we dan een rangorde aanbrenge in de liefde met het oog op de specificatie, moeten we zeggen dat we die naaste meer moeten beminnen die dicht bij God staat, dit wil zeggen, we moeten voor hem of haar meer goeds willen dan voor iemand die verder van God staat. Zeker, het hoogste goed dat de liefde voor allen wil, namelijk het eeuwige geluk, is op zichzelf genomen één en hetzelfde. Nochtans kan men hierin diverse grada-

ties onderscheiden naargelang de diverse wijzen waarop men deel kan hebben aan dit geluk, afhankelijk van het soort leven die men leidt. God wil immers in zijn gerechtigheid dat de betere mensen op een meer volmaakte wijze aan het geluk zullen deelhebben dan de minder goeden. Wanneer we dan onze naasten beminnen uit liefde tot God, zullen we ook voor hen die beter zijn en als het ware dichter bij God staan, meer goeds willen. In die zin kan men diverse soorten van liefde onderscheiden volgens de diverse gradaties van goed dat we wensen voor hen die we beminnen. Wanneer we het echter hebben over de intensiteit van de liefde, ligt die aan de kant van de persoon die bemint. En daarom zullen we met een intenser affect diegenen beminnen die ons dichterbij staan, dan diegenen die beter zijn en voorwie we een groter goed wensen.¹²

Maar er is ook nog een andere verklaring waarom we diegenen met wie we verbonden zijn meer beminnen, niet alleen van nature, maar ook uit *caritas*. We beminnen ze namelijk op diverse wijzen (*in diversis modis*). Immers, ten opzichte van de mensen met wie we niet verbonden zijn op een bijzondere manier (zoals familie of medeburgers), hebben we alleen een vriendschap en communicatie op bovennatuurlijk vlak vanuit de *caritas*. Maar ten opzichte van onze huis- en taal- en werkgenoten bestaat er reeds een natuurlijke affectie, vriendschap en vertrouwdheid. De *caritas* zal deze natuurlijke banden niet ontkennen of uitroeien, maar integendeel hierin een gelegenheid vinden om zich uit te drukken. De door God geschonken liefde manifesteert zich immers in concrete daden van liefde, zoals het beminnen van je kinderen, of van je vrouw of je ouders of vrienden. Door deze *caritas* krijgen deze natuurlijke liefdesdaden een diepere dimensie en nog grotere intensiteit. Het worden immers daden van de *caritas* zelf. Want, zoals Thomas argumenteert, het goede waarop elke eerbare vriendschap gebaseerd is, verwijst naar het goed waarop de *caritas* gefundeerd is, als naar haar uiteindelijke voltooiing. Vandaar dat de *caritas*, die precies betrokken is

op dit einddoel van de liefde, de lagere acten van de (natuurlijke) liefde kan 'bevelen' als waren het 'wegen om dat doel te bereiken'. Alle vormen van liefde die om morele motieven gebeuren (van je kinderen houden, van een vriend, van landgenoten) kunnen dus geïntegreerd worden in de theologale liefde, en vallen in die zin zelfs onder het gebod van de liefde.

'Aangezien alle menselijke waarden geordend zijn op het eeuwige heil als uiteindelijk doel, omvat ook de liefde van de *caritas* alle vormen van menselijke liefde, behalve die welke gebaseerd zijn op zonde, wat niet tot het heil kan geordend worden. Vandaar dat het feit dat sommigen elkaar beminnen als bloedverwanten of als medeburgers of als reisgenoten of iets dergelijks, verdienstelijk kan zijn en uit de *caritas* kan voortkomen'.

DE CARITATE ART. 7

'Vandaar dat ook de andere geoorloofde en eerbare liefdes, die voortkomen uit andere oorzaken [zoals bloedverwantschap, verliefdheid, hobby] geordend kunnen worden op de *caritas*, en in die zin kan de *caritas* de acten van die liefdes bevelen. Vandaar dat datgene wat volgens een van die natuurlijke liefdes meer bemind wordt, ook meer bemind wordt op grond van het bevel van de *caritas*. Welnu, het is evident dat volgens de natuurlijke liefde onze verwanten meer bemind worden ook in affectie, en volgens de sociale liefde diegenen die meer met ons verbonden zijn, en dat geldt zo voor alle andere liefdes. Daaruit blijkt datook in affectie de ene naaste meer bemind moet worden dan de andere, ook vanuit de *caritas* die de acten van die geoorloofde vriendschappen beveelt'.

DE CARITATE ART. 9

Daarom houden we op veel meer diverse wijzen van onze verwanten en vrienden dan van degenen met wie we

slechts door de *caritas* op een bovennatuurlijke wijze verbonden zijn. Want van hen die ons nabij zijn houden we niet alleen op grond van de *caritas*, maar ook op natuurlijke, psychologische, cultuurbepaalde wijze, enz.... Tenslotte is er nog dit bijkomend argument. Wanneer sommige mensen meer dan andere dichter bij God staan door de deugd, is het ook mogelijk dat ze in deugd toenemen of afnemen. Daarom zal ook het goed dat ik hun toewens en dus mijn liefde voor hen kunnen toenemen en afnemen. Wanneer echter bepaalde mensen met mij verbonden zijn door een natuurlijke oorsprong (zoals mijn ouders of kinderen), dan kunnen ze hiervan niet afwijken: door die band zijn ze wat ze zijn, ze kunnen niet minder of meer mijn kinderen zijn. Daarom zal mijn natuurlijke liefde voor hen niet afnemen. Maar ik kan 'ex abundantia' voor hen ook nog wensen dat ze goede mensen zouden zijn en het eeuwige heil verwerven, en dat geeft aan mijn natuurlijke liefde nog een grotere intensiteit. Zien we niet hoe een moeder, zoals Monica, met nog meer aandrang dan iemand anders, bidt en zorgt voor de bekering van haar zoon (Augustinus)?

In de opeenvolgende kwesties van q. 26, vanaf art. 8, gaat Thomas in detail na wat die juiste rangorde van de liefde dan wel mag zijn. Want er zijn voorkeuren die getuigen van morele wanorde. Denken we maar aan het vreselijke euvel van nepotisme dat de middeleeuwse instellingen teisterde.¹³ Artikel 8 onderzoekt of bloedverwantschap een intenser liefdesband scheidt dan vriendschap. De autoriteiten ontbreken niet om de vriendschap die op vrije keuze gebaseerd is, op te hemelen boven de familiebanden die in zekere zin een toeval zijn. In zijn antwoord merkt Thomas op dat men de diverse vriendschapsrelaties die we met diverse personen kunnen hebben telkens moeten meten volgens de criteria, de doelstellingen die deze banden scheppen en volgens de waarden die eraan inherent zijn. In natuurlijke relaties zijn bloedverwantschappen veruit het

belangrijkst, maar wanneer het gaat om politieke kwesties, speelt burgerschap en nationaliteit een grote rol; bij het voeren van oorlog is er de band tussen de kameraden van eenzelfde militie (*commilitones*), in het zakenvoeren zijn er de partners in vennootschappen, enz.... Men kan dus niet zomaar in abstracto zeggen welke liefdesband boven de andere zou moeten staan. Toch is de verbondenheid in een familierelatie, omdat die precies de eerste band schept tussen mensen en onveranderlijk is, natuurlijk en daarom de meest hechte van alle vormen van samenleven. Alle andere types van vriendschap komen erbij en kunnen komen en gaan. De sterkte van de familieband belet echter niet dat in bepaalde gevallen andere vormen van vriendschap zullen domineren.

We vinden een gelijkaardige gedachtengang in q.31, art. 3, waarin de vraag gesteld wordt of we meer goed moeten doen (*benefacere*) aan degenen die met ons verbonden zijn dan aan vreemden. Dat we vooreerst weldoen aan degenen die met ons verbonden zijn, is voor Thomas, zoals gezegd, geen probleem. De liefde volgt hierin de orde van de natuur waarin elke agens altijd eerder en meer intens inwerkt op wat er dicht bij staat (*proxima*). We zullen dus altijd meer goeds doen voor onze naasten.

‘Maar die nabijheid van de ene mens aan de andere kan men beschouwen naargelang de diverse dingen waarin mensen met elkaar gemeenschap hebben: als bloedverwanten in een natuurlijke gemeenschap, als medeburgers in een burgergemeenschap, als gelovigen in een geestelijke gemeenschap, en zo verder. En aan die diverse verenigingen beantwoorden ook diverse vormen van weldoen. Want men moet aan elke mens eerder die weldaden betuigen die betrekking hebben op de zaak waarin men met hem meer verbonden is, tenminste als algemene regel. Want deze regel kan variëren volgens de verschillende plaatsen en momenten en praktijken. Zo zal men in een bepaald geval eerder hulp moeten ver-

lenen aan een vreemdeling, bijvoorbeeld als die in uiterste nood is, dan aan een vader die niet in zo'n noodsituatie verkeert'.

S.T.H. II-II, Q.31, A.3

En in antwoord op een objectie die verwijst naar de eerder geciteerde uitspraak van Jezus dat men eerder de noodlijdenden aan tafel moet uitnodigen dan vrienden en verwanten, beklemtoont Thomas dat de regel dat men eerder moet weldoen aan degenen met wie men meer verbonden is, alleen geldt 'ceteris paribus': in gelijkende omstandigheden.

'Als echter onder twee mensen de ene meer verbonden is met ons, de andere echter meer behoeftig, dan kan men niet door een algemene regel bepalen wie men meer ter hulp moet komen. Er zijn immers diverse graden zowel van armoede als van nabijheid: maar hier is een oordeel van de verstandige mens (*prudens*) vereist'.

S.T.H. II-II, Q.31, A.3 AD I

Maar laten we ons nu verder beperken tot de familierelaties. Want ook hier kan men vele vragen stellen betreffende de rangorde van de liefde. Ik ben zoon van mijn vader maar zelf vader van een zoon. Moet ik meer houden van mijn vader dan van mijn zoon? Thomas verdedigt met diverse argumenten dat de liefde voor de kinderen belangrijker is en sterker dan de liefde voor de ouders. Vooreerst omdat we in onze kinderen iets van ons zelf terugvinden. Mijn zoon is 'iets van mij', maar ik kan dat moeilijk van mijn vader zeggen. Hij is niet 'iets van mij'. De liefde die een vader voor zijn zoon heeft lijkt op de liefde die hij voor zichzelf heeft. Verder (en dit is een echt middeleeuws argument): we weten meestal beter wie onze kinderen zijn dan wie onze vader is (wie de biologische vader is blijft vaak onzeker). Omdat mijn zoon als het ware een deel van mij is, is hij veel nauwer bij mij betrokken dan mijn vader met

wie ik een meer abstracte verhouding heb van oorsprong. Tenslotte, de ouders hebben al veel eerder hun kind bemind dan het kind zijn ouders: het duurt immers enige tijd vooraleer het kind zijn vader en moeder begint te beminnen. Welnu, een liefde die langer duurt zal normaal gezien ook intenser zijn. Om al die redenen mag men terecht zeggen dat we meer van onze kinderen houden dan van onze ouders. Voor onze ouders hebben we eerder respect en eerbied dan liefde. Maar wie moeten we het meest beminnen onder onze ouders, vader of moeder? (art. 11) Velen zullen geneigd zijn te antwoorden: moeder, want zij is het die het meest gezorgd heeft voor ons en ons het meest bemint. Maar niet zo voor Thomas. De vader heeft in mijn ontstaan biologisch gezien een belangrijker rol gespeeld. Hij is immers het actieve principe van de generatie, terwijl de moeder slechts een passieve en materiële rol speelt. Daarom dienen we onze vader meer te beminnen dan onze moeder. Een antwoord dat steunt op een wezenlijke ongelijkheid tussen man en vrouw en ons zeker niet zal bevredigen. Maar Thomas zelf voelt ergens dat dit niet klopt en hij haast zich eraan toe te voegen dat hij de kwestie slechts principieel stelt. Het gaat om de vader qua vader en de moeder qua moeder. Het kan in concreto natuurlijk gebeuren dat ik mijn moeder het meest moet beminnen, wanneer mijn vader namelijk een schurk is die zich helemaal niet om zijn kinderen bemoeide. Maar de natuurlijke ongelijkheid tussen man en vrouw wordt ook hier niet opgeheven. Tenslotte (art. 11) is er de interessante vraag of je meer van je ouders dan van je vrouw moet houden? Een vraag die ook nu nog in vele huisgezinnen voor de nodige emotionele spanningen zorgt. Hier getuigt Thomas van veel wijsheid. Het kan niet ontkend worden dat we aan onze ouders een hoger goed verschuldigd zijn, aangezien ze ons het leven geschonken hebben en in die zin verdienen ze meer liefde dan onze vrouw. Maar wanneer we de intensiteit van de liefde bekijken, dan is die tussen man en vrouw veel groter omdat die gebaseerd is op een veel hech-

tere en inniger vorm van vereniging (door de sexualiteit) dan de band tussen ouders en kinderen is.

Tenslotte moeten we even ingaan op artikel 13, waarin de vraag gesteld wordt of al deze complexe voorkeursrelaties in de liefde ook zullen blijven bestaan wanneer we na deze pelgrimstocht op aarde aankomen in het Vaderland, het eeuwige geluk. In die zaligheid zal de aanwezigheid van God zelf zo overwegend zijn dat alle andere consideraties vervagen. In God zullen we alle heiligen en zaligen beminnen op een gelijke wijze. De rangorde die we hier gemaakt hebben binnen de liefde, met diverse vormen van liefde voor bloedverwantschappen, vriendschappen, politieke en zakelijke relaties, had alles te maken met de omstandigheden van het leven op aarde waarbij we op velerlei manieren lotsverbonden zijn en op elkaar aangewezen. Die omstandigheden verdwijnen in het hiernamaals. Maar toch kan Thomas niet nalaten op te merken dat zelfs dan onze vroegere speciale relaties met vrouw, kinderen, vrienden, collega's en zo voort, niet zullen verdwijnen of weggevaagd worden. Ze zullen als aspecten van de hemelse liefde in al hun diversiteit blijven bestaan, als één van de 'rationes' van de liefde. Nochtans zal de natuurlijke motivering voor de liefde helemaal vervagen door de nabijheid van God zelf.

'Toch zal men ook in het hemelse Vaderland iemand met wie men verbonden is, kunnen beminnen om vele redenen; want de eerbare motieven van de liefde zullen niet verdwijnen uit de ziel van de zalige. Nochtans zal, in vergelijking met al die motieven, die reden onvergelijkbaar meer verkozen worden die gebaseerd is op de nabijheid met God'.

S.T.H. II-II, Q.26, A.13

Thomas' beschouwingen over liefde zijn een prachtige illustratie van wat we door heel zijn werk vinden, het integreren en vervolmaken van de natuurlijke scheppingsorde binnen de genade. Wie houdt van het radicalisme van een

Kierkegaard of Augustinus, heeft hieraan geen boodschap. Integendeel hij zal zich ergeren aan dit ‘Rooms geschipper’. Maar toch! Al kan men bewondering hebben voor de zuiverheid waarmee Kierkegaard de christelijke liefde conceptueel afbakent van de romantische liefde, het blijft een abstractie. Er is niemand of bijna niemand die leeft vanuit zo’n liefde. We zijn en blijven in onze liefdes en vriendschappen particularistisch, gehecht aan mensen in hun unieke en contingente eigenschappen. Stel je voor dat iemand aan een moeder zou zeggen dat ze van alle kinderen even veel moet houden als van haar eigen kinderen en geen enkel verschil mag toelaten in haar affecten: alle kinderen zijn immers als kinderen evenwaardig. Maar aangezien het onmogelijk is dat we allen tegelijk voor iedereen kunnen zorgen, mag ze wel een verschil maken in de effectieve uitdrukking van haar liefde: ze is nu eenmaal in tijd en ruimte de meest betrokken persoon om voor dit kind te zorgen, niemand kan het beter doen dan de moeder. Ik denk dat geen enkele moeder met deze motivering van de liefde zou kunnen instemmen. Nochtans is deze versie van naastenliefde reeds overal binnengesmokkeld in onze gesecculariseerde cultuur langs allerlei vormen van utilitarisme. Het unieke en particuliere van de moederliefde of de voorrang die we spontaan geven aan wie ons dichtbij en verwant is, wordt alleen gerechtvaardigd vanuit een utilitaristische redenering: dat particularistische vormen van liefde beter bijdragen tot het algemeen geluk. ‘Want indien iedereen voortdurend op het geluk van allen wilde gericht zijn, dan zou daaruit een chaotische toestand voortkomen, die zeker niet bevordelijk zou zijn voor de maximalisering van het geluk. Het is dus op grond van de overweging dat een morele arbeidsverdeling nodig is, dat de utilist waarde wil hechten aan vriendschap, familiebanden en andere vormen van gehechtheid aan concrete personen.’¹⁴ Voor sommige mensen is het al zo ver gekomen dat ze ternauwernood nog durven eigen kinderen te hebben waaraan ze zelf gehecht zouden zijn en dat ze het meer ethisch

vinden kinderen die er al zijn te adopteren. En allen die voorrang geven aan hun eigen kinderen (en dat doen we allen), zouden wroeging moeten hebben dat ze niet minstens in affect evenzeer van allen houden.

Ik kan me niet voorstellen dat de oproep van de Bergrede ooit zoiets bedoeld zou hebben. Betekent dit dan dat we elke universele liefde zouden moeten opgeven? Toch niet, het unieke van de liefde voor je eigen kinderen sluit je niet af van andere kinderen in nood, waarin je in zekere zin ook je eigen kinderen terugvindt. In de particuliere gehechtheid aan concrete mensen waarmee we op totaal continue wijze verbonden zijn ervaren we ook een 'lotsverbondenheid' met de andere mensen. Thomas zegt het als volgt:

'Daarom worden we door het gebod van de liefde geenszins verplicht om ons op een *bijzondere* wijze (*in speciali*) door het affect van de liefde of door het effect van de daad tot iemand te richten die door geen enkele andere verbinding (*constrictione*) met ons verbonden is; behalve misschien in een bijzondere omstandigheid in tijd en plaats wanneer zich iemand in een noodsituatie bevindt en hij zonder ons niet geholpen kan worden. Niettemin worden we ertoe gehouden door het affect en het effect van de liefde alle naasten te beminnen en voor allen te bidden en in die liefde ook diegenen niet uit te sluiten die door geen enkele bijzondere band met ons verbonden zijn, bijvoorbeeld de mensen die in Indië of in Ethiopië wonen'.

DE CARITATE ART. 8

NOTEN:

- 1 Cf. S. Kierkegaard, *Daden van liefde*, oorspronkelijke uitgave 1852, geciteerd in de vertaling van Maria Veltman, Leuven-Apeldoorn, 1993, p. 61. De gehele alinea is een parafrase

- se van gedachten uit sectie IIB 'Je zult je naaste liefhebben'.
- 2 Voor een provocerende beschouwing over de naastenliefde, zie P. Moyaert, 'Over de naastenliefde' in: *Tijdschrift voor filosofie*, (56) 1994, p. 209-236.
 - 3 Cf. *De civitate Dei* XV, XXII: 'unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris.' Over de 'ordo amoris' bij Augustinus : zie de 'notes complémentaires' in de uitgave van de werken van Augustinus in de Bibliothèque Augustinienne, *De civitate Dei*, vol. 36, p. 702-704; vol. 37, p. 742-743; en *In Evang. Joh.* vol. 72, p. 723-725.
 - 4 Zie *De doctrina christiana*, I,27.
 - 5 *De doctrina christiana*, I,29: 'Omnes autem aequae diligendi sunt: sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur.'
 - 6 Petri Lombardi *Sententiae in IV Libris distinctae*, Grotta ferrata, 1981, p. 172v.
 - 7 Over de school van Anselmus van Laon in het begin van de 12de eeuw, zie O. Lottin, *Psychologie et morale*, t.V, Leuven 1960: over de liefde tot de naaste, zie p. 297 en 419-420.
 - 8 Onder vele teksten verwijst ik naar *S.Th.I* q.1, a.8 ad 2; q. 62, a.5; II-II, q.26, a.9 arg 2; III, q.69, a.8 arg 3.
 - 9 *S.Th.I*, q.1, a.8 ad 2.
 - 10 *S.Th.I*, q.60, a.1 ad 3.
 - 11 *S.Th.II-II*, q.26, a.6.
 - 12 *Ibid.* a.7; zie ook de bijdrage van Rudi te Velde, p. 78.
 - 13 Zie de interessante opmerking van Thomas over het verlenen van beneficia aan familieleden in *De caritate* a.9 ad 12: 'een prelaat kan geen beneficia verlenen in zover hij Pieter of Maarten is, maar in zover hij een 'magister' van de Kerk is, en daarom mag hij in het verlenen van kerkelijke beneficia niet letten op de nabijheid (*propinquitas*) van de persoon tot zichzelf, maar op zijn nabijheid tot God en het welzijn van de Kerk.'
 - 14 Zie A. Burms en H. De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen*, Leuven, 1986, p. 84.

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