

JAN AERTSEN

Eros is goddelijker dan agape

Dionysius Areopagita en Thomas van Aquino
over de liefde

INLEIDING

'Liefde' is één van de meest complexe begrippen uit het westerse denken. In tegenstelling tot het Grieks en Latijn, die over een gevarieerd vocabulaire beschikken, kunnen we in het Nederlands de verschillende vormen van liefde alleen door de toevoeging van adjectieven aanduiden, die de notie in een bepaalde richting kwalificeren. Zo spreken we van een 'platonische' liefde, van een 'erotische' liefde, van 'Gods'-liefde, van 'hoofse' liefde of een 'romantische'. Louter uit deze opsomming wordt al duidelijk dat 'liefde' een geschiedenis heeft.¹ In deze geschiedenis nemen twee Griekse termen een sleutelpositie in: *eros* en *agapè*.

Eros is een grondnotie in het Platonisme. Plato's *Symposium* is een dialoog over de liefde. Eros wordt daarin beschreven als een begeerte naar iets, en wel tot het schone, dat door Plato met het goede geïdentificeerd wordt. Deze begeerte kent verschillende trappen – lichamelijke en geestelijke – , waarvan de hoogste de opstijging tot de schouw van het goddelijk schone vormt. Plato verduidelijkt het wezen van de eros door zijn mythische afstamming: Eros is de zoon van Poros (Rijkdom) en Penia (Armoede). Hij is derhalve niet iets goddelijks, want zijn oorsprong is door een tekort gekenmerkt. Eros is een tussenwezen, bemiddelbaar tussen het menselijke en goddelijke.

Agapè is als substantief eerst in het bijbelse Grieks gebruikelijk geworden om de eigen christelijke gestalte van liefde aan te duiden. Wezenlijk daarvoor is de uitspraak

‘God is liefde’ (1 Joh. 4,16), die voor het Platonisme ondenkbaar is. *Agapè* is goddelijk in een dubbele zin: zij daalt van God naar de mens af en zij wordt door God de mens geschonken. In zijn hooglied van de liefde noemt de apostel Paulus (1 Cor. 13) de *agapè* de grootste van de drie christelijke deugden geloof, hoop en liefde.

In een befaamde studie heeft de Lutherse theoloog Anders Nygren gepoogd aan te tonen dat er een radicale antithese tussen *eros* en *agapè* bestaat en dat hun motieven ten ene male onverenigbaar met elkaar zijn.² *Eros* is een liefde van begerende, egocentrische aard; het uitgangspunt is de menselijke behoefte. Deze liefde wordt wezenlijk door het object, dat wil zeggen het voorgegeven schone en goede bepaald. *Agapè* is daarentegen zelfloze liefde en heeft geen motief. Ze wordt niet door de begeerte naar iets ‘gemotiveerd’, maar is spontaan.

Nu is er een denker in de christelijke traditie, die niet alleen getracht heeft het volgens Nygren onverenigbare met elkaar te verbinden, maar bovendien de voorrang aan de *eros* lijkt toe te kennen. Dionysius de Areopagiet behandelt in zijn geschrift ‘Over de goddelijke namen’ *eros* als Godsnaam en poneert de provocatieve these dat ‘*eros* goddelijker is dan *agapè*’. Deze stelling heeft in heden en verleden de aandacht van theologen en filosofen getrokken; al middeleeuwse denkers waren gefascineerd door de tekst. Thomas van Aquino schreef een commentaar op Dionysius’ geschrift, dat daarom zo interessant is omdat Thomas in zijn uitleg een uitvoerige analyse van het wezen van de liefde geeft. Deze analyse vormt de kern van onze bijdrage. Maar eerst willen we de beide *dramatis personae* nader voorstellen.

De ware identiteit van Dionysius de Areopagiet is ons, ondanks intensieve naspeuringen van vele geleerden, nog immer onbekend. Hij moet aan het einde van de vijfde en het begin van de zesde eeuw in het Griekse Oosten (waarschijnlijk Syrië) geleefd en gewerkt hebben, maar de auteur zelf wekt de indruk een tijdgenoot van de apostel

Paulus te zijn. Hij geeft zich als de in het boek Handelingen (17:34) vermelde Dionysius uit, die zich bij Paulus aansloot na diens rede op de Areopaag in Athene. Een belangrijke aanwijzing voor de datering van het *corpus dionysiacum* is het feit dat het sterk van de geschriften van Proclus (gest. 485), de laatste grote vertegenwoordiger van het antieke Neoplatonisme, afhankelijk is.³

In zijn werk *De divinis nominibus* behandelt Dionysius die Godsnamen, welke de oorzakelijkheid van het eerste principe met betrekking tot de schepselen uitdrukken, zoals 'het Goede', 'Zijnde', 'Leven' en 'Wijsheid'. Hij verheldert deze bijbelse namen door een filosofische reflectie die wezenlijk door het Neoplatonisme bepaald is. De invloed van het Neoplatonisme treedt al in de volgorde van de Godsnamen aan de dag. De primaire naam is voor Dionysius 'het Goede' (niet: 'Zijnde'); direct aansluitend bespreekt hij drie verdere namen: 'Licht', 'het Schone' en 'Liefde' (Eros en Agape). De samenhang tussen deze namen wordt niet uitdrukkelijk gethematiseerd, omdat deze voor iemand die geschoold is in de Platoonse filosofie onmiddellijk inzichtelijk is. De locus classicus voor de samenhang tussen 'het Goede' en 'Licht' is Plato's uitleg van de Idee van het Goede door de gelijkenis van de zon in de *Politeia*. Model voor de samenhang tussen 'het Goede', 'het Schone' en de 'Eros' is de dialoog *Symposium*. In zijn analyse van 'het Schone' als Godsnaam citeert Dionysius letterlijk, zonder zijn bron overigens te noemen, Plato's beschrijving van de Idee van het Schone (211A-B). Vanuit platonisch perspectief is het vanzelfsprekend dat Dionysius na 'het Schone' de vraag opwerpt, in hoeverre de naam 'Liefde' aan God toegekend kan worden.

Thomas van Aquino (1224/5-1274) leefde en leerde in het Latijnse Westen. De dertiende eeuw was een periode van belangrijke veranderingen in het geestesleven van het Avondland. De meest ingrijpende daarvan was de Aristoteles-receptie: het volledige *corpus aristotelicum* kwam eerst nu in vertaling ter beschikking. De studie van dit

nieuwe materiaal veroverde de universiteit; de aristotelische begrippelijkheid werd voor de scholastieke rationaliteit maatgevend. Ook Thomas heeft zich uitgebreid met 'de Filosoof' beziggehouden. Daarvan getuigen de meer dan tien commentaren die hij schreef.

Opmerkelijk is het echter, dat de dertiende eeuw niet alleen het tijdperk van de Aristoteles-receptie is, maar ook dat van de intensieve studie van het werk van Dionysius. De vermeende apostel-leerling had in het Westen wegens zijn identificering met in de koningsabdij St. Denis begraven Dionysius van Parijs nog extra autoriteit verworven. Sedert de Karolingische tijd waren zijn geschriften meerdere malen in het Latijn vertaald. In de dertiende eeuw hebben vooral twee Dominicanen zich diepgaand met de Areopagiet beziggehouden. Albert de Grote becommentarieerde het gehele oeuvre van Dionysius, zijn leerling Thomas van Aquino schreef een commentaar op *De divinis nominibus*.

Dionysius speelt een grote rol in Thomas' tractaat over de liefde (*De amore*) in zijn *Summa theologiae* (I-II, q. 26-28). Herhaaldelijk citeert hij het exposé van de Areopagiet over de liefde als Godsnaam en neemt hij fundamentele gedachten daaruit over. Ook Dionysius' these dat 'eros goddelijker is dan agapè' bespreekt hij (q. 26, art. 3). Zij is voor Thomas aanleiding het Latijnse liefdesvocabulaire te verhelderen. Vier termen onderscheidt hij: *amor*, *dilectio*, *amicitia* en *caritas*. Een systematische analyse van de liefde en haar vormen onderneemt hij in zijn Dionysiuscommentaar. Het filosofisch en theologisch denken voltrekt zich in de Middeleeuwen voor een groot deel in het becommentariëren van een gezaghebbende tekst. De middeleeuwse commentaarpraxis sluit echter het zelf denken allerminst uit. Wij volgen Thomas in zijn ontleding van Dionysius' tekst.

Dionysius' uiteenzetting over de liefde als Godsnaam begint als volgt:

'Voor alles is bijgevolg het schone en goede voorwerp van verlangen, van eros (*amabile*) en van agapè (*diligibile*)' (c. 4, n. 10).⁴

Bij de bespreking van de 'Liefde' stuit Dionysius op een probleem dat hij nog niet eerder in zijn geschrift had ontmoet. Tot dusverre had hij over namen gehandeld (het 'Goede', 'Licht', het 'Schone'), die in de Bijbel en in de filosofische traditie identiek zijn. Nu ziet hij zich met twee verschillende namen geconfronteerd. 'Liefde' heet filosofisch *Eros* en christelijk *Agapè*. Dionysius licht deze termen niet nader toe, maar stelt ze eenvoudig naast elkaar. Over de verhouding tussen eros en agapè komt hij later nog te spreken.

Thomas had geen onmiddellijke toegang tot de oorspronkelijke Griekse tekst, maar was aangewezen op Latijnse vertalingen. In de vertaling, waarvan hij zich bediende, die van Johannes Saracenus uit het midden van de 12-de eeuw, is *eros* met *amor* en *agapè* met *dilectio* weergegeven, hoewel de Vulgaat in de tekst 'God is liefde' de term *caritas* gebruikt. Vroeg-christelijke auteurs, zoals Augustinus, beschouwden *dilectio* en *caritas* als synoniemen, maar dit is voor Thomas niet meer het geval. Voor hem krijgt dan ook door de Latijnse terminologie de spanningsverhouding tussen *eros* en *agapè* een ander karakter dan bij Dionysius.

Dat blijkt uit zijn uitleg van de drie door Dionysius genoemde, maar niet verklaarde begrippen 'verlangen', *amor* en *dilectio*.

'Voor een goed inzicht in wat hier gezegd wordt is te bedenken dat liefde (*amor*) tot het streven (*appetitus*) behoort. De liefde is de eerste en gemeenschappelijke

wortel van alle streefactiviteiten. Dit wordt duidelijk, wanneer men die afzonderlijk beziet. Iets wordt namelijk alleen dan verlangd, wanneer het bemind is; iemand verheugt zich alleen dan over iets dat hij bezit, wanneer hij het bemint; evenzo is iemand alleen dan over iets bedroefd, wanneer dit het tegendeel is van het beminde. Daarom moet het wezen der liefde ontleend worden aan het gemeenschappelijke object van het streven. Dit object is het goede (*bonum*). Men zegt dan ook dat iets daarom bemind wordt, omdat het streven van de liefhebbende zich tot het beminde als tot zijn goed verhoudt. Deze verhouding van het streven tot iets als zijn goed heet daarom 'liefde' (lect. 9, 401).

Bij Thomas' commentaar maken we enkele kanttekeningen. Kernbegrip in zijn grondschets der liefde is *amor* (eros). Deze duidt het grondleggende in alle vormen van liefde aan; de twee andere noties, verlangen en *dilectio*, worden in hun verhouding tot *amor* bepaald. De begripelijkheid, waarvan Thomas zich in zijn uitleg bedient, is aristotelisch. Zo wordt 'het schone', dat Dionysius steeds tezamen met 'het goede' vermeldt, door hem geïgnoreerd.

'*Amor* behoort tot het streven'. Later in zijn commentaar (*lectio* 10) verduidelijkt Thomas de dynamiek van het streven door haar tegenstelling tot die van het kennen. Een geestelijk wezen verhoudt zich op twee verschillende wijzen tot de werkelijkheid; de mens wendt zich kennend en strevend tot de dingen. Tussen beide verhoudingen bestaat een fundamenteel onderscheid. *Kennen* is een proces van *assimilatie*, dat voltooid is wanneer het beeld of de gelijkenis van het gekende in de kenner is. Kennen is een proces van verinnerlijking dat ten einde komt, wanneer de mens het ding kennend in zich opgenomen en zich eigen gemaakt heeft. *Streven* is een proces dat in omgekeerde richting gaat. Het is geen verinnerlijking, maar een uitgaan uit zichzelf. Streven is een *inclinatie*, een neiging naar het ding in zichzelf, in zijn eigen aard.

Thomas vervolgt zijn commentaar met een verdere precisering van de verhouding tussen liefde en streven. *Amor* is zelf niet streven, maar de *wortel* en *oorsprong* van de streefactiviteit, de voorwaarde voor elke neiging naar het ding in zichzelf. De wezensbepaling van de liefde moet dus ontleend worden aan wat het gemeenschappelijk object van het streven is.

Iets wordt nagestreefd, inzoverre het een goed is. Het gemeenschappelijk object van het streven is het goede. Het wezen der liefde is derhalve de verhouding van iets tot zijn goed, die Thomas met verschillende termen omschrijft: ‘verwantschap’ (*connaturalitas*), ‘welgevallen’ (*complacentia*) of ‘aangepastzijn’ (*coaptatio*) aan zijn goed. Liefde is de anticiperende eenheid van iets en het goede als het hem passende en verwante, die het fundament is van het streven naar het goede. Uit deze analyse wordt duidelijk dat *amor* zich niet beperkt tot de intersubjectieve sfeer van mensen of personen, maar ontologisch wordt opgevat. *Amor*, het goede en het zijnde zijn coëxtensief. Elk zijnde bezit een liefde tot zijn goed, ook onbezielde wezens.

Thomas beschrijft ‘verlangen’ als een *gevolg* van de liefde. Wanneer het beminde volledig afwezig is, bewerkt de liefde het verlangen. Wij verlangen datgene, wat wij nog niet bezitten. *Dilectio* is daarentegen een *modus* van liefde.

‘Omdat de liefde tot het streven behoort, is er een orde in de liefde overeenkomstig de orde der strevingen. De onvolkomenste der strevingen is de ‘natuurlijke’ streving zonder kennis, dat wil zeggen de natuurlijke geneigdheid van iets. Daarboven is de ‘zintuiglijke’ streving, die de kennis volgt, maar zonder vrije keuze. De hoogste streving is die welke met kennis en vrije keuze verbonden is: deze streving beweegt in zekere zin zichzelf. Daarom is de liefde die tot deze streving behoort de volkomenste en wordt ‘genegenheid’

(*dilectio*) genoemd, in zoverre in vrije keuze (*electio*) beoordeeld wordt wat te beminnen is' (lect. 9, 402).

Er is een orde in de liefde, die op de hiërarchische orde der streefwijzen is gebaseerd. Thomas onderscheidt de 'natuurlijke' streving, die uit de natuur of wezensvorm van een ding resulteert; de 'zintuiglijke' streving, die de vorm van de zintuiglijke kennis volgt; en de 'rationele' streving, die 'wil' wordt genoemd. De liefde die tot de wil behoort heet *dilectio*, omdat zij een liefde met keuze (*electio*) is. De hoogste wijze van liefde is de zedelijk-vrije liefde.

De eerste conclusie die we uit Thomas' commentaar trekken kunnen is dat *amor* en *dilectio* niet hetzelfde betekenen. *Amor* is de algemenere term, die de grondvorm van elke liefde aanduidt. *Dilectio* betekent een *modus* van liefde, namelijk liefde met een voorafgaande keuze. Deze is derhalve alleen in rationele wezens te vinden. In zijn *Summa theologiae* (I-II, q. 26, art. 3) citeert Thomas Dionysius' gedachte dat *eros* en *agapè* (in het Latijn: *amor* en *dilectio*) synoniemen zijn. Thomas interpreteert deze idee zo dat 'Dionysius van *amor* en *dilectio* spreekt, in zoverre zij in de verstandelijke streving zijn. Op deze wijze is namelijk *amor* hetzelfde als *dilectio*' (ad 1). De spanning tussen *eros* en *agapè* is in Thomas' duiding verdwenen, omdat *dilectio* niet het Latijnse equivalent van de Godsliefde is, maar de wilsliefde in het algemeen aanduidt. Het laatste woord is daarmee echter, zo zal blijken, nog niet gezegd.

VORMEN VAN LIEFDE: VRIENDSCHAP

Dionysius' tekst (c. 4, n. 10) vervolgt:

'Vanwege en omwille van het goede en schone bemint het lagere het hogere door zich tot hem te keren, bemint wat tot een gelijke orde behoort zijns gelijke door gemeenschap, bemint het hogere het lagere door zijn

voorzorg, en bemint elk zijnde zichzelf doordat het zich samenhoudt’.

Dionysius onderscheidt vier vormen van liefde, die hij slechts summier verklaart. In deze passage is duidelijk de invloed van Proclus te bespeuren, die het platoonse eros-begrip gemodificeerd had door daarmee ook een afdalende beweging te verbinden. De neoplatoonse filosoof kende aan de godheid, ook al is deze niet de hoogste God, een zorgende en voorzienende eros toe, waaraan in de mens een zich tot God kerende eros beantwoordt.⁵

Thomas geeft in zijn commentaar wederom een uitvoerige analyse, die ver boven de littera van de tekst uitgaat. In deze uitleg introduceert hij een derde belangrijke historische gestalte van liefde – naast *eros* en *agapè* –, die bij Dionysius volledig buiten beschouwing blijft, de aristotelische *philia* (vriendschap).⁶ Hij verbindt deze notie met de liefde, een verbinding die, zoals Cicero (*Laelius de amicitia* VIII, 26) al opmerkte, in het Latijn gemakkelijker verloopt dan in het Grieks vanwege de verwantschap tussen *amor* en *amicitia*.

Liefde zegt een verhouding van het streven tot het goed van het beminnende. ‘Dus zijn er zovele wijzen van beminnen als er wijzen zijn waarop iets het goed van iets anders kan zijn’. De differentiatie van de vormen van liefde wordt bepaald door haar object, het goede. Nu kan iets op twee wijzen ‘goed’ zijn. Ter verduidelijking voert Thomas een analogie tussen de zijnsorde en de goedheidsorde aan. Zijnde in eigenlijke zin is het zelfstandige, de substantie; zijnde in secundaire zin is wat in een substantie inhaereert, waardoor deze substantie op een bepaalde wijze is (bijv. ‘blank’ of ‘wijs’). Evenzo is het goede tweevoudig: het in zich goede, dat ‘subsisteert in goedheid’ (bijv. ‘mens’), en het goede, waardoor iets anders goed is (bijv. ‘gezondheid’).

‘Dus wordt iets op twee wijzen bemind: allereerst als een subsisterend goed. Dit wordt waarachtig en in

eigenlijke zin bemind, daar we voor hem het goede willen. Deze liefde wordt door velen 'liefde van welwillendheid of vriendschap' genoemd. Op een andere wijze wordt iets bemind als een inhaererend goed. Het wordt bemind, niet omdat we het goede voor dit voorwerp (zelf), maar voor iets anders willen. Zo zeggen we bijvoorbeeld dat we wetenschap of gezondheid liefhebben' (lect. 9, 404).

De hier door Thomas gemaakte onderscheiding is fundamenteel voor zijn analyse der liefde. De liefde is tweepolig. Zij is op dat (of beter: degene) gericht, voor wie men het goede wil, en zij is op het goed gericht, dat iemand voor het beminde (voor zichzelf of voor een ander) wil. De vriendschapsliefde bemint een goed omwille van zichzelf; het draagt zijn zin in zich. Het object van deze liefde kan derhalve slechts het substantieel zijnde zijn, dat wil zeggen in de sfeer van de *dilectio*, de persoon. De vriendschapsliefde is derhalve de primaire liefde. De liefde die zich richt op een goed van een ander als doel heet 'liefde van begeerte'; haar object is een accidenteel goed. Zo beminnen wij de gezondheid, opdat het door haar de mens goed gaat. Thomas wijst erop dat het niet ongepast is, een subsisterend goed met de liefde van begeerte te beminnen. Het wordt dan echter niet omwille van zichzelf bemind, maar op grond van een volkomenheid die het ons schenkt. We houden van de wijn, niet met het oogmerk dat het hem goed gaat, maar opdat wij het door de smaak van de wijn goed hebben.⁷

Ter voorbereiding van de uitleg van de vier door Dionysius genoemde vormen van liefde onderscheidt Thomas vervolgens verschillende wijzen van vriendschapsliefde, die ons hier echter niet hoeven bezig te houden. Belangrijk is vast te stellen dat hij in zijn commentaar de notie van 'liefde' verder differentieert: *amor* – *dilectio* – *amicitia*. Naar het oordeel van Nygren vormt dit laatste begrip een vreemd element in Thomas' denken, omdat het

niet te verenigen is met het eros-motief dat zijn leer domineert. Volgens Nygren zou Thomas alle liefde principieel als begerende liefde beschouwen.⁸ De Aquinaat geeft echter in zijn Dionysius-commentaar iets anders te kennen: de liefde van vriendschap is de eigenlijke en waarachtige vorm van liefde.

EROS EN AGAPE ALS GODSNAMEN

In het vervolg van zijn uiteenzetting schrijft Dionysius de naam 'Eros' God toe, daarmee een stap verder gaand dan de Neoplatonicus Proclus. 'Deze ware verhandeling waagt het ook te zeggen dat de oorzaak van alle dingen wegens de overmaat van haar goedheid alles bemint' (c. 4, n. 10). De goddelijke eros tot het zijnde liet hem niet onvruchtbaar in zichzelf blijven, maar bewoog hem tot handelen. Hij schiep alles, voltooit alles, houdt alles te zamen en keert alles tot zich.

Dionysius is zich de vermetelheid van zijn naamgeving bewust. 'Laat echter niemand menen dat wij de naam Eros in strijd met de Hl. Schrift aanbevelen' (c. 4, n. 11). Tegenover hen die de naam Eros voor het goddelijke laken beroept Dionysius zich op schriftteksten. Zijn oogst is evenwel niet zeer groot. Hij citeert slechts een passage uit Spreuken 4,6: 'heb haar (d.i. de wijsheid) lief', waar echter de Vulgaat, zoals Thomas opmerkt, niet *ama*, maar *dilige* leest.

'Het scheen echter sommigen van onze theologen toe dat de naam Eros goddelijker is dan Agape' (c.4, n.12). Dionysius verwijst naar een uitspraak van één van de Apostolische Vaders, Ignatius van Antiochië (gest. vóór 118): 'Mijn Eros is gekruisigd'. Dionysius verstaat deze uitspraak zo, als zou met de in de zin van eros beminde Christus bedoeld zijn. In deze duiding is hij duidelijk beïnvloed door Origenes, die omstreeks 240 een commentaar op het Hooglied schreef. In de proloog van zijn commentaar wil Origenes tonen dat eros en agapè dezelfde betekenis heb-

ben. 'Iemand die God *Eros* noemt valt niets te verwijten', en Origenes haalt dan Ignatius aan.⁹

Naar het oordeel van Nygren is Dionysius' intentie, 'de uitdrukking *agapè* uit het christelijk taalgebruik te verdringen'. De stelling 'Eros is goddelijker dan *Agapè*' beschouwt Nygren als Dionysius' hoofdargument voor de superioriteit van Eros. Met betrekking tot de goddelijke dingen is deze naam de enig adekwate.¹⁰ Deze visie berust echter op een onjuiste lezing en interpretatie van de tekst. Dionysius zegt: 'Het scheen echter *sommigen van onze theologen* toe dat de naam Eros goddelijker is dan *Agapè*'. Deze provocatieve these is niet zonder meer de eigen opvatting van Dionysius, iets wat ook Thomas in zijn geleiding van Dionysius' uiteenzetting signaleert. Veeleer benadrukt de Areopagiet: 'Mij schijnen de auteurs van de Hl. Schriften de naam *Agapè* en *Eros* op gelijke wijze te gebruiken'. Hij voert daarvoor twee overwegingen aan.

Zijn eerste overweging is dat eros en *agapè* in de Bijbel synoniemen zijn. Beide duiden een 'verenigende kracht' aan. Deze gedachte neemt Thomas in zijn *Summa theologiae* (I-II, q. 28, art. 1) over, waar hij handelt over de effecten van de liefde. De eerste van deze effecten is de 'vereniging'. Dionysius' tweede overweging is van pedagogische aard. Zij berust op een argument dat hij ook in andere geschriften naar voren brengt. In de goddelijke benamingen worden dikwijls de laagste lichamelijke dingen God toegeschreven, opdat de geest gedwongen wordt niet bij hen te blijven, maar God boven alles te denken. Evenzo is de naam Eros, die velen bedenkelijk schijnt, aan de goddelijke wijsheid toegekend, opdat de massa tot de kennis van de ware liefde gevoerd wordt.

Thomas van Aquino citeert in zijn *Summa theologiae* (I-II, a.26, a.3 *sed contra*) de these 'Eros (*amor*) is iets goddelijkers dan *Agapè* (*dilectio*)'. Hij accepteert deze stelling, omdat zij iets uitdrukt dat wezenlijk is voor de menselijke beweging naar God. *Amor* betekent een aangedaan worden, een *passio*; *dilectio* daarentegen veronderstelt een oor-

deel van het verstand; zij is, zoals we gezien hebben, een keurende liefde. Nu kan de mens meer naar God neigen door de *amor*, doordat hij passief als het ware door God zelf aangetrokken is, dan dat het eigen verstand hem daartoe voeren kan. 'Derhalve is de *amor* iets goddelijkers dan de *dilectio*'.

In Thomas' duiding is de explosieve kracht van de tegenstelling tussen eros en agapè verdwenen. Ze wordt door hem teruggevoerd op het onderscheid tussen liefde als passie en als wilsakt. Dionysius' intentie in zijn uitleg van de goddelijke namen is de filosofische zeggingskracht van eros voor de christelijke agapè productief te maken. Dionysius leeft als theoloog uit de filosofische reflectie.¹¹ Toch zou het onjuist zijn om zijn denken als een door het Christendom slechts oppervlakkig geretoucheerde Griekse filosofie te beschouwen, als een Neoplatonisme (zo Nygren) dat slechts met een uiterst dun christelijk vernis overtrokken is. Juist in zijn uitleg van 'Eros' als Godsnaam ontwikkelt de Areopagiet een gedachte die het Neoplatonisme vreemd was.

EXTASE

Dionysius ontwikkelt een nieuwe, riskante gedachte: de goddelijke Eros is *ekstatikos*. 'Hij veroorlooft de beminnende niet zichzelf te behoren, maar het beminde'. Dat is de traditionele omschrijving van de extase in het Neoplatonisme. In de vereniging met het Ene ontledigt de mens zichzelf en treedt hij buiten zichzelf. De extatische liefde van de mens tot God illustreert Dionysius met een uitspraak van Paulus (in zijn brief aan de Galaten 2:20): 'Toch leef ik, niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij'. Het nieuwe bij Dionysius is de gedachte dat er ook in God een extase is, een uit-zich-tredende liefde tot het geschapene. Deze transformatie van het Neoplatonisme is wel op de invloed van Dionysius' christelijke conceptie terug te voeren. In *De divinis nominibus* (c. 4, n. 13) verklaart hij:

‘Terwille van de waarheid moet ook dit gewaagd worden te zeggen dat ook de oorzaak van alles vanwege de overmaat van haar beminnende goedheid in de voorzorg voor al het zijnde buiten zichzelf treedt en (...) daartoe dat zij in alles is omlaag gevoerd wordt’.

Thomas betitelt in zijn commentaar de extase als een effect van de liefde. Zijn analyse van de verhouding tussen liefde en extase knoopt aan bij het onderscheid tussen begerende liefde en vriendschapsliefde. In beide liefdes wordt de beminnende door een genegenheid naar het beminde getrokken, maar op verschillende wijzen. In de begerende liefde wordt wel het gemoed van de beminnende naar het beminde getrokken, maar het keert door zijn gerichtheid naar zichzelf terug. Wanneer ik wijn begeer, dan is het oogmerk dat mij door de wijn een goed ten deel valt.

‘Wanneer echter iets door vriendschapsliefde bemind wordt, dan wordt het affect zo op de beminde gericht dat het niet tot zichzelf terugkeert, omdat het het goed van de beminde wil – en niet omdat de beminnende daardoor iets ten deel valt. Zo’n liefde bewerkt derhalve extase, omdat zij de beminnende buiten zichzelf brengt’ (lect. 10, 430).

Ook in zijn tractaat over de liefde in de *Summa theologiae* neemt Thomas Dionysius’ gedachte van de extase over:

‘In de vriendschapsliefde daarentegen gaat de genegenheid van iemand zonder meer (*simpliciter*) buiten zichzelf, omdat hij voor de vriend het goede wil en bewerkt door terwille van de vriend zorg en voorzorg voor hem te dragen’.

S.T.H. I-II, Q.28, A.3

De geliefde is doel en eindpunt, geen middel. In de extase treedt de zelf-transcendentie van de liefde het duidelijkst aan de dag.

SLOTBESCHOUWING

In zijn Dionysius-commentaar ontleedt Thomas systematisch de liefde: *amor* – *dilectio* – vriendschapsliefde, waarvan het effect de extase is. Daarmee is zijn analyse echter nog niet compleet. Een opvallend feit is dat de *caritas*, de Godsliefde als genadegave (het eigenlijke equivalent van de *agapè*), in dit commentaar volledig buiten beschouwing blijft. Wat is *caritas*? Zonder aarzelen antwoordt Thomas: ‘een soort vriendschap (*quaedam amicitia*) van de mens tot God’ (*S.Th.* II-II, q. 23, a.1). Door middel van de *amicitia* legt hij een verbinding tussen zijn tractaten *De amore* in de *Summa theologiae* I-II en *De caritate* in de *Summa theologiae* II-II.

De eerste conditie van vriendschap is dat personen elkaar wederzijds beminnen. Deze wederkerigheid drukt Thomas uit met de frase: ‘de vriend is voor de vriend een vriend’. Ze berust op *communicatio*, een gemeenzaamheid en gemeenschap, waarin vrienden het leven met elkaar delen. Zo’n gemeenschap heeft God met de mens gesticht, daar hij de mens het eeuwige leven deelachtig laat worden. De op deze gemeenzaamheid gefundeerde liefde heet *caritas*.

‘Liefde’ heeft een geschiedenis, waarin het filosofische begrip *eros* en het christelijke begrip *agapè* een sleutelpositie innemen. Dionysius de Areopagiet zoekt deze begrippen onmiddellijk met elkaar te verbinden; hij wil aantonen dat ze hetzelfde betekenen. In het Latijnse denken van Thomas heeft deze onmiddellijkheid plaats gemaakt voor een viervoudige differentiatie. De verhouding tussen *amor* en *caritas* wordt bemiddeld door *dilectio* en *amicitia*.

NOTEN:

- 1 Cf. Helmut Kuhn, 'Liebe', *Geschichte eines Begriffs*, München 1975.
- 2 *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, 2 vol., 1930-37. Ik citeer dit werk naar de tweede druk in één band, Gütersloh (zonder jaar).
- 3 Voor een eerste introductie tot het leven en werk van Dionysius, zie Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford 1993.
- 4 De Griekse tekst van Dionysius' uiteenzetting over de liefde is te vinden in *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*, ed. B.R. Suchla, Berlin/New York 1990, 155-160. Een Nederlandse vertaling ontbreekt. Voor een Duitse vertaling, zie B.R. Suchla, *Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988 (Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 26), 49-53.
- 5 Vgl. J.C.M. van Winden, *Wat heet liefde? Over 'eros' en 'agape' in het vroeg-christelijk denken*, Amsterdam 1993 (Mededelingen van de Afdeling Letterkunde van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Nieuwe Reeks, Deel 56, n. 3), 14.
- 6 Cf. James McEvoy, 'Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriff in der Scholastik', in: *Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 43 (1996), 285-303.
- 7 Voor de twee soorten van liefde, zie ook de bijdrage van Paul van Tongeren, p. 47-50.
- 8 A. Nygren, *Eros und Agape*, 509; 506.
- 9 J.C.M. van Winden, *Wat heet liefde?*, 14-15. De meeste geleerden zijn van mening dat de interpretatie van Origenes en Dionysius onjuist is. Ignatius zou veeleer bedoeld hebben te zeggen dat zijn eros voor de aardse dingen met Christus gekruisigd is. J.M. Rist heeft echter reserves uitgesproken met betrekking tot deze algemene opvatting: 'A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius' in: *Vigiliae Christianae* 20 (1966), 235-243.
- 10 A. Nygren, *Eros und Agape*, 465-468.

- 11 Cf. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, 1985, 154.

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,
43^o

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