

PIETER ANTON VAN GENNIP

## Van aardse wellust en hemelse minne

EEN CULTUUR ONDER HET REGIME VAN DE  
LIEFDE

Het is natuurlijk onbegonnen werk, maar essayisten en journalisten kunnen het niet laten: de grote religieuze tradities van de mensheid kortaf neerzetten in één pakkende karakteristiek. De primitieve religies staan dan voor ‘weerloze huiver voor grillige overmacht’, de religies van China voor ‘zin voor plicht en maat in verhoudingen’, het hindoeïsme voor ‘kleurrijke verbeelding en verering van het goddelijke’, het boeddhisme voor ‘onthechting en ontzelfiging’, het jodendom voor ‘aandachtige toeleg op de goddelijke wet’ en de islam voor ‘overgave aan de goddelijke wil’. Voor het christendom doemen dan doorgaans als karakteristieken op: liefde en vergeving.

Daarmee wordt zeker iets gezegd dat het hart raakt van het christelijke geloof en zo karakteristiek is geworden voor de christelijke cultuur. Daarmee ook voor de westerse cultuur in haar geheel: het pathos en talent voor naastenliefde en diaconie, voor sociale toewijding en dienstverlening, voor goede doelen, filantropie en humanitaire initiatieven. Maar ook de aandacht – soms romantisch, zelfs sentimenteel uitvergroot – voor intimiteit en overgave, trouw en koestering. De moderne cultuur heeft in haar dynamische stimulering van wetenschap, techniek en economie een onvoorstelbare toename van goederen en diensten bewerkt. Maar in haar complementaire aandacht voor de verdeling en toegankelijkheid daarvan, heeft zij ook een opmerkelijke praktijk ontwikkeld van sociale solidariteit en bestrijding van armoede. Die wordt door geen van de grote religi-

eus-culturele tradities geëvenaard. Zo bezien zijn de armen in de wereld niet slecht af met de huidige suprematie van de westerse cultuur, hoe discutabel die verder ook in praktijk(en) en motivatie moge zijn. Diezelfde moderne cultuur heeft zich, in een stroom van romans en films, poëzie en musische fictie verdiept in het liefdesleven van mensen, in de breedte en de diepte. Zo ontwikkelde zich een klimaat waarin minnaars van alle leeftijden en kunnes zich bewegen als vissen in het water.

Met deze 'obsessie voor liefde' heeft de christelijke en westerse cultuur ook een probleem over zich afgeroepen, dat door meerdere interne en externe waarnemers is gesignaleerd. Ik presenteer het hier vanuit de denkwereld van Han Fortmann, een zegsman van de inzet voor vernieuwing van cultuur en religie, die sinds de 20ste eeuw, en vooral in de tweede helft daarvan, actief (en invloedrijk) was in de kerken. Hij spreekt van aporieën in onze cultuur, die samenhangen met, zo niet veroorzaakt worden door de wijze waarop daarin wordt omgegaan met haar godsdienstige grondslagen. Zij komen direct voort uit de doorwerking van het visioen van liefde en vergeving, van liefde uit vergeving, dat de christelijke belijdenis als een zuurdeeg in onze cultuur heeft laten gisten. Het gaat niet zomaar om aporieën, het gaat om tragiek. De tragiek van het christendom en de tragiek van de westerse cultuur. Die is: de voortdurende prediking van liefde en humaniteit, tot in de afkondiging van het fameuze dubbelgebod van de liefde voor God en de naaste als grondwet van leven en samenleven, en het onmogelijk maken ervan, in de wijze zelf waarop men liefde en humaniteit beleeft en nastreeft.

Velen zullen iets in deze diagnose herkennen, zo niet die onderschrijven als een trefzekere bepaling van de pijn die onze cultuur doortrekt. Maar zij roept wel een serieuze methodische vraag op. Als wij onszelf diagnosticeren als tegelijk gericht op de liefde en per definitie altijd falend in onze omgang ermee, waar halen wij dan onze criteria vandaan voor het een zowel als voor het ander? Wat is waarom

de ideale liefde? Wat blijft waarom in de dagelijkse praktijk onder de maat van die liefde? Zijn de marges hier anders dan bij andere menselijke aangelegenheden, waar zich een verschil kan manifesteren tussen een middelmatige en extra slechte of extra goede realisering? Is liefde hier een bijzondere aangelegenheid, zowel in vergelijking met andere zaken, als in vergelijking met de omgang ermee in andere religies en culturen? Een antwoord is niet zo eenvoudig. Maar zoveel lijkt zeker: in onze cultuur en godsdienst wordt ook, en soms hard, geleden aan de liefde. Zij slaat wonden en doet vaak pijn. Terwijl wij haar tegelijk idealiseren als zalf op vele, zo niet alle wonden. Maar constant en op allerlei niveaus schuren de beste bedoelingen met het grofste gedrag, botsen eerbare intenties met ontluisterende situaties en worden tedere gevoelens bedolven onder harde feiten. Eros in de westerse cultuur lijdt aan een structurele frictie tussen idylle en realiteit.

Fortmann steekt de schop een spade dieper als hij, de droom van een hele generatie denkers en geleerden vertolkend, de oorzaak van het probleem nader identificeert als een probleem van de geestdrift. Het begrip geestdrift bevat als één woord de harmonieuze maat, die de pijn zou moeten stillen. Maar de harmonie die het woord suggereert strookt niet met ons feitelijke liefdesleven; dat is structureel uit balans. ‘Nietzsche en Klages kozen tegen de geest en voor de vitale driften, met een felheid die hun wanhoop verried nog ooit een harmonie te vinden. De gemiddelde Europeaan weet al te vaak met geen van beide raad: hij kiest meestal voor de geest, maar heeft tot de vitale drift een onbevredigende verhouding, soms die van een liefdeloze voorgedij, soms een flirt met een slecht geweten. Slechts zelden zijn wij beiden: geest en drift. En de grootste idealisten worden het meest bedreigd door de neurotisering, die het gevolg is van verdringing.’<sup>1</sup>

Het citaat stamt uit 1959. Ondertussen hebben in onze cultuur grote veranderingen plaatsgehad. In korte parolen: van schaarste en harde arbeid naar overvloed en consump-

tie, van plicht naar genieten, van puritanisme naar liberti-  
nisme, van religieuze traditie naar seculiere autonomie.  
Maar de vraag is hoe grondig die verschuivingen juist op dit  
punt hebben doorgewerkt. Is het ideaal van de geestdrift,  
als natuurlijke harmonie en menswaardig evenwicht, dich-  
terbij gekomen? Zijn de gevaren van neurotisering en ver-  
dringing afgenomen? Of juist niet? Zijn wij, in vergelijking  
met onze puriteinse voorouders minder krampachtig en  
waarlijk vrijer geworden in ons seksuele en erotische leven?  
Of zijn we er juist obsessiever in geworden? Zo verslaafd  
aan de drift dat we, wanneer zich heldere eisen stellen van  
de geest, van het ethisch juiste en het moreel edele, niet eens  
in staat zijn die te onderkennen, laat staan aan de standa-  
den die zij inhouden te beantwoorden. Zijn we ondanks  
alle ontwikkelingen niet steviger vast gereden in het spoor  
van de disbalans? Nu niet meer zozeer via de liefdeloze  
voogdij maar wat opzichtiger via de flirt met een slecht  
geweten? Zeker niet door overwaardering, maar wel door  
een steeds opzichtigere verwaarlozing van de geest?

LIEFDE: ENERZIJDS OERKRACHT,  
ANDERZIJDS IDEEAAL

Het moge duidelijk zijn, vanuit dit vertrekpunt van een  
voortdurend verlies van balans, tot in het tragische toe, zal  
geen harmonieus panorama geschetst kunnen worden van  
'Eros in de westerse cultuur'. Noch wat de feiten betreft,  
noch wat de ambities en idealen terzake betreft. Wel kan  
getracht worden in een schets daarvan scherpe tegenstel-  
lingen en harde conflicten te systematiseren tot doordachte  
en te doordenken posities, waarover afgewogen gerede-  
neerd en geargumenteed kan worden.

Een dergelijke aanpak is niet nieuw; de golfslag van een  
dergelijk bedachtzaam enerzijds / anderzijds bepaalt voor  
mij, – een weliswaar filosofisch geschoolde lezer maar zon-  
der beheersing van de bijzondere hulpmiddelen waarover

classici en filologen beschikken – ook de zeggingskracht van het *Symposium* van Plato. Ik lees het als een levendig maar stevig gecomponeerd en gestructureerd werk, waarin er ruimte is voor meerdere opvattingen en opinies, vertolkt door verschillende zegslieden. Die maken de weg vrij voor wat Plato/Socrates, inderdaad bedachtzaam en via het onderricht van een ander (Diotima), laat doorklinken als beslissend in de kwestie. Daarbij herneemt hun zegsvrouw alle eerder in de golfslag van enerzijds / anderzijds te berde gebrachte standpunten, om ze hun plaats te geven in haar visie.

Vooraf over het *Symposium* twee opmerkingen. Ten eerste: Plato heeft niet als insteek de erotische situatie in de westerse, of zelfs maar de Helleense cultuur. Hij stelt de vraag naar de aard van Eros, een personificatie van een bijzondere kracht. De vraag naar het karakter van een personificatie is merkwaardig. Kern van dit soort metafoor is een scherp profiel, dat vanwege zijn uitgesproken trekken als handelend persoon wordt voorgesteld. Onder eventuele dubbelzinnigheden en ambivalenties in personificaties schuilt altijd een zekere rechtlijnigheid, iets schematisch. In die zin hebben zij niet echt een karakter of aard, met onvermoede dieptes en verrassingen. Plato zoekt naar dat profiel, naar dat schema en omschrijft het als ‘de aard van Eros’. Hoe het zij, omdat Eros is die hij is, zal de erotische situatie zijn die zij is. Of omgekeerd: de aard van Eros blijkt uit de erotische situatie die hij bewerkt. De bijdragen in de bezinning op de aard van Eros bevatten dan ook allemaal meer of minder herkenbare doorkijkjes naar concrete erotische situaties en verhoudingen.

Op de tweede plaats: door Eros te presenteren als zowel een algemene alsook bijzondere macht wordt wat je omschrijven kunt als ‘de erotische situatie’ meteen verbreed en opgerekt. Uiteraard speelt deze macht een rol in de relatie tussen twee personen, in de tekst aangeduid als minnaars, zowel degene die bemint (de *erastes*), als die bemind wordt (*eromenos*). Maar als algemene macht beïnvloedt Eros ook

direct andere intermenselijke verhoudingen, het verloop van staatszaken en politieke processen, het verkeer tussen goden en mensen en de kosmische verhoudingen. Dat kan hij doen via zijn invloed op duopersonale relaties. Maar die omweg is niet noodzakelijk. In mythisch taalgebruik lukt het moeiteloos om Eros te presenteren als een alomvattend principe, dat de hele werkelijkheid beïnvloedt, zo niet structureert.

Onze gangbare aanpak levert op dat punt problemen op: kun je wel spreken over een erotische dimensie in maatschappelijke, politieke of zelfs planetaire structuren en constellaties? Moet je die kwaliteit niet strikt reserveren voor relaties in de persoonlijke sfeer, die dus van minnaars of vrienden, eventueel uitgebreid tot die van ouders en kinderen?

Maar laat ons kijken naar wat het panorama van de liefde volgens het *Symposium* zegt over de aard, het profiel van Eros. Nog altijd is bij een borrel ons liefdesleven een favoriet gespreksonderwerp. Dat is hier ook het geval. Een clubje vrienden besluit om een feestje te vullen met odes op Eros. Dat gebeurt in de tegelijk schertsende toonsoort die bij een feestje, en de ernstige toon die bij het onderwerp hoort. Er zijn drie delen. In het eerste inventariseert Plato, dunkt mij, in vijf lofredes de verschillende benaderingen die in het toenmalige gesprek van de dag over de liefde gangbaar waren. In het tweede deel komt uitgebreid Socrates aan het woord om, Diotima citerend, zijn visie te geven. In het derde wordt de superioriteit van deze kijk op de zaak bevestigd door het verhaal van Alcibiades over Socrates' beheerste levenspraktijk, in overeenstemming met zijn visie.

De vijf bijdragen in het eerste deel hebben twee dingen gemeen. Op de eerste plaats presenteren zij alle vijf de liefde als een oerbeginsel. Eros is een structuurprincipe van de werkelijkheid, in het bijzonder van de menselijke; niets is geworden, kon worden wat het is, buiten de invloed en inwerking om van de liefde. Maar, op de tweede plaats, alle

sprekers weifelen – het bedachtzame ‘enerzijds / anderzijds’ waar ik eerder mee speelde – of je dáárom de liefde goed kunt noemen. Er is immers ook in het liefdesleven wel degelijk verschil tussen platvloerse en verheven situaties, alledaagse en hemelse praktijken. Terwijl de liefde enerzijds een natuurkracht is, de leverancier van energie voor de natuurlijke ontwikkeling, is zij anderzijds ook en eigenlijk de overwinning op dwang en dwangmatigheid, op de schraalheid in de natuur en op de chaos die daar het gevolg kan zijn. Enerzijds: Eros is de motor van de natuurlijke ontwikkeling, inclusief haar harde en povere, beschamende en platvloerse aspecten. Anderzijds: Eros stijgt boven dit aspect van zichzelf uit als de inspirator van idealen, vooral die van vrijheid en kwaliteit, van voortreffelijkheid en eer.

Dit dilemma wordt aangescherpt in het tweede deel, de bijdrage van Socrates. Langs enige didactische omwegen komt hij, Diotima aan het woord latend, tot de bepaling van Eros als het verlangen zelf naar het goede en het eervolle en de toegang daartoe in de vrije beoefening van de filosofie. Alcibiades versterkt deze articulatie van het ‘enerzijds / anderzijds’, door met een tegendraadse argumentatie de visie van Socrates de status te geven van een levensprogramma, dat door de meester consequent in praktijk is gebracht.

Ik ben over het tweede en derde deel expres kortaf. Ze verdienen een grondiger analyse die, naar ik vermoed, in andere bijdragen in deze bundel reliëf zal krijgen. Ik vermoed dat daarbij het grondpatroon van enerzijds / anderzijds nader gepreciseerd en bevestigd zal worden.

#### LIEFDE: BESCHAMEND OF EERVOL, AARDS OF HEMELS

Er worden in de tekst verschillende epitheta gebruikt om dit enerzijds / anderzijds verder reliëf te geven: edel versus plat, ordinair versus van niveau, harmonieus versus chao-

tisch, aards versus hemels, vrij versus dwangmatig, goddelijk versus menselijk. Je zou vrij grof kunnen samenvatten: enerzijds negatief, anderzijds positief. Maar juist de variatie in kwalificaties geeft aan dat zo wel erg veel verloren gaat van het vertakte en ingrijpende emotionele patroon van de liefde. Zo wordt in de variëteit expliciet een verband gelegd met de maatschappelijke dimensie van het liefdesleven: als persoonlijk gedrag is het eervol of beschamend. Men wordt er door anderen om geprezen en verwerft er roem mee, of men wordt erom veroordeeld en met afkeuring bejegend. In een competitieve cultuur als de Griekse een factor om rekening mee te houden. Dat maatschappelijk effect hangt direct samen met de status van Eros: hoewel geen godheid uit het klassieke pantheon gold hij wel als een goddelijke of demonische macht of kracht, die gepersonifieerd kon worden als godheid. Die toon wordt in de tekst gezet in de bijdrage van Phaedrus, die uitgaat van het goddelijke of demonische karakter van de liefde en daarmee de weg baant voor de variëteit van elkaar corrigerende epitheta, door hemzelf of de andere sprekers geïntroduceerd.

We moeten hier een beetje op onze hoede zijn. Er is, door Guardini meen ik, op gewezen hoe de Grieken nogal achteloos en royaal met de kwalificatie ‘goddelijk’ strooiden. Homerus bestond het zelfs die toe te passen op sandalen. (Onze tijdgenoten, hoewel/want gesecculariseerd, doen niet veel anders, als zij het over goddelijke topjes of hemelse toetjes hebben.) In elk geval is hier sprake van een taalgebruik dat vanuit onze godsdienstige traditie enige theologische verfijning, ja, kritiek verdraagt. Voor we aan die verfijning toekomen is het goed het licht te laten vallen op wat het enerzijds / anderzijds ook als donkere karaktertrek van Eros oplevert. Hij is ambivalent, wat zich weerspiegelt in zijn sociale effect en wordt verklaard door zijn wortels in (afstamming uit) de wereld van goden en demonen. Hij is dus ook duister en beschamend, aards, zo niet te aards voor de mens in diens speciale waardigheid.



Die ambivalentie gold niet alleen voor de Grieken; zij klinkt ook luid door in de actuele probleemstelling waarmee ik deze bijdrage opende. Eros is of te hoog gestemd, te veel geest, met alle gevaren van verdringing en neurotisering, of te laag bij de gronds, te veel drift, gecultiveerd in een flirt met slecht geweten. Hier doemt de vraag op of er iets naders te zeggen valt over de onuitroeibare sensibiliteit in het Griekse en in ons bewustzijn voor de duistere kanten van Eros. Welke redenen hadden de Grieken en hebben wij om het complex dat liefde wordt genoemd, enerzijds ondermaats en dus schaamtevol, en anderzijds hemels en dus eervol te vinden. Want het blijft hardnekkig opspelen: hoe positief en idealistisch wij ook over de liefde zijn, wij verliezen haar donkere kanten, in pijnlijk contrast met haar lichtende aspecten, niet snel definitief uit het oog. Na jaren verheerlijking en stimulering van de seksuele revolutie in wetenschap en politiek, opvoeding en culturele analyses, gaat het in onze dagen ook weer over de seksuele jungle en zedenverwildering en worden omstandig allerlei vormen van misbruik en seks-gerelateerde criminaliteit aan de kaak gesteld. Over donkere kanten gesproken. Zijn, eventueel wat op afstand van het *Symposium* als context, scherper concrete levenssituaties in het vizier te krijgen die verhelderen waarom met de liefde kennelijk onlosmakelijk ook een aspect van schaamte verbonden is?

De afstand tot het *Symposium* neem ik des te liever, omdat die in staat stelt een gevoelige positie in het enerzijds / anderzijds te negeren en daarmee te ontkomen aan de discussies die zij impliceert. Nogal wat deelnemers aan het symposium zijn het eens over een punt waar ik van nature een zekere affiniteit mee heb, maar dat ik een te kortzichtige 'oratio pro domo' acht om het bij te kunnen vallen: Eros is superieur en hemels als het knapenliefde is en gewoon, zo niet inferieur, als het de liefde tussen mannen en vrouwen betreft. Uit de tekst zelf blijkt dat niet al hun tijdgenoten deze overtuiging deelden. Maar veel aanwezigen op het feestje huldigen en vertolken die opvatting wél. Ik ken beter

doordachte, minder sektarische apologieën van homo-erotische seksualiteit. Deze vind ik bespottelijk.

Bovendien zegt de tekst ook expliciet dat Eros niet laag bij de gronds is, vanwege het feit zelf dat er onlosmakelijk een fysiek aspect mee verbonden is. De seksuele component erin geldt als even onmisbaar als in potentie positief, zowel in haar inspiratie tot liefdeskunst, als in haar perspectief op vruchtbaarheid en procreatie. Ook deze tekst, hoewel wel erg gefocust op de op zich 'onvruchtbare' vormen van liefde, erkent dat (sublimierend) in de bijdrage van Diotima. Het probleem lijkt zich te concentreren in de directe verbondenheid van die fysieke component met lust (wellust, begeerte, geilheid). Dat is evenzeer een fysieke als psychische categorie. In de lust blijken krachten vrij te komen die een bescheiden tot rigoureuze reserve ten aanzien van dit aspect van de liefde begrijpelijk maken. In de tekst zijn er vier aan te wijzen, expliciet of meer in toespeelingen, die ook in onze actuele bezinning op de liefde naar voren komen en een rol spelen.

Vooreerst: de begeerte voert tot aan de rand van het illusoire, zowel omdat ze een bevrediging voorspiegelt die uiteindelijk niet echt of definitief bevredigt, als ook omdat ze dat kan doen door mensen te verstrikken in illusies over wat of wie begerenswaardig is. Zo wordt de begeerte een poel van verblinding, weliswaar met een meeslepende en hitsige intensiteit. Maar juist daarom ook verwarrend, zo niet desastreus.

Op de tweede plaats en nauw hierbij aansluitend: van wellust is het een kleine stap naar gewelddadigheid en geweld. Men hoeft hier niet direct aan 'Blijf van mijn lijf'-huizen te denken, alleen al de binnenkomst van Alcibiades in het *Symposium* is op dit punt veelzeggend. Sterke passies hebben ook altijd iets angstaanjagends, juist omdat ze zo intens zijn en op zijn minst suggereren in het gedrag tot onbeheerste en onbeheersbare erupties te zullen leiden.

Ten derde: bij drift en roes kan iemand een enorm gezichtsverlies lijden, omdat hij niet langer zelf zijn leven

stuurt maar, door een externe kracht gestuurd en op sleeptouw wordt genomen en zelf niet meer aanspreekbaar is op zijn daden. Voor de Grieken was dit geen reden om alle kaarten te gaan zetten op puriteinse beheersing. Maar zij waren zich scherp bewust van het oneervolle dat dreigt in onbeheerste of onbeheersbare situaties.

Op de vierde plaats is er de ongrijpbare factor van het onreine en het onzuivere. Begeerte is besmettend en besmettelijk. Voorzover het niet te herleiden is tot de eerder genoemde factoren lijkt het terug te gaan op een archaisch taboe op lichaamsvocht(en), ook onuitroeibaar in onze cultuur aanwezig.

Zo gespecificeerd krijgen we een scherper zicht op Eros als demon: een buiten- of bovenmenselijke kracht die van mensen bezit neemt en hen aanstuurt, niet op voorhand tot hun zeker voordeel. Is dit demonische ook goddelijk? Beantwoording van die vraag kan aanknopingspunt zijn voor de al eerder bepleite nadere reflectie vanuit een christelijke, c.q. theologische achtergrond, waarin de eigenheid van het goddelijke, ook in de liefde, scherper reliëf kan krijgen. We vervolgen onze beschouwing door nu, in een puntsgewijze analyse van het anderzijds-aspect, de hemelse verrukking en het vonken van het goddelijke nader uit te werken. Deels betreft het simpel de tegendelen van de vier aangeduide aspecten, die vanuit de systematiek van het *Symposium* de eervolle en hemelse aspecten van Eros, tegenover haar aardse en beschamende aspecten vertegenwoordigen. Maar met betrekking tot deze dimensie van het hemelse en goddelijke hadden we al geconstateerd dat terzake vanuit onze tradities enige kritische afstand op zijn plaats lijkt. Die lijkt mij ook het aangewezen kader om nader in te gaan op de goddelijke en hemelse, en dus eervolle en idealistische dimensies van de liefde.

Voor die theologische verfijning vanuit het christendom wordt de toon gezet, als bij de redactie van bijbelse geschriften voor het begrip liefde niet zonder meer gekozen wordt voor het Griekse woord *eros* (of *philia*), maar een neologisme wordt ingevoerd: *agapè*. Sinds de introductie via in het Grieks vertaalde of direct in die taal geredigeerde bijbelboeken, is dit begrip een centrale rol blijven spelen in de bezinning van het christendom op de liefde en in de meest besliste toepassing daarvan: het dubbelgebod van de liefde als grondslag van leven en samenleven. De spanning bij Plato tussen de ene en de andere *eros*, tussen *eros* als natuurlijke oerkracht, inclusief platvloerse en ordinare elementen, en *eros* als verlangen naar vrije ontplooiing van kwaliteit en deugd, krijgt in het christendom een vervolg in de spanning tussen *eros*-liefde en *agapè*-liefde. Zij gelden niet zonder meer als tegendelen van elkaar en staan niet per definitie met elkaar op gespannen voet. Maar er is niet voor niets de voorkeur voor dit nieuwe substantief. Daarin drukken christenen inderdaad een specifiek theologisch besef uit, een opvatting over God en het goddelijke, die zich geleidelijk losmaakt van de gangbare mogelijkheden van de taal.

Doorslaggevend lijkt mij daarbij minder een afkeer van *eros*, bijvoorbeeld vanwege de daarin meeklinkende associaties met het al te natuurlijke en lijfelijke, dan wel de dankbare verrukking over een, juist door het christendom aan het licht gebrachte, nieuwe dimensie in een dergelijk vitale en centrale waarde als de liefde. Zeker is dat in de term *agapè* afstand wordt genomen van de liefde als strikt persoonlijke zaak en alle licht valt op de bovenpersoonlijke dimensies ervan. Dus op de relatie met God. Maar in lijn daarmee ook op de interpersoonlijke verhoudingen in de gemeenschap van gelovigen, als beeld en voorproef van de wenselijke verhoudingen in het mensdom.

Dit aspect verdient het dat er gericht op wordt ingegaan. Daarvoor is een cultuurhistorisch argument: het is duide-

lijk dat over de rol en positie van ‘Eros in de westerse cultuur’ niet zinvol gesproken kan worden, zonder aandacht te besteden aan de door Plato gethematiseerde spanning tussen eros als natuurkracht en eros als vrije en bevrijdende deugd, haar toppunt bereikend in de filosofie. Het gezegde daarover in het *Symposium* wordt breed uitgewerkt in het platonisme en neoplatonisme. Daarbij is de theologische dimensie, ook in de filosofie, een steeds grotere rol gaan spelen: de sfeer van het edele en voortreffelijke werd steeds explicieter geïdentificeerd met de sfeer van het goddelijke en ging daarin op. De dynamiek van Plato’s spanning tussen eros als oerkracht en eros als filosofisch verlangen ging steeds meer op in de spanning tussen eros en agapè. Voor mijn bijdrage in dit verband is mij daarom verzocht om behalve aan de centrale bron, het *Symposium* van Plato, ook expliciet aandacht te besteden aan de encycliek *Deus caritas est* van paus Benedictus XVI.<sup>2</sup>

Terecht of ten onrechte ga ik ervan uit dat niet iedereen dit geschrift bij verschijnen met rode oortjes verslonden heeft, om het sindsdien onder handbereik te houden. Ik zal dus vervolgen met een zo bondig mogelijke presentatie van de inhoud van de encycliek, om daarna terug te keren naar het probleem van niet zomaar verschillende, maar kwalitatief uiteenlopende gezichten van Eros in de westerse cultuur, om ten slotte enige voorzichtige conclusies te trekken over het lot van de geestdrift in een cultuur onder het dubbelgebod ‘God te beminnen boven alles en de naaste als jezelf’.

#### LIEFDE ALS BOVENPERSOONLIJKE CATEGORIE

Aan het begin van zijn pontificaat in 2005, als om de toon ervan te zetten, publiceerde paus Benedictus XVI zijn encycliek *Deus caritas est*. Hij bevestigde ermee dat het in het christendom voor een vitaal deel, om niet te zeggen

voornamelijk – volgens sommigen alleen maar – om de liefde gaat. Maar zo'n centrale plaats kan de liefde in deze tweeduizend jaar oude traditie niet hebben, of deze woordvoerder ervan heeft toch of juist daarom 42 paragrafen nodig om zijn licht op dit kroonjuweel van het christelijk erfgoed te laten schijnen.

Die 42 paragrafen zijn verdeeld over twee delen. Het eerste behandelt de verhouding van God en liefde. Het gaat dus zowel over het goddelijk karakter van de liefde, als over het liefdevolle karakter van God. Kern van het christelijke godsbeeld is dat God in liefde betrokken is op Zichzelf en op de mens – zowel de persoon als de mensheid – naar wie Hij als schepper en begeleider van de geschiedenis in liefde uitgaat en op wie hij altijd betrokken blijft. Zijn trouw aan de mens culmineert in Jezus Christus, de mens geworden gestalte van Zijn liefde. Omdat hun leven wordt gedragen en is ingebed in de liefde van God, wordt de liefde ook in mensen gewekt: zij worden op God en zichzelf, op elkaar en al wat bestaat georiënteerd als beminnenswaardig. Menselijke liefde is zowel agapè als eros en als zodanig de spiegeling van en reactie op de liefde van God.

Het tweede deel van de encycliek gaat nader in op de pregnante wijze waarop dit patroon van liefde-uit-liefde, van liefde als goddelijke actie en menselijke reactie, in de empirische geschiedenis van het mensdom, maar vooral in die van christendom en kerk vorm heeft gekregen, dus op de praktische consequenties van de bovenpersoonlijke dimensie van agapè. Op Gods liefde reageren de gelovigen met de drie basisactiviteiten van het geloof: ze vieren die (eredienst), ze leggen er getuigenis van af (verkondiging) en zij volgen die na in toewijding aan de naaste (dienst). Deze dienstverlening bestond aanvankelijk vooral in zorg voor de armen in eigen kring. Maar zij heeft zich in de (kerk) geschiedenis ontwikkeld tot een netwerk van diaconale en caritatieve activiteiten. Dat is een beslissend stempel gaan drukken op de identiteit van christenen en werd zo waarmerk van christelijke cultuur. Dus ook van de westerse cul-

tuur, voorzover die de kwalificatie christelijk verdient. Daarom gaat de paus nader in op vijf aspecten van deze caritatieve traditie, die tot uiting komt in talloze filantropische en humanitaire initiatieven in de geschiedenis en die zo kenmerkend is geworden voor de westerse cultuur als zodanig, ook in haar seculiere en secularistische aspecten.

1. Juist als expressie van liefde zijn caritatieve initiatieven niet te reserveren voor eigen groep of volk. Uitgangspunt moet hier zijn de nood van de hulpbehoevende; de liefde bewijst haar diensten aan hen die ze nodig hebben.
2. Met name de caritatieve praktijken van de kerk hebben model gestaan voor de sociale, humanitaire en filantropische praktijken van de (moderne) staat, die zich breed in de westerse cultuur ontwikkeld hebben. Die zijn daarmee onder het regime van de gerechtigheid gekomen. Als morele instantie blijft de kerk betrokken bij de bezinning op de eisen van de gerechtigheid, getuige haar indrukwekkende traditie van sociale verkondiging. Bij het in praktijk brengen van die beginselen en opties geldt het beginsel van scheiding van kerk en staat.
3. Behalve het regime van de gerechtigheid blijft de dienst van de liefde, en daarmee de caritatieve praktijk, nodig voor een leefbare en menswaardige samenleving. Zij voedt de motivatie van hen die de instituties van gerechtigheid beheren en voorziet in de blinde vlekken voor sommige noden die de staat heeft, c.q. moet hebben.
4. Deze complementaire inzet van godsdienstige motivatie en sociale praktijk en daarin van politieke en caritatieve initiatieven heeft zich, ook mondiaal, geconcretiseerd in een veelheid van instellingen en organisaties. De nood in de wereld legt aan hen allen, ook die van kerkelijke signatuur, de plicht op om optimaal samen te werken, uitgaande en ter leniging van de problemen van de noodlijdenden. Dienst aan de naasten mag niet aangewend worden in ideologische confrontaties of voor proselitisme.

5. Ten slotte wijdt de paus enige passages aan de inbedding van *caritas* en diaconie in het leven van christenen en de kerk. Naast praktische regelingen komen daarbij ook enkele principiële overwegingen ter sprake.

Min of meer terzijde wil ik deze presentatie aanvullen met te wijzen op twee aspecten die niet erg uitdrukkelijk in de encycliek ter sprake komen, terwijl het thema dat wel zou doen verwachten. Ik loop daarmee het gevaar de indruk te wekken dat ik een betere encycliek over dit onderwerp had kunnen schrijven dan de bewonderenswaardige tekst van Benedictus xvi die nu voorligt (en die recentelijk is aangevuld met een vervolg: *Caritas in veritate*<sup>3</sup>). Maar ik doe het alleen om het panorama van christendom en liefde wat vollediger te maken.

Op de eerste plaats is dat het thema van de strenge morele normering van het seksuele gedrag, die de kerk leert: seks is alleen geoorloofd in een gelegaliseerde relatie, in een context van liefde, en met uitzicht op vervulling van die liefde in vruchtbaarheid. Achter de morele regels zijn uitgesproken opvattingen over liefde aan de orde, die juist in deze context reliëf hadden kunnen krijgen. Anderzijds geldt het ook als verfrissend dat het kerkelijk spreken terzake nu eens niet over die morele regels gaat.

Ten tweede, naast de terecht in het licht gestelde caritatieve praktijk en de doorwerking daarvan in de sociale ambities van de westerse cultuur, is er een minstens zo markante traditie, numeriek minder omvattend maar daarom niet minder invloedrijk, die voor het christelijke liefdesideaal en voor de daar rond ontwikkelde cultuur van doorslaggevend belang is geweest. Ik doel op de mystiek (en de devotionele scholen), waarin een persoon zijn of haar liefdesleven concentreert op een zo direct en intiem mogelijke relatie tussen hem of haar (of de ziel) met Christus of God. De traditie van de hemelse minne is, bij vlagen meeslepend, in onze cultuur present. Mogelijk is zij in onze dagen vooral interessant – maar waarschijnlijk wordt zij



juist daarom ook opvallend genegeerd – als tegenwicht van de aardse lust, zeg maar gerust geilheidscultuur. Ook dit aspect had naadloos in dit kader gepast. Maar het is geen eenvoudig onderwerp voor een encycliek. Zij het dat, als ik iemand in staat acht het recht te doen, het deze paus is.

#### ELKAAR AANVULLENDE EN VERSTERKENDE KRACHTLIJNEN

Waar brengt ons dit alles? Voor een nadere situering van ‘Eros in de westerse cultuur’ zijn we uitgegaan van twee bronnen: het *Symposium* van Plato en de encycliek *Deus caritas est* van Benedictus xvi. Daarmee kwamen twee culturele tradities in het vizier die, deels op zichzelf, deels in nauwe interactie met elkaar, hun stempel hebben gedrukt op de westerse cultuur en de positie van eros daarin: (a) de wijsbegeerte, niet vooreerst als (denk)discipline maar als passie tot veredeling van en het streven naar voortreffelijkheid en (b) de godsdienst, het christendom, als de stroming die de cultuur heeft gesteld onder het dubbelgebod: bemin God boven alles en de naaste als uzelf. Daarbij kwamen we op het spoor van een vijftal spanningslijnen.

1. In de wijsgerige beschouwing van eros was er enerzijds de eerbied of huiver voor eros als het oerbeginsel van natuurlijke wording, met alle daarin geïmpliceerde duistere en chaotische krachten (en dus ook platvloerse aspecten), naast anderzijds eros als het vrije streven naar veredeling en voortreffelijkheid, zoals die met name in de wijsbegeerte reliëf krijgt. Enerzijds een realistische trek, anderzijds een idealistische trek.
2. In de godsdienst was er enerzijds sprake van de erkenning van de eros-liefde als vitale dimensie van het persoonlijke leven, maar werd de aandacht vooral gefocust op de agapè-liefde: het werkgebied van de liefde wordt anders gesitueerd, waarbij de positie van het individu en

- zijn intieme relaties niet meer beslissend is; dat wordt bovenpersoonlijk (of boven-individueel).
3. Die bovenpersoonlijke dimensie omvat enerzijds de relatie van mens en God: in het licht van het bemind worden door God valt het licht op de liefde als bron van de kwaliteit van verbanden waarin mensen met elkaar verkeren, in ruimere zin dan strikt persoonlijke (duo-personale) relaties. Die verbanden zijn in eerste instantie de verhoudingen binnen de geloofsgemeenschap. Zij gelden als voorproefje van (te realiseren) nieuwe verhoudingen in het mensdom.
  4. Deze agapè-liefde heeft niet het dwingende dat de impulsen van begeerte en lust aan eros verlenen; ze wordt daar niet door ondersteund maar ook niet verstoord. Maar zij is voor de leefbaarheid en menswaardigheid van het bestaan van zeker zo'n vitaal belang. Daarom is haar doorwerking buiten de grenzen van de geloofsgemeenschap, bijvoorbeeld in de instituties voor sociale gerechtigheid en filantropische initiatieven in de moderne staat, toe te juichen.
  5. Geobjectiveerd tot instituties van gerechtigheid blijven alle, en dus ook deze voorzieningen en initiatieven, aangewezen op voeding door agapè, zowel om de motivaties zuiver te houden, als om het oog scherp en het hart gevoelig te houden voor noden die over het hoofd gezien dreigen te worden, omdat ze buiten het systeem vallen.

#### DICHTER BIJ HET IDEEAAL VAN DE GEESTDRIFT?

Tot slot kom ik kort terug op mijn probleemstelling van het begin: moet de situatie van 'Eros in de westerse cultuur' gekarakteriseerd worden als een onevenwichtige, ja zelfs tragische, omdat er weliswaar een breed en gedreven verlangen leeft naar liefdevolle verhoudingen, maar de ideeën en praktijken ontwikkeld om die te realiseren die juist blok-

keren? Volgens sommige zegslieden uit de 20ste eeuw, omdat zij niet verankerd zijn in het evenwicht van de geestdrift, waaruit elke houdbare liefde moet putten.

In elk geval leverde een verkenning van twee belangrijke bronnen van ideeën en praktijken het inzicht op dat de visie en toeleg op de liefde in onze cultuur wordt gekenmerkt door spanningslijnen die allemaal hun vertrekpunt nemen in de gewone, natuurlijke situatie van de mens, om daar snel uit te ontsnappen naar hoger gestemde perspectieven. Als ons probleem inderdaad een onevenwichtige omgang met de drift is, dan biedt noch het *Symposium* van Plato, noch *Deus caritas est* van Benedictus xvi veel handvatten om terzake meer evenwicht te bewerken. Ook van de grote veranderingen in de cultuur, die ongetwijfeld enige sanering hebben bewerkt met betrekking tot een wel erg rigide omgang met die drift, hebben we, naar we eerder zagen, niet veel te verwachten. In dat opzicht zou je moderne mensen kunnen karakteriseren als onrijpe pubertjes, die koortsachtig bezig zijn het vermogen van hun brommertjes op te voeren.

Er is nog een andere mogelijkheid, weliswaar niet elegant maar wie weet wel adequaat: mogelijk deugdt de probleemstelling uit de vorige eeuw niet of niet meer. Het evenwicht van de geestdrift is een illusie. Uiteraard: de natuur stelt haar eisen en dicteert haar voorwaarden. Daar moet mee geleefd worden, tot in de aanvaarding van onze betrekkelijkheid en sterfelijkheid toe. Daarom is die 20ste-eeuwse probleemstelling en de doorwerking ervan in de cultuur van groot belang geweest, want daardoor zijn een rigide puritanisme en structuren van verdringing gerelativeerd, zo niet opgeruimd. Maar hoe innemend ook, humanistische psychologie heeft niet het laatste woord. Dat wordt juist aangetoond door een grondige reflectie op de liefde zelf, die de vele gezichten en dimensies ervan bewust opzoekt en in het oog houdt. Noch in haar wijsgerige, noch in haar godsdienstige context geeft die bezinning uitzicht op een stabiele toestand van harmonie. Wel op een dyna-

mische ontwikkeling van laag naar hoog, van klein beginnen om, de breedte en diepte vervullend, groots te eindigen, van aards naar hemels. Wie zich in die dynamiek herkent of wie die dynamiek erkent als ook de drijfkracht van het eigen bestaan, staat voor de uitdaging om het evenwicht van de geestdrift niet zozeer vanuit haar (stabiele) kern, als wel vanuit haar beweeglijke uitersten op te vatten en te praktiseren. Waarom zou het verboden of verdacht zijn daarbij de wegen van Socrates en Plato te beproeven van vrije filosofische toeleeg op veredeling en kwaliteit. Of van gelovige inzet voor nieuwe verhoudingen tussen mensen, zoals die van een moeder Teresa, in het licht van de overtuiging dat zij kostbaar en lief zijn in Gods ogen. Als deze wegen iets bijdragen aan het doel, is het argument dat zij te geestelijk zouden zijn of te weinig driftmatig, als laatste woord niet erg overtuigend. Ook Alcibiades moest dat al toegeven.

#### NOTEN

- 1 Han Fortmann, *Wat is er met de mens gebeurd?* (Utrecht-Antwerpen, 1959), p. 21.
- 2 Paus Benedictus xvi, *Deus caritas est*. Utrecht, Kerkelijke documentatie, jrg. 34, nr. 1, februari 2006.
- 3 Paus Benedictus xvi, *Caritas in veritate*. Utrecht, Kerkelijke documentatie, jrg. 37, nr. 6, 2009.