

PAUL MOYAERT

Eros en Agapè Gods liefde worden

In zijn theologische en godsdienstfilosofische studie *Agape and Eros* maakt de protestantse theoloog Anders Nygren een scherp onderscheid tussen Eros, liefde volgens Plato, en Agapè, liefde volgens de christelijke spiritualiteit.¹ Volgens Nygren brengt het christendom een opvatting en een ideaal van liefde met zich mee die niet passen in de visie van Plato. Wat echt christelijk is aan de liefde moet je begrijpen vanuit Gods liefde, *agapè* genoemd in het Nieuwe Testament en in het Latijn vertaald met *caritas*. Onder deze liefde moet je verstaan de liefde die van God uitgaat. Aangezien God de hoogste in rang is moet je de beweging van deze liefde begrijpen als een neerdalende beweging. Eros volgens Plato daarentegen bestaat uit een opstijgende beweging die van de minnende ziel uitgaat en voortvloeit uit haar natuurlijke drang naar zelfvervolmaking. Voor de ziel is de opgaande beweging een verrijking, een verbetering, want ze neemt het hogere om zijn grotere perfectie in haar bezit. Het allerhoogste is in de visie van Plato geen liefde en geen verlangen omdat het niets mist. Het straalt goedheid en schoonheid uit en deelt zijn eigenschappen mee aan al wat is, maar is geen liefde. Het christendom heeft liefde vergoddelijkt. De omkering van het perspectief, afdalend in plaats van opstijgend, drukt tegelijk een verandering in de natuur van de liefde uit. Liefde als neerdalende beweging staat voor onbaatzuchtige vrijgevigheid die nergens meer dan in Gods barmhartigheid tot uiting komt. Want Gods barmhartige liefde maakt ondubbelzinnig duidelijk dat zijn liefde helemaal niet gemotiveerd kan zijn door de kwaliteiten van het liefdesobject. Je hebt geen recht op barmhartig-

heid. Barmhartige liefde kun je niet verdienen. Door nu op onze beurt barmhartig te zijn jegens de medemens staan ook wij op een weliswaar eindige want menselijke manier in Gods neerdalende liefde. Wie de medemens liefheeft, zoals God zijn schepselen, deelt in de kracht van de goddelijke agapè.²

Het onderscheid van Nygren werd bekritiseerd.³ Men argumenteerde, ten eerste, dat het Nieuwe Testament toch niet alleen over agapè in de zin van Nygren sprak. Het vocabularium waarmee het Nieuwe Testament over liefde spreekt is veel rijker. Zo heeft het Nieuwe Testament ook termen voor gemeenschapsstichtende vriendschapsliefde en brengt het eveneens liefde in mystieke zin ter sprake. Het beeld van de liefde in het Nieuwe Testament is minder monomaan en genuanceerder dan Nygren suggereert. Bovendien, zo zeiden de critici, was de breuk met het Oude Testament minder radicaal dan Nygren beweerde. Je vindt ook in het Oude Testament passages die de verhouding van God tot zijn volk begrijpen vanuit een goddelijke liefde die zich niet onderwerpt aan de wet. Men heeft er ten derde op gewezen dat de bijbel Grieks sprak. In het Grieks heeft *agapè* een brede betekenis die onvermijdelijk blijft meespelen in het gebruik van deze term in het Nieuwe Testament. De claim van Nygren dat eros en agapè elkaar uitsluiten is te sterk. Beide opvattingen over liefde kunnen elkaar aanvullen. Ook de morele beoordeling van Nygren, die agapè boven eros plaatst, werd betwist. Men vroeg zich af of het op bijbelse gronden gemotiveerde oordeel van Nygren wel voldoende genuanceerd was. Uit het feit dat Plato agapè in christelijke zin niet kent volgt niet dat eros zonder waarde is. Het onderscheid van Nygren mag dan wel ontologisch juist zijn, zijn morele beoordeling moet fijner. Ook de eros in de zin van Plato is iets goeds. De studie van Nygren bleek evenwel zo spraakmakend dat zijn onderscheid een eigen leven kon gaan leiden.

Voor Nygren staat of valt de christelijke heilsleer met de erkenning van de goddelijke agapè. Deze heilsleer is vol-

gens Nygren onverenigbaar met Plato's visie op *eudaimonia* en met diens opvatting van eros die ermee verbonden is. Een heilsleer handelt over het geluk van de mens, over een levenswijze die de mens gelukkiger kan maken. Zij schetst een beeld van geluk dat bestendiger is dan wisselvallige genietingen en minder afhankelijk van niet te beheersen uitwendigheden. Volgens de christelijke heilsleer moet je het heil verstaan vanuit Gods liefde en daarin speelt zijn barmhartige liefde een centrale rol. Voor Nygren, die het Nieuwe Testament leest vanuit Luther, moet de christelijke heilsleer zich concentreren op Gods liefde zoals die zich uitdrukt in zijn kruisdood. Het heil bestaat erin te erkennen dat je door Gods gratuite liefde gered wordt en dat je zelf niets kunt bijdragen tot het verkrijgen of het verdienen van deze liefde. De kruisdood brengt de menselijke zondigheid in herinnering en benadrukt het onvermogen van de mens om eigenmachtig zijn heil te verwerven. De mens wordt gerechtvaardigd in Gods liefde. In dat beeld van Gods liefde en van het heil dat ermee verbonden is ligt de klemtoon op het inzicht of juist, de geloofs zekerheid dat je ondanks je zondigheid bemind wordt door God. Het is een zaak van religieus vertrouwen dat je Gods agapè zo kunt verstaan.

In mijn bijdrage wil ik de aandacht vestigen op een andere, meer mystieke expressie van de goddelijke agapè, die het heil van de mens op een andere manier verbindt met goddelijke liefde. Anders dan in het beeld dat Nygren schetst, is in de mystieke versie heil verbonden met het verdwijnen van de bekommernis zich door Gods liefde gerechtvaardigd te weten. In de plaats daarvan verstaat de ziel zichzelf als een doorgeefluik van Gods liefde. De mystieke uitleg herinnert eraan dat Gods barmhartige liefde voortvloeit uit wat hij is, liefde. God is barmhartig omdat hij altijd al liefde is. Barmhartigheid getuigt van een uiterste uitbarsting van liefde, wat niet wegneemt dat zijn liefde zich nog op talloze andere manieren kan uiten. Mystieke liefde wordt gemakkelijk geassocieerd met extreme gemoedstoestan-

den en een extatische gebedscultuur. Dat is in mijn uitleg, zo zal later blijken, niet het belangrijkste. De weg die in de mystieke liefde wordt afgelegd wijst in de richting van een liefde zonder verlangen. Een mystieke uitleg van de verhouding tot Gods agapè neemt ons niet mee naar een leven dat alleen toegankelijk is voor ingewijden, want hij appelleert aan algemeen menselijke inzichten in wat een sterke en levenskrachtige liefde is en hoe geluk en het verlangen naar geluk daarmee samenhangen. Liefde heeft het verlangen naar geluk niet nodig om gelukkig te zijn.

De mystieke expressie van *amor Dei* blijft bij Nygren onderbelicht. Dat heeft te maken met de stelling van zijn studie en met zijn vrees, zo vermoed ik, dat mystieke liefde uitdraait op een misplaatste zelfvergoddelijking van de minnende ziel. Volgens Nygren zijn eros en agapè onverenigbaar.⁴ Toch heeft de christelijke theologie, aldus Nygren, vaak geprobeerd beide noties conceptueel met elkaar te verzoenen. Hij noemt dat de *caritas-synthese*. De opzet van deze synthese komt steeds op het volgende neer. Men zwakt, ten eerste, de generositeit van Gods liefde af door te wijzen op het belang van persoonlijke inspanningen en verdiensten van de mens. En ten tweede, men vat de liefde tot God op als de uitdrukking van een natuurlijk verlangen, terwijl de mens pas naar God kan verlangen omdat God zich aan de mens heeft geopenbaard en hij aan zijn verlangen is voorafgegaan.⁵ De synthese wil de zelfstandigheid van de mens redden ten opzichte van Gods generositeit.⁶ Zonder misvorming van de eigen inspiratie van het christendom kan een verzoening van de platoonse eros en de christelijke agapè niet lukken. Pas vanaf de Reformatie is de christelijke theologie erin geslaagd, aldus Nygren, alles vanuit de goddelijke agapè te belichten. Nygren neigt er evenwel toe Gods liefde te begrijpen vanuit de kruisdood en dus als barmhartigheid. Het is bekend dat christelijke liefdesmystiek zichzelf graag verwoordt in termen van eenwording met God. Ik denk niet dat dit in de zin van zelfvergoddelijking verstaan moet worden. Eenwording duidt op

het inzicht dat men niets anders meer is dan goddelijke liefde die zich in deze ziel uitdrukt. De ziel wordt Gods liefde in de zin van God die deze ziel gebruikt om zich als liefde uit te drukken. De ziel als zelfstandige, op zichzelf betrokken agens is *verdwenen* en daarom is mystiek iets anders dan zelfvergoddelijking.

Ik schets eerst de eros volgens Plato en zoals Nygren, benadruk ik dat hij eros begrijpt vanuit het verlangen. In het christendom vindt Nygren een opvatting van liefde, de goddelijke agapè, die niet vanuit het gemis of het verlangen is afgeleid. De eigenschappen van deze liefde bespreek ik in het tweede deel. In het derde deel, ten slotte, vertrek ik van de klassieke theologische kwestie of *amor Dei*, liefde van de mens tot God, een uiting van eros dan wel van agapè is. Volgens Nygren kan deze liefde niet zonder meer gratuit zijn: de ziel verlangt naar de reddende liefde van God. *Amor Dei* kun je verstaan als een voorwerpsgenitief: liefde van de mens tot God, en als een onderwerpsgenitief: liefde van God afkomstig. In mystieke liefde verdwijnen zowel het liefdesverlangen naar God als het daarmee samenhangende verlangen om door hem bemind te worden. De liefde voor God wordt getransformeerd in een goddelijke liefde die zich in de mystieke ziel uitdrukt zonder dat de ziel zichzelf verstaat als het voorwerp van Gods liefde. Het verlangen om door God bemind te worden vervluchtigt.

DE OPSTIJGENDE EROS: LIEFDE ALS VERLANGEN

Uit het relaas van zijn inwijding in zaken die het wezen van de liefde betreffen vernemen we van Socrates dat je liefde vanuit het verlangen en het verlangen als behoefteigheid moet begrijpen (*Symposium* 203b-204a). Eros verlangt naar hetgeen waarvoor hij liefde is. Hij wordt bewogen door liefde voor wat hij mist. C.S. Lewis karakteriseert deze be-

paling van eros treffend als *need-love*.⁷ De behoeftige eros wordt in het liefdesobject bewogen door wat aan de kant van het object schoon, rechtvaardig, goed, enzovoort is. Liefde die verlangt naar wat in het object staat voor perfectie, is dus zelf noch schoon noch goed. Laatstgenoemde kwaliteiten komen eros niet toe. Omdat eros verlangen is en de perfecties waarnaar hij verlangt niet bezit, mag je eros niet vergoddelijken (*Symposium* 202c). Eros is wezenlijk behoeftig verlangen. Het verlangen blijft ook doorwerken nadat de perfecties door de ziel werden verinnerlijkt en toegeëigend. De reden hiervoor is niet alleen dat het gemis van eros onmetelijk diep is, maar ook dat het verworvene steeds weer door de vingers glipt (*Symposium* 203e). Geen eros zonder vrees het goede en het schone opnieuw te verliezen. In de visie van Plato wordt eros bekoord of gemotiveerd door wat het object waardevol, begerenswaardig, goed en schoon maakt. Men moet voor ogen houden dat Plato de beweging van de minnende ziel naar de kwaliteiten van het beminde object verstaat als een zijnsrelatie.⁸ Objectliefde staat bij Plato voor een identificatie met de kwaliteiten van het object die dieper inwerkt op de ziel dan een uitwendige bezitsrelatie. De ziel wordt er zelf beter van wanneer ze het object bemint omwille van zijn kwaliteiten. Eros deelt in de kracht van de eigenschappen die hij aan de kant van het object bemint. De analyse van Plato impliceert dat wie het kwade liefheeft (wat in de metafysica van Plato alleen uit of in onwetendheid kan gebeuren), er ook zelf slecht van wordt. Zowel het goede als het kwade is besmettelijk en slaat over op de minnende ziel. We hebben al gezien dat eros volgens Plato gegrond is in behoeftigheid. Dat is de reden waarom de morele psychologie van het christendom eros als *zelfzuchtig* bestempelt. De minnende ziel verrijkt zichzelf door wat ze bemint.

In de oorsprongsmythe van Eros wordt verteld dat hij is voortgekomen uit de combinatie van behoeftigheid en overvloed. De kracht waarmee Eros naar het object toe gaat en de kwaliteiten ervan uitbundig bejubelt, is slechts in

afgeleide zin een scheppende kracht. In welke zin afgeleid? Eros verlangt naar een object omdat het begerenswaardig is. Oorzaak van de liefde moet gezocht worden aan de kant van de waardevolle eigenschappen in het object. Eros is vruchtbaar, maar zijn vruchtbaarheid is in deze zin secundair dat ze wordt gewekt door het contact met wat schoon en goed is. De kwaliteiten van het object bevruchten Eros. Het schone en goede zetten de minnende ziel aan tot scheppen en inspireren haar tot grootse en opzienbarende daden. Deze visie contrasteert met de visie van filosofen die argumenteren dat liefde en begeerte de betekenis van het object stichten of produceren. Een object wordt van betekenis door het te beminnen en te begeren. In deze visie zijn de perfecties van het object niet de hoofdzaak. Liefde en begeerte zijn een scheppende kracht omdat zij het object betekenisvol maken. Maar bij Plato is generositeit afgeleid uit de actuele en potentiële rijkdom van het object. Je bent niet rijk omdat je bemint. Je wordt rijk doordat de liefde je doet delen in de rijkdom van het object.

Volgens Diotima moet je Eros verstaan als een continue transformatieproces van de minnende ziel. De ziel wordt innerlijk gevormd en omgevormd door wat ze bemint. Het volgende tekstfragment geeft een bondige weergave van de *scala amoris*. ‘We vertrekken van de mooie dingen om ons heen, en om de absolute schoonheid te bereiken, klimmen we als het ware trapsgewijs op van één mooi lichaam naar twee, van twee naar alle, van de mooie lichamen naar de mooie instellingen, van de instellingen naar de mooie wetenschappen, om ten slotte van de wetenschappen te komen bij die wetenschap die alleen de schoonheid zelf bestudeert, en uiteindelijk de schoonheid zelf leert kennen’ (*Symposium* 211c).⁹ Het is van belang voor ogen te houden dat de *scala amoris* bepaald wordt door een ontologisch voorg gevormde *ordo amoris*. Niet alles verdient het evenzeer bemind te worden. Er bestaat een in het zijn verankerde hiërarchie, waarin het hogere in rang het verdient om meer gewaardeerd en bemind te worden dan het lagere.¹⁰ De lief-

desladder opstijgen gaat gepaard met een leerproces waarin de ziel de juiste waarde moet ontdekken van wat ze bemint en dus van wat het beminnen waard is. Liefde moet juist zijn en dat betekent dat zij in verhouding moet staan tot de objectieve waarde van wat ze bemint, en deze waarde wordt bepaald door de plaats van wat je bemint in een grotere zijnsordening. Verdient x de liefde van de minnende ziel? Heeft x de kwaliteiten waardoor x de moeite waard is om bemind te worden?¹¹ Zo niet, dan moet liefde zich heroriënteren en zich richten tot wat het wel waard is om bemind te worden. De gedachte dat liefde zich moet afstemmen op de *ordo amoris* bevestigt dat eros geen scheppende werkelijkheid is.

Men ziet al gauw dat deze visie op eros niet te rijmen valt met bijvoorbeeld vriendschapsliefde en ouderliefde. Worden vrienden gekozen omwille van hun kwaliteiten? Ontstaan vriendschappen niet veeleer in toevallige omstandigheden? Je kiest je vrienden niet, terwijl je wel voor je vriend kiest. Met toeval bedoel ik dat vriendschap niet tot stand komt op grond van waardering. Zeker, je kunt je afvragen of x een goede vriend is. Maar dan gaat het over de vraag of x bijvoorbeeld betrouwbaar is. Ouderliefde past evenmin in het beeld dat Plato schetst. Ouders houden niet van hun kind omwille van zijn of haar kwaliteiten maar omdat het hun kind is. Kun je liefde begrijpen zonder een verwijzing naar de absolute objectkeuze, zonder de keuze van Achab voor Moby Dick in de roman van Melville?¹²

Hoewel Diotima alle gewicht legt op de perfecties aan de kant van de objectpool, oefent het particuliere geen gewicht uit op het liefdeverlangen. Want omdat de liefde voor x gefundeerd is in de waardering van x, is x vervangbaar door objecten die evenwaardig zijn of een grotere waarde hebben. Je bemint het object omwille van datgene waarvoor het staat. Zo neemt het object je verlangen mee naar hogere perfecties die elders te vinden zijn. De waarde van het individuele wordt afgeleid uit het algemene. Deze observatie ligt in de lijn van wat we zonet gezegd hebben over

vriendschap en ouderliefde. Het is begrijpelijk dat filosofen als Vlastos,¹³ Nussbaum¹⁴ en Lacan¹⁵ Plato bekritisieren omdat hij de liefde voor het particuliere niet kent.

Rudi te Velde bespreekt deze moeilijkheden maar argumenteert dat 'deze kritiek voor een deel voortvloeit uit een misverstand over de precieze aard van de eros die het onderwerp is van het *Symposium*'.¹⁶ Deze kritiek verwacht *philia* met Eros. *Philia* is liefde, aldus Te Velde, verbonden met genegenheid en trouw en hij geeft als voorbeeld vriendschapsliefde en ouderliefde. Liefde is een uiting van trouw. Plato denkt niet na over eros vanuit hechtingsliefde, hij begrijpt eros als verlangen. Hierin verschillen Plato en het christendom. Het christendom denkt na over goddelijke liefde vanuit ouderliefde en vanuit de trouw in bijvoorbeeld de huwelijksliefde. Plato en het christendom denken vanuit andere richtinggevende voorbeelden.

Keren we nog even terug naar Plato. Eros gaat over de ziel die zich opent doordat zij geraakt wordt door wat goed en schoon is. In de aanraking met wat aan de kant van het object oplicht groeit het verlangen naar een deugdzaam leven. De visie van Plato op eros is bijzonder gecompliceerd. Dat heeft te maken met het niet makkelijk te begrijpen samengaan van objectliefde en identificatie met wat je bemint. Hoe moet je de beïnvloeding van wat de ziel in het object bemint precies begrijpen? Er vindt een soort eenwording plaats tussen de ziel en wat zij bemint. Via identificatie neemt de ziel de kracht van de werkelijkheid in zich op. De kracht waaraan de ziel participeert gaat uiteindelijk terug op de bron van alle schoonheid en goedheid. Deze identificatie bewerkt niet alleen een innerlijke omvorming van de minnende ziel, zij brengt ook een perspectiefwijziging met zich mee. In welke zin? De krachtbron waaraan zij participeert is de lichtbron van waaruit alles aan haar verschijnt. Zo wordt het aanvankelijke doel in de zin van *causa finalis* een *vis a tergo* zonder dat daardoor de bezielende kracht eigendom wordt van de ziel. Je kunt de visie van Plato ten slotte niet losmaken van zijn inzicht dat eros ver-

langen is naar onsterfelijkheid.¹⁷ Dat verlangen heeft bij Plato te maken met in contact willen staan of zich verbonden weten met wat echt van belang is en het wezenlijke staat bij Plato los van zijn particuliere belichamingen. Het einde van de opstijgende beweging, dat als een onvergelelijkbaar hoogtepunt wordt voorgesteld, heeft ontegensprekelijk iets van een *illuminatie* in een mysteriegodsdiens. Want, zo merkt Rudi te Velde op, de hoogste inzichten die al wat is belichten treffen de ziel als een onverwacht visioen. Wat de ziel aanschouwt is bovendien niet om te zetten in propositionele kennis.¹⁸

Wij moeten nu het volgende onthouden. Eros is voor Plato geen *causa finalis* en niet de bron van alle leven. Neen, eros moet een weg afleggen die uitzicht geeft op een leven dat zelf niet als liefde te beschrijven is. Eros moet verlost worden van zichzelf. Een ziel die participeert aan het allerhoogste of het meest volmaakte, houdt op liefde te zijn. De christelijke agapè verandert het perspectief van Plato in de volgende opzichten. Liefde wordt niet gefundeerd in de kwaliteiten van het object; het doel van de liefde is liefde en liefde wordt uitgelegd als welwillendheid begrepen vanuit de band die de liefde sticht zoals dat het geval is in huwelijksliefde en in ouderliefde. Liefde wordt niet uitgelegd vanuit het verlangen maar vanuit de trouw. Voor Plato moet eros verlost worden van zijn gemis; in het christendom moet goddelijke agapè de mens verlossen van zijn gebrek aan generositeit.

DE AGAPÈ VOLGENS NYGREN: GOD IS LIEFDE

Het christendom vat God op als liefde. God is niet meer het eeuwig rustende, eenheid gevende doel van alle verlangens, maar is zelf liefde. Deze liefde heeft geen doel buiten zichzelf. De diepste bevrediging is daarom niet verbonden met wat liefde bereikt maar met de liefde zelf.¹⁹ Gods liefde is allesomvattend en het principe van alle liefde. Er is *geen*

liefde buiten God. Alle diverse uitingen van liefde zijn finaal een bijzondere uitdrukking van de ene liefde die God is. God die liefde is drukt zich uit in al wat liefde is. Metafysisch gezien kan liefde geen louter menselijke aangelegenheid zijn. Liefde is niet iets van de mens. Liefde is altijd al in God en van God, en daarom kunnen ook mensen beminnen. Menselijke liefde is een uitdrukking van Gods liefde. Individuen drukken een liefde uit die niet van hen afkomstig is. De psychologie van de persoonlijke liefdesgevoelens gaat voorbij aan het metafysische inzicht dat liefde een goddelijke krachtbron is die zich *onder andere* tussen mensen doorzet en uitdrukt. Alle liefde drukt God uit, ook al weet liefde dat niet van zichzelf. Wat zijn nu volgens Nygren de eigenschappen van de liefde die God is?

Agapè, aldus Nygren, wordt *niet bewogen* door iets buiten zichzelf. God kan niet anders dan beminnen omdat hij niets anders dan liefde is. Men kan Gods liefde niet verklaren vanuit redenen om te beminnen. God is genooddaakt te beminnen en heeft geen motieven om te beminnen. Men kan zijn liefde niet verklaren vanuit het object waaraan zijn liefde zich meedeelt en evenmin vanuit enige behoefteigheid. God bemint de wereld niet omdat de wereld dat nodig heeft. God bemint om niets. Thomas van Aquino karakteriseert deze liefde als *bonum diffusivum sui* (het goede doet zichzelf uitstromen). Gods liefde, aldus Nygren, is *spontaan* omdat zij voortvloeit uit wat God is.²⁰ Agapè is, ten tweede, *waardeonverschillig*. Zijn liefde, dat volgt uit de eerste eigenschap, is niet afhankelijk van de kwaliteiten van het object. Zo zijn ook de morele kwaliteiten van een object irrelevant. Dat maakt liefde niet immoreel, maar amoreel. Gods liefde is met andere woorden zo krachtig dat zij zich niet laat beperken door bepaalde voorwaarden. Objecten moeten niet voldoen aan voorwaarden om door God bemind te worden. In deze zin is zijn liefde onvoorwaardelijk. Nygren verwijst naar Matteüs 5,45: 'Hij laat de zon opgaan over bozen en goeden en laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen.'²¹ God bemint ook al wordt zijn

liefde niet beantwoord. Zonder respons, blijft God onverminderd liefde. Zijn liefde is dus onbaatzuchtig. Lewis karakteriseert agapè daarom als *gift-love*. Agapè is, ten derde, *scheppende kracht* en daarmee bedoelt Nygren dat objecten van betekenis worden doordat ze bemind worden.²² Liefde schept de waarde van wat ze bemint. Agapè is, ten slotte, een *bindende kracht*. Zij sticht verbanden, waaronder de gemeenschap tussen mensen en tussen de mens en God, zij houdt de verbindingen samen die zij schept en herstelt ze. Niet alleen drukt God zijn liefde uit in de mens, maar omdat alle liefde uit God voortkomt is ook de liefde jegens God een liefde die van God is.

Anders dan de eros bij Plato, kun je goddelijke agapè niet vanuit het verlangen begrijpen. God mist niets. In God is liefde niets anders dan het principe van overvloed of van onbaatzuchtige generositeit. Maar liefde is iets anders dan ongeremde vrijgevigheid. De bijbel schrijft aan de natuurkrachten geen liefde toe omdat zij niet bezorgd zijn om hun effecten en niet begaan met wat hun vrijgevigheid uitricht. De zon kan ongenadig schijnen, de regen kan een stormvloed worden. Precies omwille van die ongeremdheid speelt de verwijzing naar natuurkrachten in de bijbel slechts een bijkomstige rol ter karakterisering van God.

Liefde is geen verlangen. Maar wat is liefde? Volgens een klassieke definitie is liefde *benevolentia*, goed zijn voor. Houden van x is zorg dragen voor x en gericht zijn op wat het voorwerp van liefde ten goede komt (in het Engels: *taking care*). De *philia* waarvan al eerder sprake was, sluit hierbij aan. Deze liefde wordt in de traditie eveneens *amor amicitiae* genoemd. God opgevat als liefde stemt zijn gaven af op de objecten die hij liefheeft. *Dat* hij bemint wordt niet bepaald door wat aan hem uitwendig is, maar wel *hoe* hij bemint. Hij bemint overeenkomstig de aard van wat hij bemint. Je zou liefde kunnen definiëren als *geremde vrijgevigheid*. Neem het ontstaan van de wereld. In het licht van het Nieuwe Testament is de goddelijke schepping een act van onbaatzuchtige liefde. God heeft de wereld uit lief-

de, dat wil zeggen uit overvloed, geschapen. Welnu, deze scheppende act moet je verstaan als een activiteit die zichzelf remt en die wijkt voor haar eigen vrijgevigheid. Wie in liefde schept doet dat niet zonder zijn adem in te houden uit vrees dat de scheppingskracht zou wegblazen wat zij tot stand brengt. De zon wijkt niet. Zij is verschroeiend. God is schenkende liefde: de liefde die hij schenkt maakt in het beminde de kracht vrij waardoor het op zijn beurt kan beminnen en liefde kan doorgeven. Barmhartigheid nu is een bijzondere uiting van liefde, dat wil zeggen van geremde generositeit. Zij onderscheidt zich hierin van andere vormen van onbaatzuchtige liefde dat zij lankmoedige liefde is. Zij is liefde die het kwade duldt en verdraagt dat de gemeenschap niet wordt hersteld.²³

VAN LIEFDE TOT GOD NAAR LIEFDE
VAN GOD

Agapè, aldus Nygren, staat voor Gods ongemotiveerde, scheppende, onbaatzuchtige en gemeenschapsstichtende liefde. Maar hoe moet je nu *de liefde van de mens tot God* begrijpen, dat wil zeggen *amor Dei* in de zin van een voorwerpsgenitief? Is dat agapè of eros?

Aan de ene kant is de mens geroepen even genereus lief te hebben als God. Zo moet hij ook God liefhebben overeenkomstig de principes van de goddelijke agapè. Je moet God liefhebben omwille van hemzelf en niet omwille van iets waaraan deze liefde ondergeschikt is. Aan de andere kant streeft de mens van nature naar geluk en geluk heeft alles te maken met zelfverwerkelijking (zelfontplooiing). Het christendom herinnert de mens eraan dat hij in God zijn hoogste bestaansvervulling vindt. Het geluk moet vanuit God begrepen worden. Dat houdt niet alleen in dat de mens in God zijn geluk vindt, maar ook dat God zelf zijn verlangen naar geluk vervolmaakt. Heil is niet het werk van de mens, maar van God. Er is aan de ene kant de eis van de

liefde die inhoudt dat echte liefde niet aan iets anders ondergeschikt kan zijn en aan de andere kant is er het onverwoestbare want natuurlijke verlangen naar geluk.

Volgens sommige theologen en filosofen vormt de combinatie van beide aspecten een ernstig probleem. Waarom? Liefde brengt de eis met zich mee eigenbelang op te offeren ten voordele van de ander. Liefde doet een beroep op het vermogen om te lijden. Maar hoe kan liefde motiveren als zij niet haar kracht kan putten uit het persoonlijk geluksverlangen? Kortom, hoe kan liefde de mens bewegen als zij geen eros is?

Ik behandel deze problematiek eerst vanuit de al gestelde vraag of God het voorwerp van agapè (*caritas*) kan worden. Daarna zeg ik iets over de verhouding van de liefde tot God en de liefde tot de naaste en tot slot bespreek ik de mystieke uitleg van de *amor Dei*.

Liefde tot God kan volgens Nygren geen agapè zijn omdat zij nooit echt onbaatzuchtig kan zijn. De ziel zoekt in God haar hoogste geluk. Vanuit de mens kan liefde tot God een uiting van eros zijn. De vraag hoe je liefde tot God moet verstaan treft niet alleen deze liefde. De vraag gaat terug op een spanning die ook andere liefdesrelaties kenmerkt. Neem vriendschap. Je hebt vrienden die je koestert omdat ze behulpzaam (nuttig) zijn, en vrienden omdat ze aangenaam zijn in gezelschap, enzovoort. Het feit dat vrienden om deze reden worden bemind heeft niet tot gevolg dat de relatie geen vriendschapsliefde is. Want vriendschapsliefde betekent *benevolentia*, het goede toewensen en bevorderen voor iemand. Welnu, dat je iemand het goede toewenst omdat het je goed uitkomt verandert de relatie tot die persoon niet tot iets wat geen liefde is. Vanuit dit standpunt is er geen tegenstelling tussen goed zijn voor iemand en het goede voor die persoon willen omwille van persoonlijke voordelen. Dat geldt ook voor de liefde tot God. Het feit dat je vanuit je geluksverlangen of je verlangen naar liefde God bemint en het goede doet dat hem behaagt, impliceert niet dat je God niet liefhebt.²⁴

Volgens Nygren kan liefde tot God nooit echt agapè zijn, hoewel hij toch – dat zullen we straks bespreken – een onderscheid maakt tussen een liefde tot God die voortvloeit uit het geluksverlangen (eros) en liefde tot God door God bewogen. Thomas van Aquino argumenteert dat zelfliefde en liefde tot God kunnen samengaan. Hij verduidelijkt zijn visie door te verwijzen naar de spontane gemeenschapszin en naar het treffende beeld van een organisme. Organen zijn een onzelfstandig deel van een organisme en fungeren optimaal doordat zij hun eigen functie in het geheel uitoefenen. Tussen het onderdeel en het gehele organisme bestaat geen concurrentie, zij werken samen en zijn via participatie met elkaar verbonden. Zo kan ook de individuele ziel erkennen dat zij toebehoort aan een groter goddelijk geheel en daarin een eigen taak te vervullen heeft. De mens die zichzelf verstaat als een functioneel deel van een geheel kan vreugde beleven aan de realisatie van zijn eigen functie. Zelfrealisatie en dienstbaarheid gaan hand in hand.²⁵ Naast de opvattingen van Nygren en Thomas van Aquino is er ook een derde positie mogelijk. Sommige theologen (bijvoorbeeld Fénelon, 1651-1715), voortrekkers in de spiritualiteit (bijvoorbeeld Franciscus van Sales, 1567-1622) en mystici (bijvoorbeeld Madame de Guyon, 1648-1717) gaan ervan uit dat alleen onbaatzuchtige liefde echte liefde is en dat deze liefde impliceert dat je iemand uitsluitend omwille van hemzelf bemint. Het goede beogen voor een persoon is niet voldoende; het goede dat je voor een ander beoogt mag niet gemotiveerd zijn door een verder liggend doel. Liefde is dienstbaarheid en gehoorzaamheid. Via een gedachte-experiment moeten wij ons voorstellen wat het inhoudt God omwille van hemzelf te beminnen. Echte liefde is niet zonder overgave aan diegene die je bemint, en overgave impliceert offerbereidheid en dus zelfopoffering. Welnu, zelfopoffering gaat in tegen de natuurlijke neiging tot zelfbehoud. Wie echt begrijpt wat liefde is moet inzien dat de eisen van de liefde uiteindelijk onverenigbaar zijn met goed zijn voor zichzelf. Bereid zijn te lijden voor God omdat je

daardoor het geluk te beurt zal vallen, is geen teken van ware liefde voor God. Neen, ware liefde is bereid zijn te lijden zonder uitzicht op enige beloning. Alleen het radicale offer kan mogelijk een teken van zuivere liefde zijn, dat wil zeggen liefde gezuiverd van alle baatzucht. Theologische speculaties over een volstrekt onbaatzuchtige liefde doen onwillekeurig denken aan *l'amour fou*. Romans die over deze liefde fantaseren draaien rond extreme opofferingsrituelen. Uit liefde voor zijn absolute geliefde is de minnaar bereid een bank te overvallen. Theologische gedachteconstructies rond deze thematiek veronderstellen een metafysisch wereldbeeld waarin God niet gebonden is aan de door hem geschapen wetten van de natuur waaraan wij onderworpen zijn. Want alleen in deze metafysische denktrant is het denkbaar dat God in staat is zaken te vragen die extreem ingaan tegen de natuurwet, dat wil zeggen tegen elke natuurlijke invulling van het goede en van het verlangen naar geluk.

In het christendom hangt de vraag naar wat liefde tot God inhoudt onlosmakelijk samen met liefde tot de naaste. Het hoogste gebod is een dubbel gebod. Je kunt God niet beminnen zonder je naaste te beminnen. Hoe verhouden beide geboden, God beminnen en je naaste beminnen, zich tot elkaar?

Er zijn theologen die argumenteren dat God beminnen eigenlijk samenvalt met de naaste liefhebben en dat je alleen zo liefde tot God kunt beoefenen en doorgeven. Deze stelling kan samengaan met het religieuze inzicht dat God door de mens niet bemind wil worden. Hij zou de liefde van de mens afwijzen en haar afbuigen naar de naaste. Er is geen plaats voor een aparte liefde tot God. Het hoogste gebod bevat slechts één gebod. God beminnen is barmhartig zijn zoals hij. Dat is een uitleg die kan aanleunen bij de verheldering van de morele ervaring volgens Levinas.²⁶ Volgens Kierkegaard staat de liefde tot God voor een aparte liefde die niet helemaal opgaat in de liefde tot de naaste. In *Daden van liefde* wijdt Kierkegaard enige gedachten aan

volstrekte gehoorzaamheid aan God. 'God liefhebben echter is liefhebben in een absolute gehoorzaamheid, zelfs al zou de eis schadelijk lijken voor jezelf, ja schadelijk voor de zaak van God. Gods wijsheid staat immers in geen enkele meetbare verhouding tot de jouwe en God is, wat zijn bestuur betreft, geen enkele verplichting verschuldigd aan ons verstand.'²⁷ Liefde tot God moet niet gehoorzamen aan de rede. De gulden regel is niet van toepassing op onze verhouding tot God, want God staat boven alle redelijkheid. Deze bespiegelingen over onvoorwaardelijke gehoorzaamheid jegens God zijn voor Kierkegaard tegelijk een vermaning en een geruststelling. Een vermaning omdat alleen God deze uitzonderlijke plaats mag innemen, een geruststelling omdat God onze naaste niet is. Onze naaste bejegenen zoals we aan God moeten gehoorzamen, dat zou pas absolute waanzin zijn. 'Een ander mens liefhebben alsof deze God is, is zichzelf bedriegen, en toelaten dat een mens een ander mens liefheeft als was hij God, is deze andere mens bedriegen.'²⁸ Men ziet het verschil. Anders dan theologen die de liefde tot God laten opgaan in naastenliefde, lijkt Kierkegaard te suggereren dat de verwijzing naar de uitzonderingspositie van God ons ervoor behoedt de naaste te verabsoluteren. God beschermt ons tegen de terreur van het absolute dat zonder hem in elke willekeurige naaste kan opduiken.

Ik breng in herinnering waarom onbaatzuchtige liefde die ten opzichte van onder andere God vereist is een psychologisch probleem is. Hoe kan liefde motiveren als iedere band met zelfvervulling wordt doorgesneden? Deze vraag leidt evenwel de aandacht af van een gegeven dat in elke wijsheidsleer en ook in de heilsleer van het christendom aan bod komt: liefde is een kracht die zelfvergetelheid bewerkt. Als je van iets of iemand houdt, ben je niet meer bezorgd of je daar nu ook zelf iets aan hebt. Liefde vindt haar beloning in zichzelf en de beloning heeft hiermee te maken dat zij de aandacht voor het eigen zelf doet vervluchtigen. Er is de bekommernis of wat je doet het liefdes-

object ten goede komt, maar niet of je daar nu zelf beter van wordt. Je vraagt je niet af of wat je uit liefde doet je dichter bij een voor jou bevredigend eindpunt brengt. Liefde is het doel van de liefde. Toch is liefde ook streven, zij streeft ernaar het goede te doen. Maar dat streven transformeert liefde niet in verlangen. Wat liefde beweegt is zo goed mogelijk worden wat zij is, generositeit. De motor van de liefde is niet het gemis. Liefde streeft ernaar zich zo perfect mogelijk uit te drukken. Neem de liefde van God. Het feit dat God niet ophoudt te beminnen, maakt van zijn liefde geen verlangen. Deze gedachte houdt verband met de relatie tussen liefde en geluk (heil). Liefde is een kracht die het verlangen naar geluk doet vergeten. *Liefde is blijheid*, zo luidt een klassieke karakterisering van liefde. Het verlangen doet lijden, maakt onrustig, en brengt hoop en wanhoop in ons leven. Misleitend aan de boven geschetste speculaties is dat zij niet expliciteren dat wie bemint niets mist en in deze zin gelukkig is. Wat kun je mensen meer toewensen dan houden van al wat is zoals het is? Wie daartoe in staat is, is gelukkig. Dat gaat niet op voor zelfliefde. Waarom niet? Liefde doet vergeten wat je eraan hebt en daarom vallen geluk en liefde samen. Welnu, in de zelfliefde kan dat niet het geval zijn omdat je onvermijdelijk teruggeworpen wordt op jezelf. Het zelf is het grootste obstakel voor bestaansvreugde.

Volgens Nygren kan liefde tot God nooit *agapè* worden. Het antwoord op Gods liefde kan geen uiting van onbaatzuchtige liefde worden. Je moet het antwoord op zijn liefde begrijpen als zich in vertrouwen toevertrouwen aan God. ‘Not *agapè*, but *pistis*.’²⁹ Toch suggereert Nygren nog een andere mogelijkheid: de ziel kan door God bewogen worden zich tot God te wenden. Het initiatief vindt zijn oorsprong niet in een gemis aan de kant van de mens, maar gaat uit van God. Dan kan, aldus Nygren, een zuiver theocentrische liefde in beeld komen. ‘What we have here is a purely theocentric love, in which all choice on man’s part is excluded. Man loves God, not because on comparing him

with others things he finds him more satisfying than anything else, but because God's unmotivated love has overwhelmed him and taken control of him, so that he cannot do other than love God.³⁰ Deze vaststelling, die hem op het spoor had kunnen brengen van een mystieke uitdrukking van Gods liefde, werkt Nygren niet uit. Wat houdt deze expressie in?

Men weet dat mystieke liefde zichzelf begrijpt als het afleggen van een weg. Deze weg verloopt globaal in drie fasen en brengt gaandeweg een transformatie tot stand in de ziel die, zoals Nygren stelt, wordt bewogen door het absolute, dat wil zeggen door God. In de eerste fase, de opgaande fase, neemt de ziel een hoge vlucht en wordt zij bewogen, ja zelfs verteerd door verlangen naar God. In deze fase drukt liefde voor God zich uit als verlangen naar God. Wat er met de ziel gebeurt is vergelijkbaar met wat er in verliefdheid gebeurt. Wie verliefd is, is verhangen aan zijn verlangen naar de ander en de genotvolle pijn die met dit smachten gepaard kan gaan is vaak zo intens dat men het verkiest boven bevrediging in de simpele zin van het woord. Uit de hevigheid van het liefdesverlangen concludeert de ziel hoe diep haar liefde voor God wel niet is. Deze fase van de mystiek, waarmee zij door buitenstaanders ten onrechte vereenzelvigd wordt, is een bijzondere versie van *amor concupiscentiae* (begerende liefde). Zij is er een bijzondere versie van omdat in de mystiek het verlangen geen bevrediging kan bieden. God is onbereikbaar. Het liefdesverlangen van de mystieke ziel drukt zich hier uit als een verlangen naar een verheving van het verlangen. In de tweede fase, de nacht van het mystieke lijden genoemd, kent de mystieke ziel een diepe terugval waarin de ziel gezuiverd wordt van alles wat haar dierbaar was, het liefdesverlangen naar God inbegrepen. In deze geestelijke beproeving ontstaat voor sommige mystici een nieuwe vorm van mystiek gebed en mystieke vereniging die niets meer gemeen heeft met de extatische verrukkingen en vervoeringen uit de eerste fase. De weg die de mystieke ziel on-

danks zichzelf heeft afgelegd bestaat uit een omvorming van een liefde verteerd door verlangen, in de volksmond ‘gepassioneerd liefdesverlangen’ genoemd, naar een liefde zonder verlangen. In de hoogste vormen van mystiek gebed is de ziel omgevormd in een liefde van God. Nu moet de genitief als een onderwerpsgenitief begrepen worden: God drukt zijn liefde in het hart van de mystieke ziel en drukt daardoor zichzelf uit in de ziel. De ziel is nu niet meer gericht op God, maar is de expressie van Gods liefde geworden. Het verlangen naar God is verdwenen, maar niet in de zin dat de zekerheid door God bemind te worden het onrustige verlangen voorgoed heeft weggeduwd. Zowel het verlangen naar God als de geloofszekerheid door hem bemind te worden zijn verdwenen. In de plaats daarvan komt de liefde van God die zich doorzet in deze ziel. De ziel is van God geworden, zij het niet in de zin dat zij zich door God bemind weet. In de hoogste vormen van mystiek gebed is de ziel die om zichzelf geeft en verlangt naar liefde verdwenen. De ziel is een onpersoonlijk medium geworden van Gods generositeit. De ziel is gestorven aan deze wereld en niet meer geïnteresseerd in haar eigen zielenheil. Zij verstaat haar liefde voor de wereld en de medemensen niet meer als *haar* liefde, maar als een liefde die van elders komt en door haar heen stroomt. Bevrijd van haar verlangen, is de ziel een onpersoonlijke uitdrukking van Gods liefde geworden. In de mystiek gaat de heilzame onverschilligheid tegenover zichzelf gepaard met een wending naar de wereld, waarbij de ziel naar de wereld wordt gekeerd door de bron van alle liefde. Zij wordt wat God sinds alle eeuwen is, liefde. Kun je mensen een hoger geluk op aarde toewensen?

NOTEN

- 1 A. Nygren, *Agape and Eros* (transl. Ph. Watson), SPCK, Londen 1953. In het vervolg: *AE*.
- 2 M. Scheler, *Het ressentiment in de moraal* (Boom, Amsterdam 2008), p. 53-84.

- 3 I. Singer, *The Nature of Love i. Plato to Luther* (The University of Chicago Press, Chicago 1984), p. 268-274. L. Lucrèce-Zidane, *L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan* (Ed. du Cerf, Parijs 2009), p. 156-166.
- 4 *AE*, p. 208-210.
- 5 Voor een bespreking van de synthese volgens Thomas van Aquino zie: P. Rousselot, *The Problem of Love in the Middle Ages. A Historical Contribution* (transl. and with an Introduction by A. Vincelette), Marquette University Press, Marquette Studies in Philosophy 24, Milwaukee 2001.
- 6 R. van Riessen, 'Onvoltooid verlangen: Lyotard over Augustinus', in: R. van Riessen, *Augustinus. Modern en postmodern gelezen. Vijf filosofische interpretaties* (Damon, Budel 2009), p. 97-126.
- 7 C.S. Lewis, *The four Loves*, Fontana, Londen 1976.
- 8 J. Lacan, *Le séminaire. Livre v IIII. Le transfert* (1960-1961) (texte établi par Jacques-Alain Miller; Ed. du Seuil, Parijs 2001), p. 158/4, 155/1 (het cijfer na de schuine streep verwijst naar de alinea).
- 9 M. Nussbaum, *Oplevingen van het denken. Over de menselijke emoties* (Ambo, Amsterdam 2004), p. 421-433.
- 10 Scheler, *Het ressentiment in de moraal*, p. 66.
- 11 *Ibid.*, p. 57 noot 2.
- 12 G. Deleuze, 'Bartleby, ou la formule', in: *Critique et clinique* (Parijs, Ed. de Minuit 1993), p. 101-102.
- 13 G. Vlastos, 'The Individual as an Object of Love in Plato', in: *Platonic Studies* (Princeton, 1973), p. 26.
- 14 Nussbaum, *Oplevingen van het denken*, p. 432-433.
- 15 P. Moyaert, 'Lacan over Alcibiades, Freud: over liefde en overdracht', in: *Psychoanalytische perspectieven* 2007, 25, 3-4, p. 295-327.
- 16 Rudi te Velde, *De liefde van Socrates. Een pleidooi voor het intrinsieke aan de hand van Plato's Symposium* (Vossiuspers AUP, Amsterdam 1999), p. 22.
- 17 R. te Velde, *Eros en de filosofie. Plato's Symposium: analyse en interpretatie* (Damon, Budel 2006), p. 103-115.
- 18 *Ibid.*, p. 146-157.

- 19 Scheler, *Het ressentiment in de moraal*, p. 57 noot 1.
- 20 *AE*, p. 75: 'We look in vain for an explanation of God's love in the character of the man who is the object of His love. God's love is 'groundless' – though not, of course, in the sense that there is no ground for it all, or that it is arbitrary and fortuitous. On the contrary, it is just in order to bring out the element of necessity in that we describe it as 'groundless'; our purpose is to emphasise that there are no extrinsic grounds for it.'
- 21 *Ibid.*, p. 77-78.
- 22 *Ibid.*, p. 80-81.
- 23 P. Moyaert, 'Barmhartigheid: transcendentie verdragen', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 69 (2007), 4, p. 713-732.
- 24 P. van Tongeren, 'Aristoteles' ethiek van de vriendschap', in: *Algemeen Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 83 (1991), 4, p. 273-293.
- 25 Rudi te Velde, 'Zelfliefde en transcendentie. Thomas over zelfliefde, naastenliefde en de liefde tot God', in: R.A. te Velde (red.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino* (Valkhof Pers, Nijmegen 1998; Annalen van het Thijmgenootschap 86, afl. 2), p. 80-87.
- 26 E. Levinas, 'Entre deux mondes' (La voie de Franz Rosenzweig), in: E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme* (Albin Michel, Parijs 1976), p. 247-248.
- 27 S. Kierkegaard, *Daden van liefde* (Garant, Leuven/Apel-doorn 1993), p. 31-32.
- 28 *Ibid.*, p. 112.
- 29 *AE*, p. 126.
- 30 *AE*, p. 213-214 (geciteerd door V. Brümmer, *The Model of Love* [Cambridge University Press, 1993], p. 133).