

WREDE LIEFDE

Geweld in vroegmoderne christelijke vroomheid

Marc De Kesel

Ghequetst ben ic van binnen,
Duerwont mijn hert soe seer,
Van uwer ganscher minnen
Ghequetst soe lanc soe meer.

Anoniem ,14^{de} eeuw

En somme le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'âme. [...] si [elle] savait que sa condamnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, [elle] quitterait sa salvation et courrait à sa damnation."

François de Sales¹

In weerwil van het religieus geweld dat dagelijks onze journaals ontsiert, stellen velen dat het in het fenomeen religie in wezen niet om geweld maar om liefde draait. "God is liefde", citeert men graag uit de eerste brief van Johannes, en men voegt er even graag aan toe dat niet alleen voor het christendom, maar ook voor de islam, het jodendom, het boeddhisme en in feite voor alle godsdiensten geldt.² In de grond zeggen alle religies dat het de liefde is die ons van alle geweld – inclusief religieus geweld – zal bevrijden. God, wie Hij ook is, roept niet op tot geweld, maar tot liefde.

In wat volgt ga ik nader in op de christelijke liefde. Hoe mooi het discours over die liefde ook klinkt, hoe populair teksten als 1 Korinthiërs 13 – Paulus' beroemde ode aan de liefde – ook zijn, zelfs bij niet-christenen, toch blijken de zaken bij nader inzien anders te liggen. Een korte schets van waar die christelijke liefde vandaan komt en hoe

¹ "Ten slotte is Gods plezier het hoogste voorwerp van [het verlangen van] de ziel. [...] als [die] wist dat haar verdoemenis God een tikkeltje meer plezier gaf, zou ze haar redding laten voor wat ze is en naar haar verdoemenis snellen." François de Sales (1969), *Oeuvres*, Édition d'André Ravier avec la collaboration de Roger Devos, Parijs: Gallimard (Éditions de la Pléiade), p. 770.

² "Geliefden, laten wij elkaar liefhebben, want de liefde komt van God. Iedereen die liefheeft is uit God geboren, en kent God. De mens zonder liefde kent God niet, want God is liefde." (1 Joh 4, 7-8; Willibrordvertaling).

die een antwoord biedt op de impasses van het jodendom waaruit het is voortgekomen, toont tegelijk de impasse aan waar ook die liefde tegenaan loopt en waarbij de uitweg die ze daarvoor zoekt het nooit zonder een portie geweld kan stellen. Wanneer ik vervolgens inzoom op de manier waarop de christelijke liefde in de vroegmoderne tijd geïnterpreteerd is, en met name het hevige debat over de *pur amour* (zuivere liefde) voor de geest haal dat het Frankrijk van de negentiger jaren van de zeventiende eeuw zo sterk heeft beroerd, is dit niet enkel en alleen om op de impasses van de christelijke liefdesdoctrine te wijzen. Dit debat gaat ook en vooral over moderniteit, over wat het betekent een modern mens – of, technischer maar ook exacter, een modern *subject* – te zijn. Dit vroegmoderne theologische debat over de liefde, inclusief het geweld dat daarin van de partij zal blijken te zijn, zegt vooral iets over de conditie waarin het moderne subject zich bevindt, een conditie die allesbehalve van geweld is gespeend. Het comfort om het christendom (en religie in het algemeen) te kunnen beschuldigen van inherente wreedheid zal daarom al snel verkeren in het ongemak te moeten constateren dat de anomalieën van datzelfde christendom een al te adequaat beeld geven van het geweld dat ook in onze post-christelijke moderniteit sluimert.

1. *Agapè*

“God is liefde”. Die centrale boodschap van het christendom zegt niet dat God ‘eros’, ‘erotische liefde’ is. Precies niet. God kent geen verlangen, geen hunker, geen gevoel van tekort, geen liefdespijn. Hij is nu eenmaal volmaakt. Zijn toestand is verlangen en tekort definitief voorbij. Als de allereerste christelijke teksten het over ‘liefde’ hebben, doelen ze op deze toestand van volkomenheid. De term daarvoor is ‘*agapè*’ en die noemt de staat waarin de mens verkeert wanneer hij eenmaal in rechte lijn met God is gaan leven.

In rechte lijn leven met God: dit was het doel van de joodse religie waaruit het christendom is voortgekomen. ‘Rechtvaardigheid’, zo heet het in de Bijbel. Van die rechte lijn was de mens afgesneden geraakt door de zondeval, maar één volk was het geluk te beurt gevallen van die God een geschenk gekregen te hebben dat de belofte in zich droeg om opnieuw in rechte lijn met Hem te zullen leven. Dat volk waren de joden en het geschenk de Wet, de Thora. Naast de ware God geen andere aanbidden en daarom

recht doen aan de rechteloze, de weduwe en de wees: daar kwam de Wet op neer.³ In het religieuze alleen de Waarheid ernstig nemen en daarom een sociaal rechtvaardige samenleving stichten of in stand houden: dit is wat Jahwe-God van de nakomeling van Abraham vraagt. Met deze boodschap bleven Jesaja, Jeremia, Hosea en de andere profeten die nakomelingen geselen. Alleen de Wet, alleen de verering van de ware God en (dus) alleen een sociaal rechtvaardige samenleving brengen de mens opnieuw in rechte lijn met God: rond dit dubbel axioma kreeg in de zesde en vijfde eeuw v.C. het joodse monotheïsme zijn definitieve vorm en vond zijn neerslag in de kernboeken van wat later de Bijbel zou worden.

Religieuze geschriften die later in diezelfde Bijbel zijn opgenomen, het boek Job bijvoorbeeld, geven vaak een soort frustratie te kennen. Ook al neemt de mens de Wet ter harte, het lijkt er vaak op dat dit hem niet op een rechtere lijn met God brengt en dat de toestand van volmaaktheid – het “land van melk en honing” dat die God hem beloofde – daarmee niet direct dichterbij komt. Job klaagt dat de onrechtvaardige van even verderop, die zich aan God noch gebod iets gelegen laat, zich niettemin onverstoord aan allerlei “melk en honing” te goed kan doen, terwijl hijzelf, hoe rechtvaardig hij ook heeft trachten te leven, nu toch maar op de mestvaalt is beland.⁴

Die frustratie, die zich op nog tal van andere manieren uit, inspireert de joodse religieuze verbeelding tenslotte tot een nieuwe figuur. Omdat de mens niet in staat blijkt de Wet te vervullen en in rechte lijn met God te komen, zal God zelf interveniëren. Hij zal iemand sturen, de Messias, die de schepping van alle tekort en zonde, van eindigheid en dood, zal verlossen (*eschaton*) en de blinde vlekken die menselijke kennis van God alsnog vertoont helemaal wegnemen (*apocalyps*). Het christendom is op deze messiaanse verwachting gebaseerd. Het definieert zich meer bepaald op de vervulling van die verwachting. Ook al loopt het optreden van Jezus de Nazareeër op een fiasco uit, toch wordt hij door hen die zich al snel christenen noemen als de Messias herkend. Hij is naar hun zeggen namelijk uit de dood opgestaan en is daarom diegene die de wereld van

³ Dit is wat Jan Assmann “*die mosaische Unterscheidung*” (het mozaïsche criterium) noemt, het criterium dat de joodse monotheïstische religie onderscheidde van elke andere religie in het Oude Nabije-Oosten. De relatie met het goddelijke wordt onderworpen aan den dubbel criterium: 1. alleen de ware God mag aanbeden worden en 2. God vereren betekent rechtvaardigheid instelleren onder de mensen. Zie vooral de twee eerste hoofdstukken in: Jan Assmann (2009), *The Price of Monotheism*, translated by Robert Savage, Stanford CA: Stanford California Press, p. 8-55.

⁴ Voor een bespreking van het boek Job in die zin, zie het hoofdstuk “Een onbehagen oud als God” in: Marc De Kesel (2012), *Auschwitz mon amour. Over Shoah, fictie en liefde*, Amsterdam: Boom, p. 119-122.

tekort en zonde heeft bevrijd. Op die manier heeft hij de mens van diens schuld bij God vrijgekocht en heeft hij voor die mens de Wet vervuld.

Wie zich tot Christus bekent, leeft dus eindelijk in rechte lijn met God. Voor dit laatste smeden de christenen een nieuwe term: *agapè*, liefde. God is liefde, zingen ze met Johannes, een liefde die geen (erotisch) verlangen maar volmaaktheid is. Zij leven dus in een toestand die niet langer is gekenmerkt door tijd, dood, tekort en zonde, een toestand waarin de rechtvaardige samenleving die de Wet vooropstelde als enig waarachtig antwoord op Gods waarheid, onverkort realiteit is geworden.

Althans, dit is wat de christenen voor waar hielden, in weerwil van de realiteit die pijnlijk genoeg onverminderd als voorheen door tijd, dood, tekort en zonde gekenmerkt bleef. Het idee van een hemelvaart bracht hier soelaas. Het heette dat de Messias wel was gekomen en het Messiaanse Rijk een feit was, maar omdat de Messias 'even terug naar de Vader' was gegaan, stelde de definitieve feitelijkheid van dit Rijk zich alsnog uit. Ondertussen getuigden de christenen naar eigen zeggen van die 'reeds gekomen / nog te komen' toestand van absolute volmaaktheid. Dat sprak uit de manier waarop ze samenleefden: in een volmaakte sociale gemeenschap waar iedereen iedereen 'liefhad', waar niemand iets persoonlijks bezat omdat alles gemeenschappelijk was. Dit was het ware 'Beloofde Land' waar in rechte lijn zijn met God rechtstreeks sprak uit de manier waarop mensen met elkaar in rechte lijn waren.

Was in dit soort ideale liefdesgemeenschap niet alle geweld overwonnen? Niet helemaal, zo blijkt. Het 'ideale' karakter bleek in de realiteit zo zijn negatieve effecten te ressorteren. Die ideale liefdesgemeenschap stelde zich immers boven de realiteit van zonde en tekort met de pretentie waarmee de waarheid zich boven de leugen stelt. Maar wee dan de realiteit als die zich niet conform dit ideaal gedroeg. Ik citeer een passage uit de Handelingen, waar duidelijk wordt wat er gebeurde bij diegene die ruimte liet aan de kloof die gaapt tussen ideaal en realiteit.

Ook een zekere Ananias verkocht, samen met zijn vrouw Saffira, een stuk grond, maar hij hield met medeweten van zijn vrouw iets van de opbrengst achter en kwam slechts een gedeelte aan de voeten van de apostelen leggen. Daarop zei Petrus: 'Ananias, hoe heeft de satan je zo in zijn greep kunnen krijgen dat je de heilige Geest bedriegt en iets achterhoudt van de opbrengst van het stuk grond? Het was vóór de verkoop je eigendom, en ook daarna kon je toch vrij over het

geld beschikken? Wat heeft je beziend om zoiets te doen? Je hebt niet gelogen tegen de mensen, maar tegen God.’ Bij het horen van deze woorden viel Ananias neer en stierf, en alle omstanders werden door grote vrees bevangen. Daarop wikkelden enkele jongemannen hem in linnen, droegen hem naar buiten en begroeven hem. Na verloop van ongeveer drie uur kwam zijn vrouw binnen, onkundig van wat er gebeurd was. Petrus richtte zich tot haar: ‘Zeg me of jullie het stuk grond voor zo en zoveel van de hand hebben gedaan?’ Zij zei: ‘Inderdaad, voor zoveel.’ Toen zei Petrus tegen haar: ‘Hoe hebben jullie kunnen afspreken de Geest van de Heer uit te dagen? Ik hoor de voetstappen van hen die je man begraven hebben al bij de deur; zij zullen ook jou naar buiten dragen.’ Terstond viel ze voor zijn voeten neer en stierf. Toen de jongemannen binnenkwamen, vonden ze haar dood. Ze droegen haar naar buiten en begroeven haar bij haar man. Heel de gemeente en allen die ervan hoorden werden door grote vrees bevangen.⁵

Tot op vandaag voelen commentatoren zich ongemakkelijk bij deze passage en zoeken een verklaring in de historische context, de contemporaine gebruiken, of iets dergelijks.⁶ Maar op de keper beschouwd geeft het verhaal haarscherp aan wat het betekent te leven in wat het jonge christendom ‘liefde’ noemt, in een toestand waarin dood, zonde en tekort overwonnen zijn. Die toestand bestaat er vooral in de realiteit van dood, zonde en tekort tegen te spreken, en daarom al diegenen te veroordelen die niet in die tegenspraak meegaan. Wie als Ananias en Saphira stiekem weigeren te doen alsof het ideaal voorbij dood, zonde en tekort zonder meer werkelijkheid is geworden, wordt door de aanhangers daarvan prompt geconfronteerd met de toestand waartegen dit ideaal zich afzet: zij worden met andere woorden met de dood geslagen, letterlijk en onomkeerbaar. Ananias’ en Saphira’s dood getuigen voor hen die nog in de wereld van dood, zonde en tekort leven dat ze inderdaad nog *daar* leven, en niet in de ideale wereld waar de liefdesgemeenschap zich meent te bevinden.

Het geweld schuilt hier in het ideaal als zodanig, met name in de pretentie die dit ideaal hooghoudt dat men de realiteit van alledag ver voorbij is. Die pretentie loopt er

⁵ Handelingen 5, 1-11 (Willibrordvertaling).

⁶ Een recente commentator zoekt het in de cultuur rond de eed zoals die in het begin van onze tijdrekening in het oostelijk bekken van de Middellandse Zee in gebruik was. Zie: J. Albert Harril: “Divine Judgment against Ananias and Saphira (Acts 5: 1-11): A Stock Scene of Perjury and Deaht”, in: *Journal of Biblic Literature* 130 (2011) 2: 351-369.

haast onvermijdelijk op uit dat men die realiteit straal gaat loochenen, dat men simpelweg gaat ontkennen dat de mens door dood en tekort getekend is. En die loochening wordt al snel nefast voor de directe medemens die niet in dat ideaal gelooft. Want dat hij alsnog door dood, zonde en tekort is getekend, wordt dan gezien als het gevolg van het feit dat hij niet in dat ideaal gelooft. Het is *zijn* schuld dat hij het merkteken van tekort en dood op zich draagt. Geen wonder dus dat hij ter plekke dood valt als blijkt dat hij het ideaal niet belichaamt. Hoe kan het anders dan zijn verdiende straf zijn?

Het tekort en de dood dat men dus bij zichzelf loochent, wordt op de andere overgedragen en daar nog eens geloochend in de zin dat tekort en dood daar in hun bestaansrecht worden ontkend. Ananias is heimelijk blijven hechten aan de wereld van dood, tekort en zonde: geen wonder dus dat wanneer door Petrus' toedoen die waarheid geopenbaard wordt, Ananias ook door die waarheid geoordeeld, veroordeeld en terechtgesteld wordt.

Wat is wreed aan de vroegchristelijke liefde, wat is gewelddadig aan de *agapè*? Dat ze zich als volmaakt verstaat en daarom onvermijdelijk de *schijn* van volmaaktheid moet ophouden. De realiteit van dood en tekort dat de *agapè* ontkent, schuift ze daarbij op anderen af om die vervolgens bij die anderen, in het eigenste moment dat ze bij hen dood en tekort erkent, meteen te ontkennen en die anderen daarom nietig te verklaren en desnoods regelrecht te vernietigen.⁷

Wat is wreed aan de vroegchristelijk liefde? Dat ze *agapè* en geen *eros* is. Dat ze in de liefde geen tekort, geen hunker, geen verlangen erkent en daarom de mens ontkent zoals hij is: eindig, door tekort, hunker en verlangen getekend.

Let wel, het latere christendom heeft zich niet enkel op basis van de *agapè* ontwikkeld. Het is niet toevallig dat passages als die over Ananias en Saphira reeds voor sommige vroegchristelijke auteurs moeilijk te verteren waren. Dit soort radicaal *agapeïsche* gemeenschappen zijn slechts heel even de sociale realiteit van het

⁷ Dit is wat Jacques Lacan het procédé van de 'perversie' noemt: de manier waarop het tekort waarop de mens teruggaat én erkend wordt (met name door het op de ander over te dragen – zoals de sadist doet wanneer hij het tekort letterlijk in het lichaam van zijn slachtoffer inkerft) én geloochend wordt (de sadist loochent de pijn die hij de ander aandoet en beleeft het als een bewijs dat pijn en tekort niet bestaan, dat alles een en al genot is). Zie onder meer hoofdstuk 10 in: Jacques Lacan (1986), *Le Séminaire, L'éthique de psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, p. 225-239; (1992), *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, translated by Dennis Porter, New York / London: W.W. Norton & Company, p. 191-203. Zie ook Marc De Kesel (2009), *Eros and Ethics. Reading Jacques Lacan, Seminar VII*, Albany, NY: SUNY Press, p. 131-139.

christendom geweest. Al in de tweede eeuw waren christenen ‘normale’ burgers, met bezittingen en, ondanks lokale vervolgingen, vrij goed geïntegreerd in de bestaande, heidense samenleving. Hun agapè-ideaal was toen al verinnerlijkt en gespiritualiseerd. Hun liefdevolle gemeenschapsleven zagen ze als een getuigenis van een andere, volmaakte wereld, en dat belette hen niet het als hun taak te zien om met de onvolmaakte wereld van alledag begaan te blijven en daarin hun verantwoordelijkheid als burger te nemen.⁸ Ze hadden wel al deel aan de door Christus geopenbaarde volmaaktheid, maar stonden zich tegelijk toe daarnaar te hunkeren en te verlangen – dus toe te geven alsnog door onvolmaaktheid, tekort en eindigheid getekend te zijn.

Eros deed met andere woorden al snel zijn intrede in de christelijke agapeïsche liefde. Met Augustinus is die evolutie voltooid. Hij vertaalt het Griekse woord *agapè* nog wel met een eigen Latijns woord, *caritas*, maar promoot tegelijk *eros* – in Latijnse vertaling: *amor* – als honderd procent christelijke term en ziet geen *fundamenteel* verschil tussen beide. Het is Gods volmaakte liefde, zijn *caritas*, die in ons onze hunkerende liefde, onze *amor* naar Hem heeft gelegd.

Wat auteurs als Anders Nygren ook beweren, deze vervlechting van *agapè* en *eros* zorgt juist voor de rijkdom van de christelijke cultuur.⁹ De hunker naar God, en dus het besef niet volmaakt – of, Bijbels uitgedrukt, niet in rechte met God – te zijn, genereert in die cultuur een lange, even hybride als rijke *mystieke* traditie die bij momenten apert erotisch is. Het volstaat Johannes van het Kruis ter hand te nemen: een christelijk mystieke poëzie van de zuiverste soort, maar tevens onversneden liefdespoëzie. Gelezen vanuit het standpunt van waaruit die poëzie is geschreven, laat zij duidelijk zien hoe, juist omdat het *object* van het religieuze verlangen ongenaakbare volmaaktheid is, het subject van dit verlangen vooral ook met zijn eigen eindigheid en tekort wordt geconfronteerd.

Is daarmee echter het geweld dat in de christelijke liefde schuilt geneutraliseerd? Dat zij niet langer de realiteit van eindigheid en tekort hoeft te ontkennen, lijkt in elk

⁸ Reeds de uit de tweede eeuw daterende *Brief aan Diognetus* maakt duidelijk dat de christenen zich bijzonder goed in de bestaande samenleving hadden geïntegreerd. Zie Bart D. Ehrman (2003) (ed.), *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, The Shepherd of Hermas*, edited and translated by Bart D. Ehrman, Cambridge (Mss) / London (UK): Harvard University Press, p. 139-141. Voor een bespreking, zie: Marc De Kesel (2015), “In, Not Of The World: A Brief Note on the Christian Background of Modern Freedom”, in: *Theoforum* 45 (2014), 233-243.

⁹ Anders Nygren, *Agapè and Eros*, translated by Philip S. Watson, Philadelphia: The Westminster Press, 1953. Dit beroemde boek maakt een scherp onderscheid tussen beide soorten liefde en houdt een pleidooi voor de *agapè* als waarmerk voor een echt christelijke liefde.

geval in die richting te wijzen. Maar of het dispositief van het geweld daardoor helemaal is uitgeschakeld blijkt niet gegarandeerd. Ook die erkenning van tekort en eindigheid van het subject is in de christelijke setting niet zonder geweld. Want wie is de eindige mens nog, als diegene waarnaar hij hunkert en waarvan hij houdt een scheppende volmaaktheid is? *Wie zijn wij* nog als we van God houden?

De vraag naar het subject van de liefde Gods is nooit ver van het centrum van de christelijke reflectie verwijderd geweest. Wie de eerste regels van Augustinus' belijdenis erop naslaat, wordt er meteen mee geconfronteerd: als ik van God houd, houd ik van Diegene die mij én zijn liefde én mijzelf heeft gegeven. Over het statuut van het Ik in diens liefde voor God zijn in de loop van de christelijke geschiedenis tal van spraakmakende disputen geweest die de gemoederen van hun tijd vaak behoorlijk hebben verhit. In wat volgt evoceer ik één van die disputen, de fameuze *Querelle du quiétisme*, een publiek debat over de 'pur amour' die het Franse intellectuele leven in de laatste jaren van de zeventiende eeuw helemaal in zijn ban hield. Ik beperk me tot slechts twee stemmen daarin: François de Fénelon (1651-1715) en Nicolas Malebranche (1638-1715).

2. Liefhebben is willen

Als jonge prelaat aan het hof van Lodewijk XIV, komt François de Fénelon eind de jaren tachtig van de zeventiende eeuw in contact met een religieuze groep edellieden die allen gefascineerd waren door het mystieke, spirituele leven dat pas in hun eeuw een opgang had gemaakt in Frankrijk. Deze groep was vooral enthousiast geworden door het optreden van Madame Guyon, een mystiek bevlogen burgervrouw wiens boeken en conversaties in Versailles en Parijs zeer werden geapprecieerd. Ook door Fénelon. Het succes van Madame Guyon brengt haar echter zodanig onder de belangstelling dat men haar geschriften aan een college van autoriteiten voorlegt, waaronder de gekende Bossuet, maar ook Fénelon. Dat college brengt na haast een jaar lang vergaderen toch een negatief advies uit, en Guyon krijgt een vorm van verblijfsarrest en 'preekverbod'. Ondertussen worden 'spiritualiteit', 'mystiek' en 'liefde' wel de gespreksonderwerpen van intellectueel Versailles, Parijs en heel Frankrijk, zeker wanneer de ophef rond Guyon niet ophoudt aangezien ze zich weinig aan haar officiële straf gelegen laat en publiek blijft optreden.

Het centrale thema van het maatschappelijk debat wordt de vraag naar de zuivere liefde tot God, de *pur amour*. Eerder dan een zaak van doctrine en rechte leer, zo heet het, is onze verhouding tot God er een van liefde. Alleen, zo preciseert men, betreft het geen eigenliefde. Precies niet. Wie echt van God houdt, heeft zich juist van elke *amour-propre* gezuiverd. Liefde voor God moet ernaar streven pure liefde – *pur amour* – te worden: ‘puur’ want bevrijd van elke vorm van eigenbelang of eigenliefde.

Wat men van overheidswege suspect vond bij hen die de *pur amour* voorstonden, is wat men verdacht vond aan elke mystiek: de relatie met God werd danig op het innerlijk van de gelovige toegespitst dat het elke bemiddeling tussen God en mens overbodig leek te maken; sacramenten, religieuze praktijken, de rol priesters en van de Kerk als zodanig: het dreigde allemaal zijn bestaansgrond te verliezen. Men was beducht voor de mystiek omdat men er een aanleg tot protestantisme in zag. Zeker in het katholieke Frankrijk van Lodewijk XIV was het vermoeden van protestantisme al voldoende om veroordeeld te worden.

Zo’n veroordeling is niet alleen Madame Guyon te beurt gevallen, maar ook Fénelon. Zijn hele oeuvre lang (niet toevallig daarom grotendeels postuum uitgegeven) heeft hij gepoogd die mystieke cultuur te verdedigen en te onderbouwen met verwijzingen naar de doctrinaire traditie van de katholieke Kerk. Die poging heeft hij, zeker in het publieke domein, al snel moeten stilleggen. In maart 1699 worden 23 stellingen uit zijn *Maximes des Saints*, niet zonder druk vanuit de hoogste Franse machtskringen, door het Vaticaan veroordeeld.¹⁰ Fénelon, die al eerder als aartsbisschop van Cambrai naar zijn aartsbisdom is verbannen, wordt nu verboden zich überhaupt nog over spiritualiteit uit te laten, en dit verbod geldt de facto voor heel Frankrijk. Lodewijk XIV breekt het maatschappelijk debat af. Het zal meer dan een eeuw duren voor men weer openlijk over het thema zal praten.

In zekere zin herneemt deze *Querelle* over de *pur amour* de oude discussie die *agapè* en *eros* tegenover elkaar plaatst. De liefde voor God, zo stelt men, is slechts puur als ze volmaakt is, dit wil zeggen van alle onvolmaaktheden gezuiverd. En wat maakt de liefde dan onzuiver? Het Ik, het Zelf, meer bepaald het belang dat het Ik bij zijn liefdesactiviteit kan hebben, de ‘return’ die het ervoor kan krijgen.

¹⁰ *Explications des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697), in : François de Fénelon (1983), *Oeuvres I*, édition établie par Jacques Lebrun, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, p. 999-1095.

Nochtans is het belang dat met een liefde tot God gepaard kan gaan niet gering. De christelijke doctrine stelt dat God de mens zo liefheeft dat Hij hem, ondanks zijn zondige toestand, een eeuwige gelukzaligheid kan schenken na zijn dood. Waarom zou ik dan God niet mogen beminnen omwille van het eeuwige leven dat Hij me kan schenken? Dat mag je zeker, zegt Fénelon, en dat de meeste gelovigen daar zo over denken, is geen probleem. Alleen is dit niet de mystieke weg naar God, de weg van wat men in zijn tijd het “innerlijke leven”, “la vie intérieure” noemt. Die is slechts voor weinigen weggelegd en helemaal geen universele verplichting. Maar wie zich ertoe geroepen voelt, beseft dat van God houden omwille van wat men ervoor terugkrijgt geen volmaakte liefde is. Of in elk geval geen liefde die aan de volmaaktheid van God beantwoordt; geen liefde die er adequaat van getuigt dat de mens het beeld van God is.

Want wat zou God als ‘return’ kunnen krijgen voor de liefde die Hij de mens toedraagt? Volstrekt niets, al was het maar omdat God, precies omdat Hij volmaakt is, niets nodig heeft en ook van de mens niets aan te nemen heeft dat niet al van Hem afkomstig is. God is volmaakt, ook in zijn scheppende goedheid, en daarom heeft het geen zin Hem iets te schenken of, algemener, met Hem om te gaan in een relatie van gift en tegengift. God schenkt slechts, Hij hoeft nooit iets te krijgen.

Als Hij dus door zijn gelovigen iets aangeboden krijgt, kan dit in feite enkel een belediging – want een ontkenning – betekenen van Zijn volmaaktheid. Zo zie je maar hoe buitenissig goed God wel is dat Hij de gelovigen niettemin toestaat Hem gebeden, gezangen, offers en dergelijke te schenken en dat Hij zelfs nog ontvankelijk is voor het sorry waarmee de zuiversten onder hen hun averechtse geschenken gepaard laten gaan.

Wie God volmaakt liefheeft, beseft dat hij Hem enkel het feit kan schenken dat hij Hem helemaal niets te schenken heeft. Dit onvermogen om God, van wie hij alles gekregen heeft, ook maar het minste te schenken: dit is het enige geschenk dat hij God kan geven. En ook *moet* geven, wil hij Hem zijn dankbaarheid betuigen voor van het feit dat hij Hem niets hoeft te schenken want alles van Hem heeft gekregen.

De mens kan God niets schenken. Maar hij *kan* – en *moet* – hem wel dat ‘niets’ schenken. Waarom? Omdat dit de enige manier is om God dankbaar te zijn voor het feit dat hij als mens *zelf* niets is tenzij dat- of diegene die God hem heeft geschonken. Dat wil zeggen dat zijn menselijke ‘zelf’ in het licht van de volmaaktheid van diens schepper in de radicale zin van het woord ‘niets’ is. Het ‘niets’ dat zijn ‘zelf’ is: dit is wat de mens God te bieden heeft in een daad van *pur amour*. Een van Fénelons *Lettres spirituelles* –

brieven waarin hij religieuzen die voor “la vie intérieure” hebben gekozen van advies dient – liegt er niet om. Ik citeer het begin van de brief, alsook de laatste zin:

Wees echt een niets in alles en overal; maar voeg niets toe aan dit pure niets. Op het niets heb je geen enkele greep. Het heeft niets te verliezen. Het ware niets biedt nergens weerstand tegen, en er is geen Ik waar het zich om bekommert. Wees dus niets, en niet iets méér; en je zult alles zijn zonder te denken dat je dat bent. Lijd vredig, geef je over; ga, zoals Abraham, zonder te weten waarheen. Ontvang uit de handen van mensen de troost die God je via hen zal geven. Niet van hen, maar van hem via hen, moet je die ontvangen. Vermeng je overgave met niets, en vermeng ook dat niets niet. Een wijn als deze moet zuiver worden gedronken, onvermengd; een druppel water helpt zijn deugdelijkheid al om zeep. Men verliest oneindig door ook maar het minste van zichzelf te willen bewaren. Geen enkele terughoudendheid, ik zweer het je.

Houd van de hand Gods die ons slaat en ons vernietigt. De schepping is enkel gemaakt om te worden vernietigd naar goeddunken [au bon plaisir] van hem die haar enkel voor zichzelf heeft gemaakt. Wat een voorspoedig gebruik van wie we zijn! [O heureux usage de notre substance !] Ons niets verheerlijkt het eeuwige Wezen en de gehele God. Moge verloren gaan wat de eigenliefde zo graag zou behouden. Laten we het alles verbrandende offer zijn [Soyons l’holocauste] dat door het vuur van de liefde tot as wordt gereduceerd.

[...]

Ik bid God dat hij van je een holocaust-offer maakt [Je prie Dieu qu’il fasse de vous un holocauste] dat door het altaarvuur restloos wordt verteerd.¹¹

Zijn we in een ander universum beland als dat waarin we Ananias troffen toen die dood neerviel omdat hij niet aan de eisen van de christelijke liefde had voldaan? De christelijke cultuur van de laat-zeventiende eeuw mag dan haast onherkenbaar veranderd zijn in vergelijking met die van de eerste christenen, toch werkt iets

¹¹ Fénelon (1971), *Œuvres complètes*, précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, tome VIII, Genève: Slatkine Reprints, p. 572-573 ; eigen vertaling, MDK. In deze uitgave (een ‘reprint’ van de Parijse uitgave van 1851-52) betreft het brief nr. CXC. In de uitgave van 1822 betreft het « Lettre CLIX » ; Fénelon (1822), *Œuvres de Fénelon Archevêque-duc de Cambrai*, nouvelle édition revue et corrigée avec soin, tome V, Paris: Tenré et Boiste p. 156-157.

fundamenteels van toen erin door. In zekere zin treffen we ook bij Fénelon een Ananias aan: niet de Ananias die met Petrus' openbaring terstond terechtgesteld wordt, maar de Ananias die als het ware door Petrus is geïncorporeerd – de Ananias van wie Petrus beseft dat hij niet zo erg van hem verschilt als hij geneigd was te denken. In het verhaal uit *Handelingen* is Ananias tot niets (want tot de dood) herleid precies omdat hij dacht iemand te zijn, eigenheid en eigendom te hebben die hem toelieten zich te handhaven tegenover de volmaakte eigenheid en eigendom die alleen God toekomt. Gods tussenkomst maakte hem tot wat hij (in de ogen van de christelijke leer althans) in werkelijkheid was: niets. Het zeventiende-eeuwse universum van de *pur amour* is er een waar iemand als Petrus zou beseffen dat hij het zelfde 'niets' is als Ananias. De dode, tot niets gereduceerde Ananias is de ware Ananias, diegene die God *zuiver* liefheeft. Hij biedt zichzelf aan God aan als een tot niets teruggebracht 'zelf'. "Laten we de holocaust zijn die door het vuur van de liefde tot niets wordt gereduceerd."

Het geweld dat we in de christelijke liefde ontwaarden en dat in de passage uit *Handelingen* Ananias trof, is hier verinnerlijkt. Het geweld treft het 'zelf' van de christen. Hij laat zich door de overweldigende gift Gods, waarvan hij beseft volledig afhankelijk te zijn, vrijwillig verpletteren en biedt graag en met liefde dat verpletterde zelf als een allesverbrandend offer aan God aan. De radicaliteit van zijn offervaardige liefde bewijst hij door afstand ten doen van elke mogelijke beloning of tegengift die hij van God zou kunnen krijgen.

Ziehier de context waarin de de *pur amour* haar meest extreme formule vindt. Veronderstel, zegt Fénelon (er onmiddellijk aan toevoegend dat die veronderstelling eigenlijk ongeoorloofd want onchristelijk is, vandaar dat alleen iemand die de "innerlijke weg" gaat dit aankan), dat je met zekerheid weet dat God jou bij het begin der tijden heeft voorbestemd voor een eeuwige verdoemenis in de hel.¹² Heeft het dan nog zin God lief te hebben? Het antwoord lijkt voor de hand te liggen. Waarom zou je van iemand houden wanneer je weet dat je er niets – of, erger nog, eeuwige foltering – voor terugkrijgt? Fénelon redeneert anders. Wat is mijn liefde waard wanneer ik er het eeuwige leven voor terugkrijg? In ieder geval niet zo veel als de liefde die liefheeft

¹² Dit idee is niet oorspronkelijk van Fénelon. Fénelon put uit de spirituele traditie van zijn eeuw. We treffen het al aan bij François de Sales, zoals blijkt uit het citaat bovenaan dit essay. Voor een grondige studie van de *pur amour* en de eigengereide radicaliteit ervan, zie onder meer Michel Terestchenko (2000), *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Paris: Seuil; (2008), "La querelle du pur amour au XVIIe siècle entre Fénelon et Bossuet", in: *Revue de MAUSS*, 2008/2, n° 32, p. 173-184; Jacques Lebrun (2002), *L'amour pur de Platon à Lacan*, Paris: Seuil, p. 117-211.

zonder iets terug te krijgen. Pas een belangeloze liefde is echte liefde, *pur amour*. Zelfs als God mij verdoemd heeft, belet niets mij om alsnog van hem te houden. Integendeel zelfs, pas als ik het geweld van Gods verdoemenis zonder aarzelen omhels, is mijn liefde voor Hem puur.

Is dit zo? Is dit soort liefde wel zo puur als ze zich voorhoudt? Is ze werkelijk van elk zelf bevrijd, zoals ze beweert? Als ze echt van elk zelf verstoken is, vindt ze dan haar grond in God? Is het God aan wie de liefhebbende gelovige de uiteindelijke beslissing laat? Het lijkt zo, omdat hij God toelaat dat Hij hem voor eeuwig verdoemt. Maar is het God die de beslissing neemt in deze liefde? Is God de grond van deze liefde die elk zelf opgegeven heeft? Helemaal niet. Hier is het de mens zelf, en niemand anders, die heeft beslist van God te houden, wat die God verder ook uitspookt. Op de keper beschouwd, komt die God er niet eens meer echt aan te pas, en maken dus de hellestraffen waarmee Hij kan slaan niets meer uit. Het hangt enkel en alleen van de gelovige af of die al dan niet van God houdt. Wie beslist van God te houden, zegt wel dat hij zijn zelf als een "holocaust" aan God aanbiedt, maar bij nader inzien verraadt zijn liefde de facto een zelf dat sterker en zelfverzekerder is dan ooit. Het ideaal van een *pur amour* veronderstelt vooral een puur zelf, een zelf dat puur is omdat het zich door niets van zijn eigen beslissingen laat afbrengen, ook niet door de eeuwige hellefoltering, zelfs niet door een "holocaust" van zichzelf.

In Fénelons verdediging van de *pur amour* is formeel gezien een cartesiaans drama te herkennen dat, net als bij Descartes, uitloopt op de installatie van een sterk, zelfverzekerd ego.¹³ De cartesiaan maakt van de twijfel zijn hyperbolische plicht, maar ontdekt juist daarom in de twijfel zelf datgene wat eraan ontsnapt: het twijfelende 'zelf', het ego, het subject, de onwankelbare zekerheid die aan die twijfel ten grondslag ligt. Zo ook zuivert de féneloniaanse mysticus zich uit liefde voor God van elke vorm van zelf, maar vindt pas daarin echt een zelf: wat God ook met hem voorheeft, *hij* is het die beslist van God te houden. In zijn liefde voor God gaat het dus in laatste instantie om de installatie van een Ik dat wil wat het *zelf* wil, ongeacht wat God met dat Ik verder van plan is.

Het geweld dat door het Ik in de *pur amour* liefdevol wordt omhelsd, verraadt een geweld waarmee datzelfde Ik zich tegen God keert. Dat God de wereld tot de hel

¹³ Ik werk dit verder uit in: Marc De Kesel (2012), "*Pur amour. De logica van de gift en haar impasse*", in: *Niets dan liefde. Het vileine wonder van de gift*, Amsterdam: Sjobbolet, p. 21-47.

veroordeelt, deert het Ik niet, integendeel, het eigent zich dat geweld toe om zich helemaal van God te bevrijden door Hem lief te hebben ongeacht wat Hij is of doet. Liefde is voor Fénelon een zaak van de wil, van een soevereine wil. Het *cogito* wordt bij Fénelon een *volo* (*amare deum*).

De *pur amour* is uitsluitend in de wil alleen; het is dus geen liefde gebaseerd op gevoelens, aangezien verbeelding er geen deel van uitmaakt; het is een liefde dat liefheeft zonder gevoel, zoals puur geloof gelooft zonder te zien.¹⁴

3. Willen is liefhebben

Deze kritische analyse van Fénelons *pur amour* is niet zonder meer nieuw. Tijdgenoten reageerden al in die zin, zij het uiteraard vanuit een ander conceptueel kader als het onze. Een van hen is Nicolas Malebranche, auteur van een van de grote filosofische systemen van de zeventiende eeuw. Ook die heeft zich gemengd in de *Quérelle* rond de *pur amour*, al is de directe tegenstander die hij in de meeste van zijn polemieken op het oog heeft niet Fénelon, maar een vroegere 'soul mate' van hem, François Lamy, die in deze helemaal de kant van Fénelons *pur amour* had gekozen.¹⁵ De overtuigd gelovige Malebranche ontwaarde in dit soort ogenschijnlijk vrome ideaal van de *pur amour* een geweld dat zich in de grond tegen God keerde, en nam het op zich om God te verdedigen en Hem de eer te geven die Hem zijns inziens toekomt.

"God is liefde". Het is het uitgangspunt van *Traité sur l'amour de Dieu* (1697), Malebranches meest directe aanval op de féneloniaanse *pur amour*.¹⁶ Let wel, het is God die liefde is, zo benadrukt de auteur vanaf de eerste pagina. Dit simpele basisinzicht van het christendom hebben de verdedigers van de *pur amour* over het hoofd gezien, aldus Malebranche. Voor Lamy en Fénelon is het op de eerste plaats de mens die liefde is,

¹⁴ François de Fénelon (1983), *Oeuvres I*, édition établie par Jacques Lebrun, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, p. 610; mijn vertaling, MDK.

¹⁵ Zie onder meer Daniel Schultess (2009), "S'oublier soi-même: Malebranche et la question du pur amour", in: *Revue Philosophique de Louvain* 107 (2009) 4: 637-646; Jean-Louis Veillard-Baron (1996), "L'âme et l'amour selon Malebranche" in: *Les Études philosophiques* (1996) 4: 453-472.

¹⁶ Nicolas Malebranche, (1963), *Oeuvres de Malebranche, tome XIV, Traité de l'amour de Dieu, Lettres et réponses au R.P. Lamy*, édité par André Robinet, Paris: Vrin. In dit volume is ook de kernpassage opgenomen (p. 122-131) van de tekst François Lamy (1636-1711) waartegen Malebranches kritiek direct is gericht. Het betreft een passage uit derde deel van *De la connaissance de soi-même* [*Over de zelfkennis*], een werk in vijf delen gepubliceerd tussen 1694 en 1698. Voor een recentere uitgave van Malebranches *Traité sur l'amour de Dieu*, zie: Nicolas Malebranche (1992), *Oeuvres II*, édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, index établis par Jean Letrouit, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, p. 1043-1070.

meer bepaald de menselijke wil, en dit ook wanneer God uitpakt met wat helemaal het tegenovergestelde van liefde is, met eeuwige hellefolteringen en kwaadaardige predestinatie. Vandaar het geweld in het féneloniaanse universum: zowel vanwege de wrede, predestinerende God als vanwege het Ik dat zich om die God de facto weinig gelaten laat.

Maar of Malebranches alternatieve lezing van de christelijke liefde het geweld dat we erin ontwaard hebben zal kunnen neutraliseren of wegwerken, is nog maar de vraag. Ook hij zal worstelen met de kwalijke implicaties van die agapeïsche liefde en precies daarom, net als Fénelon, vaak dansen op en over de rand van de orthodoxie.

“God is liefde.” Het is eerst en vooral God die liefde is, niet de mens: dit is het uitgangspunt van Malebranche. En daarom moet liefde ook anders gedefinieerd worden dan Fénelon dat doet. Liefde vindt zijn laatste grond niet in diegene die liefheeft, in diens wil. Je kunt niet zomaar liefhebben wat je wilt. Je kunt het abjecte, het vernietigende, de pijn van foltering en verdoemenis niet liefhebben. Liefde is slechts mogelijk als je aangegrepen bent door de intrinsieke kwaliteit van wat je liefhebt – als je erdoor geraakt wordt, als je er lust aan beleeft, er behagen in schept. Liefde heeft haar grond dus in haar object, in wat of wie je liefhebt. Liefde houdt van haar object als van haar oorzaak, als van wat haar lust en welbehagen schenkt.¹⁷

Lust en genoegen, *plaisir* en *complaisance*: dit is voor Malebranche het principe van de liefde. God heeft in ons de lust en het plezier geschapen en daarom is het normaal dat we naar Hem, naar zijn hemel en naar onze gelukzaligheid daarin verlangen. Het is zonder meer zonde te denken dat we er niet naar zouden hoeven te verlangen om God lief te hebben en zijn hemels genot te delen. Het is ons slechts gegeven gelukkig te willen zijn, en wie anders beweert, doet dat omdat hij hetzelfde doel op een slinkse manier wil bereiken. Daarop doelt Malebranche, als hij zich laat ontvallen:

Het lijkt er erg op dat zij die zich indenken hun veroordeling echt te aanvaarden, dat alleen maar pogen te doen om zich van hun heil te verzekeren, angstig als ze zijn God te affronteren en dus veroordeeld te worden.¹⁸

¹⁷ “Aimer comme souverain bien la cause qui nous rend capables d’aimer”, zo staat het in *Traité sur l’amour de Dieu* (Malebranche 1992: 1060).

¹⁸ Malebranche 1992: 1066.

Voor Malebranche is liefde geen heroïsche stoerdoenerij van de wil alleen, zoals Fénelon voorhoudt. Liefde kent haar laatste grond niet in de wil, maar in het doel en het object ervan, en dit is God. We zijn door God-die-liefde-is geschapen, en ons bestaan – inclusief onze wil – is gegrond in die God en zijn liefde. Ik kan niet *willen* liefhebben wanneer datgene – en voor Malebranche is dat: Diegene – die ik liefheb mijn wil niet reeds bij voorbaat heeft gestuurd.

Fénelon heeft het fout als hij denkt dat liefde een zaak van de wil kwestie van willen is. Het is juist andersom: willen is een kwestie van liefde, van gegrepen zijn door wat me doet willen, in casu God die zijn liefdeshunkering naar Hem al in mij heeft gelegd nog voor ik er het besef van had – zoals, zo bleek reeds, Augustinus het formuleerde in zijn *Confessiones*. Daarom is liefde is voor Malebranche in de eerste plaats een zaak van gevoel, van pathos, van geraakt en gegrepen worden, van lust en plezier, en verlangen naar lust en plezier. En dat is wat God ons biedt. In dit aardse tranendal is dit niet altijd even zichtbaar, maar in het hiernamaals zal zijn aanbod van lust en plezier grenzeloos en volmaakt zijn. Die mateloze liefde, die *agapè* als perfecte vervulling van het menselijk verlangen: dat is waardoor we geraakt zijn als we door God geraakt zijn. Daarom is het ook niet zo moeilijk om God lief te hebben. Volmaaktheid is lastig te weerstaan.

Tot zover de ‘realistische’ kant van Malebranches begrip van de liefde: dat God liefde is, impliceert dat het tot het wezen van ons bestaan behoort ernaar te verlangen om vol plezier in de volheid van die liefde op te gaan.

Hoe mooi dit sommigen ook in de oren mag klinken, de filosoof Malebranche gaat de bepaald donkere, problematische kantjes van dit plaatje niet uit de weg. De liefde van de mens *voor* God mag dan min of meer begrijpelijk zijn, de liefde *van* die God zelf is dat heel wat minder. Dat God van zichzelf houdt, is in Malebranches perspectief nog niet meteen problematisch, want ook Hij kan de charmes van zijn volmaaktheid niet weerstaan. Maar heel wat lastiger te begrijpen is hoe Hij van iets of iemand anders dan Zichzelf kan houden, van iets of iemand waar volmaaktheid afwezig is. Je kunt toch niet van iets houden dat minder is dan jezelf, je kunt toch alleen houden van wat meer is dan jezelf of minstens gelijkwaardig? Hoe kan de volmaakte, oneindige God dan van zijn eindige schepping en diens onvolmaakte mens houden? En als het inderdaad waar is dat God de Schepper is van al wat is en dat Hij alles heeft geschapen uit pure liefde, hoe kan Hij dat dan gedaan hebben? Als Hij die schepping niet kon liefhebben (gezien haar

onvolmaaktheid), hoe kan Hij die dan (aangezien willen liefhebben is) überhaupt hebben *gewild*?

Hier ziet de filosoof zich genoodzaakt voluit te putten uit de christelijke doctrine, al doet hij dat op een manier die de hoeders van die doctrine niet met applaus hebben onthaald. Hoe heeft God zijn schepping kunnen willen (scheppen)? Hoe kon die schepping ooit beminnenswaardig – en dus scheppingswaardig – zijn voor God? Het antwoord kan niet christelijker: door Christus! Het is Christus, Gods eigen zoon, die door zich te incarneren in de eindige schepping, deze schepping een goddelijke *touch* gaf, de *touch* die nodig was om Gods liefde te wekken en tegelijk ook zijn wil om tot zijn scheppingsdaad over te gaan. De kruisdood waarmee Christus de wereld van tekort, zonde en dood bevrijdde, ligt aan de basis van de schepping als zodanig omdat die verlossingsdaad Gods liefde een reden gaf om ontstoken te worden.

Als verlosser kan Christus moeilijk prominenter naar voren worden geschoven. Maar je merkt meteen dat er iets niet klopt. Christus moet namelijk de schepping verlossen nog *vóór* die geschapen is. Zijn verlossingsdaad gaat *vooraf* aan de zonde waarvan zijn tussenkomst de wereld verlost. Ook in het hypothetisch geval dat Adam niet had gezondigd, zou Christus de wereld hebben moeten verlossen. Hij moest die wereld verlossen, ongeacht de reden van die verlossing. Het is kritische tijdgenoten niet ontgaan: Christus' hele optreden inclusief zijn kruisdood blijken hun eigenlijke zin te verliezen. Niet verwonderlijk dus dat de beruchte *Index librorum prohibitorum* (lijst met door de katholieke kerk verboden boeken) al snel met een aantal geschriften van Malebranche werd aangevuld.¹⁹

4. Het geweldige zelf

Voor Fénelon is liefde een zaak van de mens zelf, van zijn vrije wil die desnoods kan beslissen van een God te houden waarvan hij weet dat die hem voor eeuwig zal folteren. In weerwil van wat het féneloniaanse liefdesideaal beweert, installeert die liefde een radicaal – en daarom modern – zelf. Het menselijke 'zelf', en niet God, is de grond van de liefde. Dit is wat je de realistische kant van Fénelons theorie zou kunnen noemen.

¹⁹ *Traité de la nature et la grâce* (1680) werd op de Index geplaatst in 1690; *De la recherche de la vérité*, Malebranches eerste magnum opus (1674-5), in 1709.

Maar die kant heeft een keerzijde. Het 'zelf' waarop de liefde teruggaat blijkt een context van geweld op te roepen – en in zekere zin zelfs nodig te hebben – om zich te kunnen poneren. Juist waar God mij geen leven gunt – want mij voor eeuwig verdoemt – kan ik mij profileren als een minnaar die aan zichzelf genoeg heeft om van zijn geliefde te houden. De volmaaktheid van God, precies waar die dreigt mij op onnoemelijke wijze te verpletteren, is de ideale context om mijn liefde voor Hem zuiver te houden alsook mijn eigen zuivere, door niets nog te raken, zelf naar de voorgrond te schuiven.

Het bad van holocaust en offerpijn waarin de féneloniaanse liefde baadt, blijkt een uitgelezen platform te bieden om daarop een radicaal vrij en modern subject te etaleren. Alsof dat vrije moderne subject, wanneer het zich religieus wil poneren, het niet zonder dat gewelddadige platform kan stellen. De diverse vormen van 'geestelijk leven' zoals dit in de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw weelderig heeft gebloeid, getuigen daar maar al te duidelijk van. De wreedheid waarmee mystieke mannen en vrouwen zichzelf en hun gelijken hebben bejegend, de psychologische terreur waarmee ze zichzelf en anderen bestookten, de gruwel die ze hun en andermans lichaam aandeden (en waarbij uithongeren en geselen niet zomaar marginale voorbeelden zijn): dat alles toont pijnlijk duidelijk het geweld dat in de christelijke liefde schuilging. "Laten we de holocaust zijn die door het vuur van de liefde tot niets wordt gereduceerd." Fénelons woorden dekken waarschijnlijk meer realiteit dan we kunnen vermoeden.

Kleeft er aan de liefde zoals Malebranche die ziet minder geweld en wreedheid? Voor hem is liefde inderdaad niet de daad waarmee de mens heimelijk een soeverein zelf poneert en daarom ongewild wreedheid en geweld in het leven roept. Liefde kent haar grond, niet in de agens of subject van haar hunkering, maar in het object ervan, in de volmaakte liefde die God zichzelf toedraagt. Het voorwerp dat alle menselijke liefde haar ultieme bestaansreden geeft, is zelf liefde, een volmaakte liefde die – zoals de malebranchiaanse theorie het eist – noodzakelijk van volmaaktheid, en dus alleen van zichzelf houdt.²⁰ Alle liefde en liefdeshunkering waardoor Gods schepselen getekend zijn, vinden in zijn liefde hun oorsprong en doel, en enkel daarom kan God ook van hen houden.

²⁰ "God houdt noodzakelijk (invinciblement) van zijn substantie, omdat hij welbehagen (complaisance) heeft in zichzelf, zo luidt het in een van de eerste zinnen van *Traité sur l'amour de Dieu*; Malebranche 1992: 1049.

Ziehier de poort waarlangs het geweld toch weer binnensluipt. Want hoe sympathiek en realistisch het ook klinkt wanneer Malebranche van de liefde opnieuw een zaak van lust (*plaisir*) en welbehagen (*complaisance*) maakt, het betreft in laatste instantie niet *onze* lust, *ons* welbehagen. De wil die onze liefde drijft, het plezier waarmee die wil gepaard gaat en het welbehagen dat we daarmee terecht beogen: deze wil, plezier en welbehagen zijn uiteindelijk die van God. Liefde is geen zaak van mijn wil, zoals Fénelon beweert, mijn wil is een zaak van liefde, dit wil zeggen van gegrepen zijn door wat groter is dan mijzelf. Liefde is in de grond God liefhebben, opgaan in Zijn wil en Zijn liefde, een liefde die uiteindelijk alleen van zichzelf houdt.

Evengoed als bij Fénelons *pur amour* het geval is, komt het er dus voor de malebranchiaanse liefde op aan om *mijn* aandeel in de liefde (dat aandeel wat *enkel* van mij is en waaraan figuren als Ananias nog vasthouden) weg te zuiveren, verbeurd te verklaren, op te branden in een gewilde “holocaust”, om zodoende helemaal te verdwijnen in Gods wil en liefde. Om helemaal op te gaan – zo specificeert Malebranche – in de wereld zoals God die gewild heeft, in diens “onveranderlijke Orde”. Om elke vorm van zelf af te leggen en te verdwijnen in het volmaakte Zelf van God, waarvan de “onveranderlijke Orde” de volmaakte expressie is.²¹

En natuurlijk zien die wereldse, sterfelijke ogen van mij de Orde niet helemaal goed. Ze zien vooral wanorde, chaos, tekort, zonde, pijn, dood: de *condition humaine* van alledag. Maar mijn liefde voor God helpt mij om door dit alles heen die Orde toch te zien en mij daar helemaal aan over te geven, mijzelf – dit wil zeggen dat wat ik in mijn ijdelheid denk ‘zelf’ te zijn, los van God – te verliezen en op te gaan in een volmaaktheid die op volmaakte wijze zichzelf bemint. Concreet betekent dit dat ik de onvolmaaktheid van het aardse tranendal waarin ik dagdagelijks leef actief moet negeren. Exacter nog: pas *in* en *door* die actieve negatie van pijn en tekort erken ik Gods Orde. Pas als ik de ‘pijn van het zijn’ op mij neem, erken ik dat het zijn door een Orde gedragen is die voorbij alle pijn ligt. Net zoals bij Fénelon, verhindert ook hier Gods verdict dat mij de hel injaagt mij niet om van God te houden. “Een rechtgeaarde mens moet en kan zijn vernietiging aanvaarden in het geval God dit zo heeft gewild”, schrijft hij op dezelfde pagina in *Traité de l’amour de Dieu*, waaruit eerder al geciteerd.²² Het kan ook Gods wil zijn dat mij een eeuwige vernietiging te wachten staat en dat moet en kan ik als

²¹ Malebranche 1992: 1049-1050.

²² “[...] un homme juste doit et peut accepter son anéantissement, supposé que Dieu le voulût” (Malebranche 1992: 1066).

dusdanig aanvaarden. Het is niet omdat ik, betrokken partij, er de logica niet van inzie, dat die wil niet de logica zelve is. Uiteindelijk gaat het niet om mijn 'zelf', maar om het goddelijke Zelf waaraan ik deelheb en waardoor ik, ook al kan ik niet anders dan naar mijn gelukzaligheid verlangen, vernietigd kan worden als dit naar Zijn oordeel Zijn glorie ten goede komt.

5. Geweld, liefde ...

Waar komt dat geweld toch vandaan dat die christelijke schrijvers zo nauw aan de liefde koppelen? Is dit te wijten aan het christelijk keurslijf waarin ze de liefde prangen? Of ligt het aan de liefde zelf?

Het ligt in elk geval ook aan de liefde zelf, aan de 'eros' die door haar aderen stroomt. Je hoeft niet lang rond te neuzen in de wereldliteratuur om, naast de zoete geuren waarin de liefde baadt, tegelijk ook in allerlei variaties haar wrede kanten beschreven te zien. Wreed is het door de liefste verlaten of bedrogen te worden, zeer zeker, maar ook waar de hunker die beide geliefden naar elkaar doet zuchten in positieve termen wordt beschreven, is de metaforiek nooit zonder een zeker geweld. Wreed is de liefde omdat de minnaar de liefste zo moet missen, maar ook omdat hij/zij, zelfs wanneer hij bij haar/hem is, eronder moet lijden niet helemaal in haar/hem te kunnen opgaan. De verzuchting om zich helemaal aan de ander te geven, zich in hem of haar te verliezen, eindelijk geen 'zelf' meer te moeten zijn maar, van alle 'eigenliefde' bevrijd, op te kunnen gaan in de ander: je vindt het in de liefdespoëzie van alle tijden en culturen.

Uit de streng celibatair beleefde liefde die Malebranche en Fénelon beschrijven spreekt ongetwijfeld ook dit soort heerlijk erotische wreedheid. Dit maakt hun teksten vandaag nog leesbaar en zelfs instructief, zeker voor wie door het oververhitte oppervlak van hun redeneringen heen weet te lezen. Dat verhitte oppervlak – met het bombaste theater van 'hemel tegen hel', 'alles tegen niets', 'een donderende God tegen wegbrandende aardwormen' – laat desondanks toe in heldere, felle penseelstreken een uitvergroott beeld te schetsen van wat in elke liefde in het spel is: een verlangende minnaar die, juist omdat hij zo liefheeft, beseft 'niets' te zijn in vergelijking met de volmaakte schoonheid van zijn liefste; en een liefde die deze zelfde minnaar, in het innige samenzijn met zijn liefste, doet klagen dat hij nog steeds 'iemand' is en niet

‘niemand’ of ‘niets’, dat hij niet wordt vernietigd in de heerlijke ‘allesbrand’ van het afgrondelijke liefdesgenot. Eindelijk zichzelf achter zich te kunnen laten en helemaal zelfloos te zijn: daar wil een liefde bij uitkomen. “Laisse moi devenir / l’ombre de ton ombre / l’ombre de ta main / l’ombre de ton chien”, zingt Jacques Brel in de klassieker *Ne me quite pas*.²³

En toch ligt het geweld van wat Malebranche en Fénelon beschrijven niet aan het heerlijk wrede van de erotische liefde. Het ligt precies aan de *miskening* ervan. Beide christelijke auteurs denken de liefde niet vanuit haar erotische en daarom inherent onvolmaakte conditie, maar vanuit haar *agapeïsche* volmaaktheid. In hun soort liefde heeft men lief vanuit de vervulling ervan, en dit heeft een verpletterende, ontwrichtende invloed op de concrete liefde, de liefde als onvervuld verlangen, als nooit rustend spel van pijn en genot. Het is de lokroep van die volmaakte liefde die verantwoordelijk is voor de vaak moeilijk anders dan sadistisch en masochistisch te noemen wreedheid die eeuwenlang kloosterlingen en pelgrims van de mystieke weg van impasse naar impasse hebben doen sukkelen. Als Jacques Lacan in een van zijn seminaries het christendom in verband brengt met een “apothese van sadisme”, doelt hij op die realiteit en is zijn typering niet meteen als een frivole uitschuiver weg te wuiven.²⁴

Noch in Fénelons, noch in Malebranches theorie is plaats voor een liefde die vanuit de volle erkenning van haar tekort wordt beleefd. Bij hen moet de liefdeshunkering zich al bij voorbaat getroost – lees ontkend – weten door diegene die deze hunkering vervult. Vandaar dat de hunkering die iemands liefde hier voortjaagt inderdaad letterlijk ‘niets’ is in vergelijking met de volmaaktheid waardoor ze altijd al is vervuld – een volmaaktheid, zo oneindig en zo mateloos dat zij dat ‘niets’ dat iemand als hunkerende aardworm is, ook nog eens geschonken heeft, geschonken aan ‘iemand’ die zonder die schenking *helemaal* niets zou zijn.

Het problematisch geweld dat in dit soort liefde schuilt, ligt dus in de volmaaktheid die men de geliefde God toedicht. Let wel, het behoort ook tot de natuur van de amoureuze liefde dat de minnaar zijn liefste gaat ophemelen. Maar in de amoureuze liefde is ook die liefste gedreven door een erotisch verlangen. En als zij daarom op haar beurt ook haar liefste een hemelse volmaaktheid toemeet, ligt het voor de hand dat beide ‘hemelen’ die elkaar treffen al snel met hun beider tekort

²³<http://lyricstranslate.com/en/ne-me-quitte-pas-dont-leave-me.html-0>

²⁴ Lacan 1986: 304; 1992: 262.

geconfronteerd worden en dat, als de relatie standhoudt, beiden gaandeweg ook van elkaars tekort gaan houden. Ziehier de structuur van een geslaagde amoureuze relatie: geliefden die elkaar vinden op basis van hun beider tekort, een tekort dat in een nooit ophoudend spel van hunker en vervulling, van sluier en onthulling, door beiden om beurten erkend en verschalkt wordt.

De volmaaktheid van de beminde, een onvermijdelijk fantasma in elke liefde, wordt in een erotische relatie tot haar realistische grond teruggebracht, met name dat het inderdaad een fantasma is. Daardoor krijgt de liefde de kans om ook haar ware grond te onderkennen die er een is van tekort en (niet te vervullen) verlangen. In die zin is de liefde niet alleen maar een verlangen naar bevrediging, maar vooral ook een verlangen naar elkaars verlangen, en in die zin een steeds weer herhaalde erkenning van – en spel met – elkaars tekort.

Het is in dit soort liefde dat die andere liefde, gedacht als *agapè*, ontwrichtend tussenbeide komt. De *agapè* laat geen plaats voor een erkenning van het tekort in de beminde (in casu God). God kent geen tekort en heeft dus, anders dan de sterveling die ik ben, ook niet lief vanuit zijn tekort, zijn hunker, zijn onvervuld verlangen. Als God liefheeft is dat op basis van een teveel – een teveel dat niet eens problematisch is omdat Hij het zelfs niet nodig heeft zich daarvan te ontdoen. Als Hij er toch een liefdespraktijk op nahoudt, is die per definitie mateloos en bovenmatig. Reden waarom mijn liefde voor Hem per definitie ondermaats is: zij deelt met haar object immers niet dezelfde maat. Gods ‘alles’ en mijn ‘niets’ hebben niets met elkaar gemeen.

Maar dit is dan wel de reden waarom ik mij extra ga focussen op het tekort van waaruit ik liefheb, en dit op een manier die van deze erkenning tegelijk een ontkenning maakt. Tegenover de volmaakte minnaar die God is, ben ik ‘niets’, en ik kan van mijn kant enkel een waardige minnaar Gods worden indien ik mij honderduit als een ‘niets’ naar voren schuif. De *pur amour* is een extreme poging daartoe. Die erkenning, zo weten we ondertussen, functioneert echter tegelijk als een ontkenning. Juist het erkende ‘niets’ van mijn liefde bewijst dat God alles is, dat de Orde van zijn schepping niet door tekort is getekend, dat tekort en verlangen slechts illusies zijn en dat alles wat bestaat één grote goddelijke volheid is. Het ‘niets’ dat ik ben in mijn liefde voor God, bewijst juist dat er niets buiten God en zijn Orde is.

Door op de plaats van het tekort te gaan staan – door mijn verdoemenis liefdevol te omhelzen (Fénelon), of door mij liefdevol weg te cijferen in het plezier dat God aan

zichzelf beleeft (Malebranche) – ontken ik dat de werkelijkheid door tekort is getekend en herstel ik dus God en zijn Orde in hun volheid. Maar stiekem heb ik wel mezelf naar voren geschoven als diegene die voor dat herstel instaat en derhalve de ultieme garantie biedt voor de volheid van God en zijn Orde.

6. ... en subject

Merk dat we ons met deze redeneringen volop in de moderniteit bevinden, hoe achterhaald en ouderwets Fénelon en Malebranche ook mogen klinken. De inzet van die hele discussie over de zelfloze liefde is in feite niets minder dan het Zelf: de Identiteit en Samenhang die aan de werkelijkheid een eenheidsgrond geeft. Als Fénelon de zelfloze liefde predikt, is dat om het grote Zelf te redden dat men tot dan altijd als grond van de werkelijkheid had geïnterpreteerd. Want dat is wat God gedurende de christelijke middeleeuwen was: de grond en drager – het *subjectum* – van de werkelijkheid. Als wij ons tot die werkelijkheid verhielden, was dat via God, via diegene die tegelijk haar en ons had geschapen en daarom grond en draagvlak (*subjectum*) vormde op basis waarvan wij ons tot de werkelijkheid verhielden.

Althans zo gold het tot de zeventiende eeuw. In die eeuw werd echter duidelijk dat God die functie niet langer kon vervullen, al was het maar omdat Hij anderhalve eeuw lang inzet van een aanhoudende reeks godsdienstoorlogen was geweest. De zeventiende eeuw kon niet anders dan die grond – niet van de werkelijkheid zelf (we zijn tenslotte God niet), maar van onze verhouding tot de werkelijkheid – in de mens zelf leggen. Nu werd die mens zelf *subjectum*. Sindsdien verwijst het woord ‘subject’ naar onszelf.

Moderniteit is het nieuwe zelfverstaan van de westerse mens naar aanleiding van die verschuiving van het *subjectum* van God naar mens. En de laat-zeventiende-eeuwse Franse discussie over de *pur amour* moet onder meer worden begrepen als een poging om het bestaande christelijke zelfverstaan te herdefiniëren in het licht van het nieuwe moderne *subjectum*.

Zich er zomaar bij neerleggen dat God niet langer de grond vormde van waaruit we ons tot de werkelijkheid verhielden was begrijpelijkerwijs voor de overgrote meerderheid van de toenmalige christenen uitgesloten. Dat ook voor hen echter die grond niet langer spontaan gegeven was, spreekt dan weer uit het feit dat de relatie tot

die grond – gevat in de term ‘liefde’ – zo centraal kwam te staan. Het kwam erop aan om zelf actief een relatie op te bouwen met de genadige grond die ons zowel de werkelijkheid en onze relatie ertoe had geschonken. Maar hoe kun je actief een dergelijke relatie opbouwen als je precies wilt belijden dat de grond (het *subjectum*) van waaruit je dat doet God is? Geen wonder dus dat het probleem waarmee de relatie/liefde tot God wordt geconfronteerd, meteen toch dat *subjectum* is. Bijgevolg kwam het probleem dat aan de basis van het moderne paradigma ligt, al in het vroegmoderne christelijke denken centraal te staan. De grond voor mijn verhouding met God kan alleen God zijn en dus moet ik alles wat niet God is van die grond verwijderen, ook en vooral mezelf. Ware liefde tot God wordt onverenigbaar met zelfliefde. Het is de stellige overtuiging van Fénelon en van zovele spirituele auteurs van zijn tijd. Maar hoe meer ze die overtuiging kracht willen bijzetten, hoe meer dat ‘zelf’ dat men wil uitschakelen zich naar de voorgrond dringt. Op zijn manier poneert Fénelons *pur amour* een onversneden cartesiaans – en dus modern – *subjectum*

Malebranche is zich bewust van die list en poogt God in de positie van *subjectum* van onze verhouding tot Hem te houden. Maar de anomalie die aan zijn poging kleeft – het soort onhebbelijk in zichzelf opgesloten God die, om onszelf in Hem in te sluiten, ons ‘zelf’ al even erg moet vernietigen als Fénelons *pur amour* dat doet – veronderstelt al evenzeer een zelfverzekerd cartesiaans Ik. Ook bij Malebranche ben ik het tenslotte die het feitelijke *subjectum* is voor mijn relatie met wat hij tegen wil en dank nog steeds als het ware *subjectum* wil zien, God. Uit het oeuvre van beide auteurs blijkt hoe hun, op het eerste gezicht, anti-moderne discours een typisch modern (want) cartesiaans subject naar voren schuift.

Maar het interessante is juist het geweld waarmee dat gepaard gaat. De wereld heeft een grond en men wil zich tot die wereld verhouden vanuit diens eigen grond. Dit is de basale bekommernis van beide auteurs. Maar hoe meer men dat wil, hoe meer men daarom zichzelf moet wegcijferen om aan die grond alle ruimte te geven die hem toekomt. Alsof men onvermijdelijk het slachtoffer wordt van de volmaakte orde die men door zijn eigen toedoen volmaakt wil houden.

Gesteld in de christelijke termen van Malebranche en Fénelon lijkt het allemaal wat ver van ons af. Maar dat belet niet dat die neiging zich weg te cijferen om aan de wereld de grond te verlenen die hij nodig heeft ook in onze post-christelijke tijden zonder meer afwezig is.

In die prille post-christelijke tijden bedachten we een wereld waar alle mensen vrij, gelijk en broeder zouden zijn; en ook al achtten we die gewenste wereld niet meteen zonder eigen grond, wij beseften wel dat die wereld er maar zou komen als *wij* er onze schouders onder zouden zetten. Het resulteerde in de Franse Revolutie en de eerste politiek vrije samenleving in het moderne Europa. De Franse revolutionairen verklaarde alle leden van een samenleving, 'gelijk, vrij en broeder' als ze waren, tot *subjectum*/grond van die samenleving. En zie, het werd in die gedroomde vrije samenleving al snel erg moeilijk en zelfs ronduit gevaarlijk er een persoonlijke vrijheid op na te houden. Wie daarvan werd beticht (en de minste private handeling kon in die zin worden geïnterpreteerd), werd ervan verdacht zich vrijer te wanen dan de anderen, zich privileges te permitteren die men samen met de oude adel uit de samenleving had gebannen. Het regime van de Terreur dwong iedereen te doen *alsof* hij vrij was, *alsof* hij gelijk was aan al die broeders rond hem, en hij bestierf het om een handeling te stellen of er een mening op na te houden die niet gelijk was aan die van alle anderen. Vrijheid werd een idee waarvan iedereen onophoudelijk moest doen *alsof* zij realiteit was, terwijl de facto iedereen zijn vrijheid aan die idee opofferde. De *pur amour* is hier minder veraf dan op het eerste gezicht lijkt. Net zoals God eind zeventiende eeuw, bestond de vrije samenleving eind achttiende eeuw vooral als iets wat men liefhad, en ook hier met een liefde die van iedereen eiste dat hij zichzelf – zijn persoonlijke vrijheid, zijn *amour-propre* – wegcijferde. Want pas uit het weggecijferde zelf van de burger ('*vertu*', 'deugd', noemde Robespierre dat), las men af dat die een waarachtige drager/subject van de vrije samenleving was.

De moderne samenleving is er een die geen fundament op zich heeft, die vrij is van grond, en waarvan wij daarom zelf de grond uitmaken. Dit betekent echter wel dat wij het zelf zijn die in alle vrijheid actief grond aan die samenleving moeten geven. Dat dit mogelijk kan betekenen dat iedereen daarom zijn persoonlijke vrijheid juist moet opofferen aan een samenleving die alleen als droom vrij is, is geen volstrekte ongerijmdheid. De geschiedenis van de laatste eeuwen biedt illustraties ten overvloede. Het project van een werkelijk sociale samenleving dat men na de Russische Revolutie van 1917 ongeremd alle kansen kon geven, veranderde binnen de kortste keren in een samenleving waarin iedereen geen andere uitweg zag dan te doen *alsof* hij sociaal was, en creëerde een sfeer van 'alsof' en schijn die de hele samenleving in een greep van terreur hield. De enige manier om te bewijzen dat men echt communist was, bestond er

al snel in om zich helemaal weg te cijferen ten voordele van de Partij en ook nog eens dat wegcijferen weg te cijferen. Denk aan Boecharin die op zijn proces niet eens de kans kreeg om zijn bereidheid zich op te offeren aan de Partij en het communistisch project ook maar op de geringste manier te uiten.²⁵ Van zijn daad van *pur amour* werd geëist dat die dermate van elke *amour-propre* gespeend was, dat die zelfs op de minste erkenning niet rekende. De liefde voor de communistische samenleving eiste van zijn subject dat het zich restloos wegzuiverde om zijn taak van subject/drager te vervullen: misschien ligt daarin de reden waarom men in de toenmalige Sovjet-Unie zo machteloos stond tegenover de grote ‘zuiveringen’ die eind van de jaren dertig de hele samenleving in zijn greep had.

Net als de *agapè*-gemeenschappen van de eerste christenen de concrete dimensie van tekort en verlangen ontkenden en, waar die zich manifesteerde, meteen met het zegel van de dood elimineerden, zo ook ontkent de moderne perfecte vrije samenleving haar tekort. En zo ook impliceert die ontkenning dat deze samenleving haar subject – de vrije burger – elimineert of, exacter, dwingt tot een toestand van zuivere, dit wil zeggen akelig zelfloze liefde.

Of het geweld in onze verhouding tot de samenleving en tot elkaar helemaal weg te werken is, is lang niet zeker. Zeker is dat, als men die verhouding als liefde denkt, die eerder als *eros* dan als *agapè* gestalte moet krijgen. Als *eros*, zo bleek reeds eerder, zal het geweld niet afwezig zijn, maar het zal tenminste niet vermeerderd worden door een agapeïsch geweld dat alle geweld uit de wereld denkt te helpen.

*

²⁵ Zie mijn essay “Als de macht lacht” in: Marc De Kesel (2012), *Žižek*, Amsterdam: Boom, vooral p. 27-29. Ik bespreek er hoofdstuk 3 (“When the Party commits suicide”) van Slavoj Žižek (2001), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of the Notion*, London/New York: Verso, vooral p. 96-108 – dat op zijn beurt een bespreking is van J. Arch Getty & Oleg V. Naumov (1999), *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks. 1932-1939*, New Haven CT & London: Yale University Press.