

Augustinus over hebzucht en liefde als drijfveren

Paul van Geest

Over de vraag of liefde kan doorwerken in drijfveren die aan besluiten en handelingen in het bedrijfsleven ten grondslag liggen, heeft Augustinus niet concreet nagedacht. Maar in zijn beschrijvingen van de ideale individuele en sociale levensorde weerklinkt – evenals in zijn karakterisering van de abjecte leider in zijn eigen ‘bedrijf’ (de kerk) – zijn visie hierop. De drijfveer van de hebzucht omschrijft Augustinus als een straf. Vrijgevigheid daarentegen vat hij steeds op als opmaat voor innerlijke rust, liefde en wijsheid. Als met betrekking tot geld en goed een mens in staat is het vermogen te ontwikkelen te kunnen delen, blijft hij eveneens gevrijwaard van drijfveren die hem tot een isolement en tot angst leiden. Augustinus zag als geen ander de gevaren van armoede en rijkdom, van hebzucht en eerzucht, omdat zowel deze hoedanigheden als drijfveren in zijn idee altijd tot angst en onvrijheid leiden. Bovendien belemmeren zij het vertrouwen in en het streven naar het dienen van de ander.

samenvatting

Inleiding

De vraag die als uitgangspunt is gekozen voor dit themanummer van *M&O* lijkt naïef. Lezing van een aantal recentelijk verschenen resultaten van degelijke onderzoeksjournalistiek leert immers dat niet zozeer de liefde ten grondslag ligt aan de drijfveren en het handelen van captains of industry alswel een aantal ondeugden. Zo stelt Jeroen Smit in *De prooi* dat arrogantie, lethargie en interne competitie bij de topbestuurders de ABN Amro tot het uiteenscheuren van de bank door andere partijen leidde. Excessieve honorering noemt hij expliciet de wortel van het kwaad (Smit, 2008, p. 435). In Hans Verbraekens *De vrije val van Vestia. Miljardendrama door hoogmoed en wanbeleid* wordt in de ondertitel al uitgedrukt dat de ernstigste onder de hoofdzonden – hoogmoed dus – en onverantwoorde beslissingen het voortbestaan van de sociale volkshuisvesting in Nederland op het spel zette (Verbraeken, 2014). En ten slotte verkreeg de antropoloog

t] 'Lupus est homo homini', ofwel:
 'De mens is een wolf voor zijn
 medemens', schreef de Romeinse
 blijspeldichter (sic) Plautus al ver
 voor het begin van de jaartelling.
 Toen al vatte hij de kern van de
 voornoemde boeken samen.

opbouw artikel

Joris Luyendijk door zijn haast participerende observatie inzicht in de belangenconflicten, perverse prikkels en amoraliteit in de financiële wereld. In *Dit kan niet waar zijn* schroomt hij niet deze wereld als harteloos te omschrijven en citeert hij een lezer die op grond hiervan zegt: 'Waar alle liefde is verdwenen, blijft alleen de wil tot winnen over' (Luyendijk, 2015, p. 194).¹

Niettemin wordt in deze tijd voorzichtig nagedacht over de vraag of liefde kan doorwerken in drijfveren die aan besluiten en handelingen in het bedrijfsleven ten grondslag liggen (Rupert e.a., 2015, p. 19-23 e.v.). In *Kennen dienen vertrouwen* is onlangs duidelijk gemaakt dat in de bedrijfsfilosofie van Randstad de visie op de simultane belangenbehartiging van alle betrokkenen door een onderneming te herleiden is tot Frits Goldschmedings vertrouwde met de opdracht die de Amsterdamse hoogleraar T.P. van der Kooy in de jaren vijftig van de vorige eeuw voor mens en onderneming formuleerde. Van der Kooy stelde dat een dienende relatie wederkerigheid impliceert en dat deze wederkerige relatie op drieërlei wijze gestalte krijgt: kennend, liefhebbend en dienend: 'Onder het kennen, liefhebben en dienen van de medemens wordt verstaan het openstaan voor en bijstaan van de ander, om hem in zijn menselijke waardigheid tot zijn recht te laten komen. Met het kennen, liefhebben en dienen van zichzelf wordt het kritisch openstaan voor de eigen mogelijkheden en het met toewijding ontwikkelen van de eigen talenten bedoeld. Het kennen, liefhebben en dienen van de dingen bestaat ten slotte uit het met zorg aanwenden van het levensmilieu om het menselijk leven te verheffen' (Rupert e.a., 2015, p. 19-20; zie ook Van der Kooy, 1964, p. 12-23).

Onlangs publiceerde Peter Brown, een van de meest leidende historici op het gebied van de geschiedenis van het laat-antieke oudheid, *Through the eye of a needle*: een imposante studie naar de wijze waarop vanaf de vierde eeuw de christenen zélf omgingen met het 'probleem' van hun eigen, groeiende welvaart; juist in een periode dat de macht van het Romeinse Rijk tanende is (Brown, 2012). Zijn onderzoek als uitgangspunt nemend, zal in deze bijdrage worden verduidelijkt hoe Augustinus van Hippo (354-430) enige aanzetten gaf tot reflectie op de vraag hoe liefde doorwerkt in drijfveren die aan het maatschappelijk handelen ten grondslag dienen te liggen.

Welvaart als doel en probleem

In *Through the eye of a needle* schetst Brown de paradox waardoor het christendom in de vierde eeuw zich steeds meer bepaald ging zien. Enerzijds waren de christenen zich er door Jezus' woorden goed van bewust dat een kameel makkelijker door het oog van een naald zou gaan dan dat een rijke het koninkrijk Gods binnengaat (Mattheus 19: 24). Anderzijds vielen vooral geestelijken na het tolerantie-edict van keizer Constantijn privileges ten deel, waardoor hun welvaart groeide (Brown, 2012, p. 32-35). In dit spanningsveld ontwikkelde zich de christelijke filantropie. Waar de heidense elite in de welvarende vierde eeuw haar edelmoedigheid liet blijken door de financiering van een theater of circus, ontwikkelden christelijke leiders vanaf 370 een alternatief model,

waarin de ‘armen’ in materieel en ideologisch opzicht de plaats innamen van de burgers die voorzien moesten worden van spelen (Brown, 2012, p. 42-43, 61-71, 72-78, 508).

De zelfbewusten en goedopgeleiden onder de bisschoppen haastten zich om het vermaak in de klassieke stad in scherpe polemieken tegenover de christelijke caritas (naast-liefde) te zetten. Zo zorgden zij er ook voor dat de aandacht niet alleen uitging naar de groeiende rijkdom van het steeds machtiger wordende ‘instituut’ kerk; een ontwikkeling die overigens samenviel met de ineenstorting van de vermogens van de rijksten in die tijd en de vermindering van de macht van de senatoriale aristocratie (Brown, 2012, p. 81-90, 467-493.) Het grootste verschil tussen het burgerlijke filantropie en het christelijke motief van caritas betrachten was evenwel dat de pagane elite publieke eer voor hun initiatieven ten behoeve van het publieke welzijn verwachtte, terwijl in het christendom ‘the supernatural efficacy of the christian gift’ benadrukt werd (Brown, 2012, p. 85, 523).

Maar afstand doen van bezit betekende in het christendom ook weer niet dat alle gelden direct ten goede kwamen aan de armen. Augustinus, Hieronymus en vele andere geestelijken deden in het begin van de vijfde eeuw vooral ook aan fundraising ten behoeve van de bouw van kerken en kloosters. In 403 zou Augustinus zelfs de financiering van kerkgebouwen propageren, ten einde die van de spelen in Carthago te laten opdrogen. Door omstandigheden lukte dit vele bisschoppen na hem steeds beter. Toen de invasies van de barbaren het gecentraliseerde gezag van de wereldlijke overheid hadden ondermijnd, en deze overheid steeds minder het betalen van belasting kon eisen, waren het de religieuze instituties die hiervan profiteerden. Bisschop Gregorius van Tours (573-594) ontwikkelde zich bijvoorbeeld niet alleen tot een sterke religieuze leider, maar ook tot president-directeur van een welvarend ‘bedrijf’, waarin kerken en kloosters in economisch opzicht al even bloeiend waren; bloeiend om ‘de kudde’ goed van dienst te kunnen zijn, zoals beeldend werd uitgedrukt in preken uit de zesde en zevende eeuw.

Brown weet goed aannemelijk te maken dat Augustinus in de periode hiervoor, dankzij het vigerende patronagesysteem, in de neoplatoonse kringen waarin hij verkeerde in zijn jonge jaren in behoorlijke welvaart leefde (Brown, 2012, p. 148-157 en 161-184). Die was ook nodig om te kunnen filosoferen. En zelfs als hij en zijn vrienden na hun doop in 387 in Milaan hun bezit overmaken aan de kerk in Thagaste, blijkt – bijvoorbeeld uit de reis van vriend Alypius naar het Heilige Land – dat zij zich veel konden permitteren. Dit neemt niet weg dat Augustinus op basis van de geschriften van Cicero en Plotinus, en later van het bijbelboek Handelingen (4: 31-35), nadacht over het gevaar van een excessief streven naar privé-eigendom. Hij zag dit als oorzaak van kwaad. Daarom breekt hij in zijn *Praeceptum* een lans voor de gemeenschap van goederen (Brown, 2012, p. 170, over Alypius; 173-176, over regels; 177-180, over Cicero als inspiratiebron voor gemeenschap van goederen; 181-184). Later zou Augustinus de welvaart in de kerk ook na de val van Rome in 410 herleiden tot de goddelijke voorzienigheid (Brown, 2012, p. 383-385).

Preken en werken waarin Augustinus eerder sturend spreekt over drijfveren die ten grondslag liggen aan de omgang met geld of aan het maatschappelijk handelen, bespreekt Brown (begrijpelijk) nauwelijks. Zij verschaffen namelijk weinig informatie over

de feitelijke welvaart in de kringen rond Augustinus. Hieronder bespreken wij daarom een aantal werken van Augustinus waarin hij eerder normatief dan descriptief te werk gaat, met betrekking tot de juiste omgang met geld en goed.

Augustijnse principes

Geld als beklemmend en bevrijdend

In een van zijn eerste tractaten, *De ordine* (386), schrijft Augustinus vrij onomwonden dat degenen, die een levensorde nastreven die tot rust, sereniteit en evenwicht leidt, zich maar beter kunnen onthouden van een streven naar rijkdom als doel op zich: ‘En een zucht naar geld moeten zij al helemaal beschouwen als een vergif voor alles wat zij willen bereiken’ (*De ordine*, 2.8.25, in Augustinus, 2007, p. 87). In hetzelfde traktaat brengt hij de angst van Orata ter sprake. Orata is een man die zo steenrijk is, dat hij zelfs in de winter in staat is zijn badhuis op de juiste temperatuur te houden. Toch schetst Augustinus hem als iemand die door dezelfde soort angst gekweld wordt, als iemand die geen geld heeft om in de dagelijkse levensbehoeften te voorzien. De laatste wordt gekweld door de zorg hoe hij überhaupt kan voorzien in zijn levensonderhoud. Orata wordt gekweld door de vrees zijn bezit te verliezen.

Voor Augustinus hebben extreme armoede en extreme rijkdom hetzelfde gevolg, namelijk zorgen en angst om geld en bezit. Tussen geld en geluk bestaat voor hem dus een verband. In het geval van Orata stelt Augustinus vast dat deze zijn geluk niet vindt door zijn fortuin; integendeel. Welvaart (‘opulentia’) kan in de ogen van Augustinus als graadmeter van succes worden opgevat, maar tegelijk een gelukkig leven in de weg staan. Daarom pleit hij ervoor, ook bij het vergaren van bezit of geld, te streven naar het houden van de juiste maat: ‘Al wat dus te veel of te weinig is, is aan gebrek onderhevig, omdat het gebrek heeft aan maat (...). Vandaar die prachtige spreuk die niet ten onrechte zo’n faam geniet, dat in de eerste plaats in het leven nuttig is dat men “alles met mate doet”’ (*De ordine*, 2.8.25, in Augustinus, 2007, p. 87).

Hier betoont Augustinus zich geheel schatplichtig aan de klassieke ideeën omtrent het gelukkige leven. In *De officiis* bijvoorbeeld houdt Cicero zijn zoon voor ogen een zekere mate van welstand na te streven, omdat dit nuttig en eerbaar is. Maar hij waarschuwt hem en zijn lezers voor een rücksichtslos streven naar bezit en geld (Cicero, 2005). Maar vooral het stoïcijnse ‘ne quid nimis’-principe weerklinkt in het genoemde citaat. Mogelijk ontleende hij dit aan het werk van een toneelschrijver, die meer dan vijfhonderd jaar voor hem ook in de buurt van Carthago was geboren: Terentius. In de proloog van *Andria* (61) staat de matigheid als weg naar geluk voor het eerst zo kernachtig geboekstaafd. Augustinus zou het ‘ne quid nimis’-principe zijn leven lang trouw blijven.

Twee jaar na zijn priesterwijding in 391 zou hij (in *sermo* 50) op een ander aspect van het bezit van geld wijzen. Uitgangspunt is een schriftcitaat uit het boek van de profeet Haggai (2:9). De profeet laat God zeggen dat alle goud en zilver van God zelf zijn. Daarom kan Augustinus niet anders dan concluderen dat goud en zilver van nature

goed zijn, omdat de oorsprong goed is. Hij acht het ook niet in strijd met de woorden uit het evangelie van Lucas, waarin Jezus zegt dat het beheerst worden door geldzucht (de mammon) laakbaar is (Lucas 16:9, 11, 13). Hij stelt dat God door middel van goud en zilver aan de goede mensen de gelegenheid geeft het goede te doen en medemenselijkheid te betrachten. Slechte mensen evenwel straft God er mee, omdat zij niet alleen – zoals de voornoemde Orata – bang zijn om hun bezit te verliezen, maar ook omdat hun hebzucht er juist door wordt aangewakkerd.

Zo tracht Augustinus duidelijk te maken dat met het vergaren van bezit niets mis is, maar dat de drijfveren van een mens bepalen of geld en goed tot zegen of tot vloek zullen worden; vooral voor hemzelf. Degenen die met hun geld werken van barmhartigheid betrachten, ervaren niet zozeer waar als wel vreugde voor hun geld. Maar degenen, die steeds maar meer willen dan nodig is, worden juist gekweld en gestraft door het goud en zilver dat hun ten deel valt, omdat zij ten prooi vallen aan angst en een nog intensere vorm van hebzucht (*sermo* 50.3, ‘Enim subministrat occasiones beneficiorum; malos torquet timore damnorum’; zie ook *sermo* 50.5; 50.6).

Augustinus geeft de hebzucht dus weer als een soort straf voor de begeerte (‘supplicium cupiditati’): een straf, omdat angst en hebzucht het verlies van het innerlijk evenwicht bewerkstelligen. Onderliggend is al de gedachte die hij later – in de preken die hij als bisschop houdt – verder zal uitwerken: wie geld aan armen schenkt, valt innerlijke rust, liefde en wijsheid ten deel, omdat hij zich ook eerder als een zinvolle schakel in het bondgenootschap van mensen ervaart, dan een hebzuchtige (zie *sermo* 177.2). Zo blijkt in de visie van Augustinus geld voor goede mensen goed en voor slechte mensen slecht. Zo ontpopt ook hij zich ook als een leider die ‘de armen’ in materieel en ideologisch opzicht de plaats laat innemen van de burger die voorzien moet worden van spelen.

Gemeenschap van goederen als basis voor caritas

Zoals gezegd, dacht Augustinus na zijn bisschopswijding in 395 op basis van Cicero's werk en de Schrift na over de verhouding tussen het streven naar het rustgevende privé-eigendom en het vermogen bezit te delen. De schriftelijke neerslag van deze reflectie werd het *Praeceptum*: een regel, die hij vooral ten behoeve van de leefgemeenschap in het bisschopshuis te Hippo opstelde en waarvan hij zelf de ‘prepositus’ (overste) was. Aan de eerste christenen in Jeruzalem wordt door Lucas, de auteur van Handelingen, een hoge mate van eensgezindheid toegeschreven: een saamhorigheid die concreet geschraagd werd door de gemeenschap van goederen. Augustinus nu opent zijn *Praeceptum* met de aansporing eensgezind samen te wonen, waarbij hij Lucas citeert: de leden van zijn gemeenschap dienen ‘één van ziel en één van hart’ te worden.²

Overtuigd door de idealen van Cicero, Plotinus en van de eerste christenen, en tegelijkertijd realistisch genoeg om in te zien dat privé-bezit in een gemeenschap funeste gevolgen kan hebben voor de nagestreefde liefdevolle eenheid, brengt Augustinus direct in het eerste hoofdstuk de gemeenschap van goederen ter sprake als fundament van deze eenheid: ‘Bij u mag geen sprake zijn van persoonlijk eigendom. Zorg er integendeel voor dat alles onder u gemeenschappelijk is’ (Augustinus, 1967, par. 1.3). Maar na deze

2] Praeceptum 1.2 (zie L. Verheijen, *La règle de saint Augustin* (Parijs, 1967), deel 1, p. 417-437, citaat 417). De vertaling is genomen uit: Augustinus van Hippo. *Regel voor de gemeenschap*. Vertaling en commentaar van T.J. van Bavel (Averbode: Altiora, 1991), p. 41-142, citaat 124.

norm volgt direct een kanttekening, waaruit andermaal Augustinus' realiteitszin blijkt, evenals zijn mensenkennis. Hij blijkt zich ervan bewust dat dat de gemeenschap van goederen niet vanzelfsprekend voortvloeit uit het feit dat deze als norm wordt gesteld en schrijft daarom: 'Niet dat hij [de overste, PvG] iedereen evenveel moet geven, want u bent niet allen even sterk, maar aan elke persoon moet gegeven worden wat hij persoonlijk nodig heeft' (Augustinus, 1967, par. 3.3-3.4).

De richtlijnen van Augustinus lijken paradoxaal. Enerzijds ziet hij in dat in het vermogen om bezit te delen de drijfveer van de hebzucht in de kiem kan worden gesmoord. Anderzijds realiseert hij zich ook dat dit vermogen niet door oekazes van bovenaf kan worden geïmplementeerd in een gemeenschap. Een rijke vrijgeborene zal nu eenmaal

In zijn publicaties gaat Augustinus eerder normatief dan descriptief te werk, met betrekking tot de juiste omgang met geld en goed

een ander proces moeten doorlopen om aan de gemeenschap van goederen gewend te raken en het vermogen bezit te delen te ontwikkelen dan een vrijgekochte slaaf. Standsbewuste 'rijken'

zouden immers de 'armen' hoogmoedig en neerbuigend kunnen bejegenen. De armen zouden zich gelukkig kunnen prijzen, omdat ze zouden gaan beschikken over het voedsel en de kleding die zij zich vroeger niet konden permitteren (Augustinus, 1967, par. 1.5, 1.6, 3.4-5; zie ook Augustinus, 2002, par. 22.25-22.26; Van Geest, 2015, p. 41-46).

Een gemeenschap zal dus altijd onvolmaakt zijn, in de zin dat altijd een individu het vermogen om bezit te kunnen delen nog verder moet ontwikkelen, en daarmee het neoplatoonse en christelijke bewustzijn dat bezit niet tot zorgen of angst zou moeten leiden, wat kenmerkend is voor zowel de arme als voor Orata. Overigens is de plaats waar Augustinus in het *Praeceptum* spreekt over de gemeenschap van goederen veelzeggend. Hij spreekt er direct in het begin van zijn regel over, aldus duidelijk makend dat de basis voor de vriendelijkheid, vriendschap en liefde – die idealiter om het even welke gemeenschap bepaalt – gelegen is in de vrijheid van zorg om bezit, evenals in de vrijheid van hebzucht. Dat brengt ons op het volgende.

Perverse prikkels als belemmering van caritas

Als Augustinus spreekt over de essentie van het leiderschap in zijn 'bedrijf' (de kerk), dan brengt hij – mogelijk door schade en schande wijs geworden, gedurende zijn episcopaat – eerder de drijfveren onder woorden die iemand ongeschikt en ongeloofwaardig maken als leider, dan dat hij nadenkt over de vraag of liefde kan doorwerken in drijfveren die aan besluiten en handelingen in het bedrijfsleven ten grondslag liggen. Maar tussen de regels door valt wel te lezen dat, als de oprechte betrokkenheid op en liefde voor de mensen aan wie leiding gegeven moet worden ontbreken, de leider onbekwaam moet worden geacht. Rond 414 hield Augustinus, waarschijnlijk in Carthago, twee lange preken over de essentie van het leiderschap in de kerk. *sermo 47 (De ovibus, in Ezechiël XXXIV, 17-31)*

sprak hij enkele dagen na *sermo* 46 (*De pastoribus*, in Ezechiël XXXIV, 1-16) uit; een stenograaf heeft ze opgetekend.³ Al direct aan het begin van *sermo* 46 laat Augustinus vooral de geestelijken onder zijn gehoor een drijfverenanalyse ondergaan en confronteert hen met de gevolgen van drijfveren die haaks staan op die van een goede herder. Hij doet dit op basis van Ezechiëls woorden: 'Als ik dat doe, ben ik een herder die zichzelf weidt en niet zijn schapen' (Ez. 43: 2), en: 'Jullie drinken de melk en kleden je met wol' (Ezechiël 43: 3).

Ezechiëls herders, die zichzelf weiden, staan voor Augustinus voor de geestelijken die het eigenbelang najagen (Augustinus, *sermo* 46.2; zie ook Filippenzen. 2: 21). De melk staat bij Augustinus voor economische onafhankelijkheid. Een herder hoeft niet slecht te zijn, als hij zich laat onderhouden. Zijn drijfveren kunnen evengoed integer zijn. Maar Augustinus benadrukt dat deze onafhankelijkheid wel een heel goede basis vormt voor geloofwaardigheid bij het verkondigen van idealen. Voor ons is evenwel nu de betekenis van belang die Augustinus aan de wol geeft. Hierin treedt namelijk Augustinus' visie op hebzucht en liefde aan het licht. Deze staat voor de eer die een geestelijke ambtshalve ten deel kan vallen. Zoals hij financiële afhankelijkheid niet optimaal vindt, zo laakt hij de afhankelijkheid van deze eer. De gevolgen van deze afhankelijkheid maken namelijk dat een geestelijke onmogelijk tot een goed leider kan uitgroeien, die daadwerkelijk vanuit liefde voor zijn mensen het pastoraat bedrijft.

Eerzucht maakt in Augustinus' idee namelijk dat de herder zijn schapen niet meer op hun fouten wil wijzen, omdat hem dan eer onthouden zou kunnen worden (*sermo* 46.6, over het toedekken zwakte; *sermo* 46.7, over afhankelijkheid; *sermo* 46.7; Galaten 4: 16). Goed leiderschap behelst voor hem de vrijheid van de behoefte aan eer en overmatige bevestiging. De pleasers onder de herders hebben deze vrijheid niet verworven, juist omdat zij zichzelf gevangen zetten door hun streven naar maatschappelijke bevestiging en eer. Augustinus voegt nog een tweede kwalijke gevolg van de herderlijke eerzucht toe. Het gebrek aan werkelijke liefde bij eerzuchtigen is er de reden voor dat sterke schapen – degenen die in Augustinus' idee volgens de normen van het evangelie authentiek christelijk leven – de kudde verlaten en daardoor meer kwetsbaar worden (*sermo* 46.14, op basis van Ezechiël 34: 4: 'Verdwaalde dieren hebben jullie niet teruggeroepen'; zie ook *sermo* 46.15; *Sermo* 46.18 (Ezechiël 34.6); *sermo* 46.16, over dat mensen zich aansluiten bij herders die geen herders zijn). Een eerzuchtige herder doodt zijn schapen, omdat hij zich niet kan verplaatsen in wat degenen die aan zijn zorgen zijn toevertrouwd nodig hebben (*sermo* 46.9; zie ook Titus 2: 7; Timoteus 4: 12; *sermo* 46.10).

Het is evenwel opvallend dat Augustinus in dezelfde preek de sterke schapen op hun eigen verantwoordelijkheid wijst. Hij gaat ervan uit dat zij de Schrift voldoende kennen, om te weten of zij een herder hebben die 'in Christus, de Goede Herder' is en die dus vecht voor zijn schapen. Als dit niet het geval is, dan geldt Matteus' aansporing: 'Doe wat ze zeggen, maar doe niet wat ze doen' (*sermo* 46.21; zie ook Ezechiël 34:10).

Maar het zijn volgens Augustinus niet alleen de sterke schapen die afhaken door een gebrek aan geloofwaardigheid van een slechte herder. Een slechte herder benadeelt ook de zwakke schapen; hij belemmert hen namelijk in hun ontwikkeling. Deze zwakke

3] De schriftteksten waarop Augustinus zich baseert, zijn Ezechiël 34: 1-16 (*sermo* 46), Ezechiël 34: 17-31 en psalm 94 (95), 6 (*sermo* 47). Zie Augustinus (1961), p. 529-570, 572-604.

schapen zijn christenen die goed willen leven, maar die het lijden in hun leven nog geen plaats kunnen geven (*sermo* 46.20; zie ook Ezechiël 34: 2-6). Het hoort bij uitstek tot de taak van de herder zijn schapen te leren omgaan met lijden (zie ook *sermo* 46.11 en 46.26, over zichzelf weiden). Een eierzuchtig herder is ook hiertoe niet in staat.

In deze overtuiging resoneert de visie die Augustinus al jong ontwikkelde en die hem nooit meer zou verlaten. Al in 390 bekritiseert hij de klassieke filosofen die zich geen raad wisten met het tragische karakter van het ‘saeculum’, waarin spanning, twist en chaos de leefsfeer bepalen. Later zou hij in *De civitate Dei* stellen dat volmaakte rechtvaardigheid in een staat op aarde nooit zal bestaan (zie *De civitate Dei* 19.6 en 2.21). In *sermo* 46 laakt hij de eierzuchtige pleasers onder de herders dat zij uit eigenbelang het christelijk leven als een leven in overvloed karakteriseren, maar hun zwakke schapen niet voorbereiden op het lijden, waardoor nu juist het leven in het algemeen en de navolging van Christus in het bijzonder gekenmerkt wordt (*sermo* 46.11, over overvloed en tegenslag). Behalve hun onvermogen mensen te leren met lijden om te gaan, laakt hij hen omdat hij ze niet in staat acht hun zwakke schapen voor te houden dat God zich juist in het lijden barmhartig betoont en niemand boven zijn krachten laat beproeven (*sermo* 46.12; zie ook Exodus 34.4; I Korinthiërs 10:13; *sermo* 46.9; *sermo* 46.13). Inwijding in deze geloofsovertuiging vereist voor Augustinus authenticiteit. Een herder die wol zoekt kan zijn zwakke schaap, dat een breuk heeft opgelopen en hinkt, geen troost bieden door de verzekering dat God niemand in de steek laat (*sermo* 46.12). Zelfgerichtheid belemmert zijn verkondiging.

Kortom: voor Augustinus hangt de kwaliteit van de leider af van diens geloofwaardigheid en integriteit, die op hun beurt vooral verband houden met diens vrijheid van eierzucht, omdat hierin in feite een ongezonde behoefte aan bevestiging resoneert. Juist deze vrijheid maakt dat een kerkelijk leider de boodschap die hij te bieden heeft (die van het evangelie) de mensheid precies zo kan verkondigen als deze bedoeld is: als confronterend en genezend tegelijk – in die volgorde.

Tot besluit

conclusies

Over de vraag of liefde kan doorwerken in drijfveren die aan besluiten en handelingen in het bedrijfsleven ten grondslag liggen, heeft Augustinus niet concreet nagedacht. Maar in zijn beschrijvingen van de ideale individuele en sociale levensorde weerklinkt – evenals in zijn karakterisering van de abjecte leider in zijn eigen ‘bedrijf’ (de kerk) – zijn visie hierop. De drijfveer van de hebzucht omschrijft Augustinus als een straf. Vrijgevigheid daarentegen vat hij steeds op als opmaat tot innerlijke rust, liefde en wijsheid. Als met betrekking tot geld en goed een mens in staat is het vermogen te ontwikkelen te kunnen delen, blijft hij eveneens gevrijwaard van drijfveren die hem tot een isolement en tot angst leiden.

Augustinus betoont zich in zijn verwoording van dit principe (bijvoorbeeld in het *Praeceptum*) schatplichtig aan de Stoa, het neoplatonisme en het christendom, waarbij

de Stoa hem wat dit betreft het meest bepalende principe heeft bijgebracht. Vrijheid van de zorg om bezit en vrijheid van hebzucht en rijkdom vormen bij Augustinus de basis voor het goede leven, waarin vriendelijkheid, vriendschap en liefde kunnen beklijken.

Vrijheid van eerzucht of van de behoefte aan overmatige bevestiging maakt dat het een leider mogelijk

wordt zijn mensen op hun fouten te wijzen, omdat juist eerzucht mensen kan belemmeren de even confronterende als helende waarheid te zeggen. Daarbij komt dat de pleasers onder de

Hebzucht omschrijft Augustinus als een straf; vrijgevigheid daarentegen vat hij steeds op als opmaat tot innerlijke rust, liefde en wijsheid

leiders er de oorzaak van kunnen zijn dat uiteindelijk de eenheid in hun gemeenschap te gronde gaat, omdat zij zich door hun drijfveren niet kunnen verplaatsen in de belangen die zij werkelijk voor hun mensen dienen te behartigen. En wat in het belang kan zijn van mensen is, dat zij met lijden leren omgaan. Een eerzuchtig herder is ook hiertoe niet in staat.

Kortom: Peter Brown heeft gelijk, als hij zegt dat Augustinus ‘has little to say about the poor’ (Brown, 2012, p. 154). Maar de kerkvader zag als geen ander de gevaren van armoede en rijkdom, van hebzucht en eerzucht, omdat zowel deze hoedanigheden als drijfveren in zijn idee altijd tot angst en onvrijheid leiden. Bovendien belemmeren zij het vertrouwen in en het streven naar het dienen van de ander. Perfectie blijkt voor Augustinus gelegen in de vrijheid van zorgen over het ‘zelf’, van hebzucht en eerzucht. Wie hiervan gevrijwaard is, hoeft niet veel meer te doen om voor anderen genezend te zijn. Dat Augustinus het leven op aarde getekend ziet door tragiek, houdt in dat het menselijk geslacht in dit geval nog wel een weg te gaan heeft. ■

Literatuur

Augustinus van Hippo (1991). *Regel voor de gemeenschap*. Vertaling en commentaar van T.J. van Bavel. Averbode:

Altiora.

Augustinus (1961). Sermones de vetere testamento, id est sermones I-L secundum ordinem vulgatum insertis etiam novem sermonibus post maurinos repertis. In C. Lambot (Ed.), *Corpus Christianorum* (Series Latina XLI).

Turnhout: Brepols.

Augustinus (1967). Praeceptum. In L. Verheijen (Ed.), *La règle de saint Augustin* (dl. I). Parijs: Études Augustiniennes.

Augustinus (1970). De ordine. In W.H. Green (Ed.), *Corpus christianorum*. Series Latina XXIX/II.2. Turnhout: Brepols.

Augustinus (2002). De opere monachorum. In *Aurelius Augustinus. Het werk van monniken* (De opere monachorum).

Zoetermeer: Meinema.

Augustinus (2007). *De orde*. Vertaling C. Verhoeven. Budel: Damon.

- Brown, P. (2012). *Through the eye of a needle: wealth, the fall of Rome, and the making of christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton: Princeton University Press.
- Cicero (2005). *De officiis*. In *Cicero XXI*. Cambridge, MA: Loeb Classical Library.
- Geest, P. van (2015). *Waarachtigheid. De levenskunst van Augustinus* (2e dr.). Zoetermeer: Meinema.
- Kooy, T.P. van der (1964). De zin van het economische opnieuw beschouwd. *Koersbulletin voor Christian Scholarship*, 32, 12-23.
- Luyendijk, J. (2015). *Dit kan niet waar zijn. Joris Luyendijk onder bankiers* (8e dr.). Amsterdam-Antwerpen: Atlas Contact.
- Rupert, J., e.a. (2015). *Kennen dienen vertrouwen. Naar de bronnen van de Goldschmeding Stichting voor Mens, Werk en Economie*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Smit, J. (2008). *De prooi. Blinde trots breekt ABN Amro* (5e dr.). Amsterdam: Prometheus.
- Verbraeken, H. (2014). *De vrije val van Vestia. Miljardendrama door hoogmoed en wanbeleid*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact.

auteur



Prof. dr. P.J.J. van Geest is hoogleraar kerkgeschiedenis en geschiedenis van de theologie bij Tilburg University, bijzonder hoogleraar Augustijnse Studies aan de VU Amsterdam, directeur van het Centrum voor Patristisch Onderzoek van deze beide universiteiten en distinguished lecturer humanities and economics aan de Erasmus School of Economics van de Erasmus Universiteit Rotterdam. E-mail: p.j.j.vangeest@uvt.nl.

