

Gollwitzers uitleg van het Hooglied wordt tot een lofzang op de geslachtelijke liefde als een wonderbaarlijk geschenk van de Schepper. Hij ontwerpt in grondlijnen een nieuwe seksuele ethiek, een nieuwe ethiek van de liefde. Hij spant de grote verbindende boog van seksualiteit via eros en agapè tot de liefde voor de vijand en een 'theologie van de tederheid'. Dit boek wil een signaal zijn, een 'uitdaging aan de kerk en de christenen om eindelijk te komen tot een onbevangen visie op de verhouding tussen sexus en eros'.

Gollwitzers visie op het Hooglied zal ongetwijfeld een levendige discussie op gang brengen; dit boek biedt voor deze discussie een fascinerende en verhelderende bijdrage.

Helmut Gollwitzer (1908) was tot 1975 hoogleraar in de systematische theologie aan de Vrije Universiteit in Berlijn.

Van hem verschenen bij Ten Have:
De dood heeft niet het laatste woord
De kapitalistische revolutie
Een teken van leven

Het hooglied van de liefde

Helmut Gollwitzer

Inhoud

Voorwoord 7

Hemelse liefde of aardse liefde 9

Allegorische en historische exegese 13

Ja zeggen tot het geslachtelijk leven 21

Geslachtelijke begeerte – een goede gave Gods 27

Wenken voor het ordenen van de liefde 31

Sex – eros – agapè 37

Hulp door maatschappelijke regelingen 51

Het Hooglied, een Magna Charta van de humaniteit 59

Oorspronkelijke titel: Das hohe Lied der Liebe
© 1978 Chr. Kaiser Verlag München
© 1978 Nederlandse vertaling:
Uitgeverij Ten Have b.v., Baarn
Nederlandse vertaling: Dr. F. van der Heijden
Typografie en omslag: Hans Gordijn
Verspeiding voor België:
Uitgeverij Westland n.v., Schoten

ISBN 90 259 4137 0

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photo-print, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorwoord

Van 8 tot 12 juni 1977 werd te Berlijn de zeventiende Duitse Evangelische Kirchentag gehouden. In verband daarmee werd ik door de werkgroep 'Christenen en Joden' aangezocht het Hooglied van Salomo uit te leggen en dit te bespreken naast het Hooglied der liefde van Paulus in 1 Kor. 13. Dit ter aanvulling van de besprekingen over de hoofdstukken 12 en 13, die op de twee voorafgaande dagen plaats vonden. Die werkgroep heeft de goede gewoonte aangenomen om alle onderwerpen, ook bijbelse, te laten behandelen door twee sprekers, een christelijke en een joodse. Op 11 juni was in Berlijn Dr. Pinchas E. Lapide mijn partner, een ijverige en bekwame Israëliische schrijver, die zich al jaren bezig houdt met kwesties aangaande de joods-christelijke verstandhouding. Sinds enige tijd houdt hij zich op in de Bondsrepubliek. Onze uitleg gebeurde in de vorm van een gesprek, dat door de talrijke toehoorders met grote belangstelling gevolgd werd. Daarna hebben we het gesprek samen nog voortgezet. De tekst kan men lezen in het verslagboek van de Kirchentag 1977 (Kreuz-Verlag, Stuttgart 1977).

Daarbij wil ik niet verhehlen dat ons gesprek – bij alle harmonie die het kenmerkte – toch pittiger gemaakt werd vanwege een bepaalde tegenstelling. Lapide zag in het Hooglied een lofzang op bruids- en huwelijksliefde. Daarentegen had ik me aangesloten bij het nieuwste wetenschappelijke commentaar van de Scandinavische kenner van het Oude Testament, Gillis Gerleman (Biblischer Kommentar, Altes Testament, Band XVIII,

Neukirchen 1965). Deze beschouwt de uitleg die Lapide voorstond als iets dat erin gelegd is en waarvoor in de tekst zelf geen enkel argument te vinden is. Daarmee rijst het tegenwoordig zo actuele probleem of voor de legaliteit van de geslachtelijke liefde de legalisering beslistend zijn die door de maatschappij en de kerk zijn ingesteld. Dit bleef tussen Dr. Lapide en mij, evenals bij de toehoorders, onbeslist.

Ter voorbereiding op de Kirchentag heb ik het resultaat van mijn bevindingen aangaande het Hooglied tevoren uitvoerig op schrift gesteld. Hierbij heb ik veel hulp ondervonden, ook bij de correctie van de gesprekken in de vriendenkring die mij op die reis begeleidde. Dat waren mijn vrouw, Dr. Christoph Staewen, Käthe en Harald Buchrucker. Daarvoor betuig ik hun mijn hartelijke dank.

Waar het Hooglied geciteerd wordt, heb ik, zonder dit telkens te vermelden, een vrije keus gemaakt, steunend op de vertalingen van Luther, Gerleman, Buber, Torcyner, Manfred Hausman ('Das Lied der Lieder, das man dem König Salomo zuschreibt', Frankfurt/Main 1958) en Leopold Marx (Reclam, Nr. 8896. 2. Auflage 1974). Vooral ben ik aangespoord en bevestigd door een verhandeling van een overleden Franse gereformeerde theoloog, Georges Crespy: Pour une théologie de la sexualité (Etudes théologiques et Religieuses, Montpellier 1977, Heft 1, 65-124).

Helmut Gollwitzer

Hemelse liefde of aardse liefde?

Een christen, dus iemand uit de gemeente waaraan Paulus zijn brieven schreef, hoe leest die het Hooglied? Hoe brengt hij wat Paulus over de liefde zegt in overeenstemming met die oude liefdesliederen welke worden toegeschreven aan de dichtkunst van koning Salomo? Hij zou het zich makkelijk kunnen maken: ze helemaal niet lezen. Dan zit hij ook niet met de vraag hoe hij het ene (Paulus) met het andere moet rijmen. Je hoeft tenslotte niet alles in deze wereld, al wat op litterair gebied wordt overgeleverd, met elkaar te rijmen. Dat kun je ook niet. Want daar vind je veel dat helemaal niet met elkaar in overeenstemming te brengen is. Veel dingen hebben niets met elkaar te maken of ze spreken elkaar vierkant tegen. Je hoeft niet te proberen dat allemaal met elkaar te rijmen. Je kunt ze beter laten voor wat ze zijn: in tegenspraak met elkaar, niet met geweld in overeenstemming te brengen.

Maar bij het Hooglied kan een christen zich er niet zo van afmaken. Want dat staat in de Bijbel, de Graphè, zoals Paulus die steeds vol eerbied noemt. En wat daarin staat, dat heeft met Christus en het geloof te maken. En daarvoor kan een christen niet onverschillig blijven.

Al spoedig ontstond er in het begin een felle onenigheid tussen christenen en joden. De christenen gingen met grote verachting neerzien op de joden, die Jezus afwezen als de Christus. Maar ondanks dit alles stelden de christenen, verrassenderwijze, een daad die getuigde van de grootste hoogachting voor de joden. Het was een daad die sommige christenen tot in onze tijd vervelend en

overdreven gevonden hebben: ze lieten zich door de joden hun Bijbel overhandigen als heilig boek, als openbaringsboek, onverkort, onveranderd, helemaal compleet, zoals de joodse autoriteiten het zo even samengesteld en definitief vastgesteld hadden: de Heilige Schrift, die door de christenen nu het Oude Testament genoemd werd.

En deze Schrift bevat merkwaardigerwijze onder andere ook een bundel liefdesliederen, het gekoer van een vriend paartje, waarbij slechts één keer terloops het woord 'God' gehoord wordt (8,6). Waarom ook niet! In de liefdesgedichten die wij in onze jonge jaren pleegden, kwam dat woord meestal ook niet voor. En daar zal ons wel niemand een verwijt van maken, ook onze Vader in de hemel niet. Maar onze gedichten nemen we dan ook niet in de Bijbel op, en evenmin de veel betere van Goethe, Mörike of Rilke. We laten ze staan waar ze als mensenwoord thuis horen: buiten het woord van God. Het zijn getuigenissen van *onze* harten, niet van *Gods* hart. Maar Salomo's liefdesliederen staan nu eenmaal wel in de Bijbel. Daarom kwam men vanaf het begin onvermijdelijk te staan voor de vraag hoe de christelijke gemeente die lezen moest: als getuigenis van Gods hart, of als getuigenis van de harten van twee verliefde jongelui? Hoe moet de gemeente het spreken over de liefde in het nieuwtestamentische Hooglied der liefde (1 Kor. 13) in overeenstemming brengen met het spreken over de liefde in het oudtestamentische Hooglied? Wordt op beide plaatsen het woord 'liefde' in dezelfde betekenis gebruikt? Is er hetzelfde mee bedoeld, dezelfde soort liefde, of gaat het telkens om een andere soort? Het is immers zo, dat wij in onze taal, zoals ook in andere talen het geval is, met het woord 'liefde' heel verschillende dingen aanduiden: Gods liefde voor zijn schepse-

len, Jezus' liefde voor de zijnen, de liefde van een moeder voor haar kind – en tegelijk ook *sexuele* liefde, in de zin van 'met elkaar slapen', dus de geslachtsdaad.

Ofwel: in beide gevallen is dezelfde soort liefde bedoeld, of het gaat om twee verschillende soorten liefde: hier om de goddelijke liefde, dáár om de tweemenselijke liefde. En in het laatste geval: hoe staan die twee soorten dan tegenover elkaar?

Allegorische en historische exegese

Eeuwen lang volgde de kerk het voorbeeld van het jodendom, van wie ze de Schrift had overgenomen. Ze koos voor de eerste mogelijkheid: in beide gevallen is dezelfde soort liefde bedoeld, nl. de *goddelijke liefde*. De twee partners die hier wederzijds hun liefde betuigen zijn God en de mens. En de liefde die ze elkaar betuigen, moet men goddelijke liefde noemen, nl. de voorafgaande liefde van God voor de mens, en daarna de liefde van de mens, welke door Gods liefde is opgewekt. Het Hooglied spreekt dus over de wederzijdse liefde tussen God en de mens.

Bij de overgang van joodse naar christelijke exegese kwam er verandering wat betreft de menselijke partner. Bij het jodendom dacht men aan het liefdesverbond tussen God en Israël. In het christendom dacht men aan het liefdesverbond tussen God en het nieuwe Israël: de kerk. Dit is au fond de voorstelling die men zich er voornamelijk van maakte. Ze kon enigszins variëren. De liefdevolle God is immers God in Christus. In plaats van over God kon men ook over Christus spreken. En in plaats van de kerk kon moeder Maria treden, het oerbeeld van de kerk. Of in plaats van de collectieve kerk kon de individuele mens treden, de gelovige ziel. In plaats van de kerk is de ziel dan de bruid, die met haar bruidegom woorden van liefde wisselt. In steeds nieuwe varianten hebben de kerkvaders, de middeleeuwse theologen, de kloosterzusters in de vervoering van hun Christusmystiek de liefkozingen van het liefdesgesprek in het Hooglied nagezongen. In die liederen hebben ze

hun eigen vroomheid (en natuurlijk hun onderdrukte sexualiteit) ingegoten en ingelezen. Zelfs in het gesprek tussen God en de vrome ziel in de liederen van Tersteegen, Zinzendorf en Gottfried Arnold was het Hooglied de tekst voor deze melodieën van de christelijke mystiek, ook op het gebied van de reformatorische vroomheid.

Deze methode van bijbeluitleg wordt de *allegorische* methode genoemd, d.w.z. de 'anderslezende'. De lezer moet dus weten dat hij in plaats van de dingen, personen en handelingen waarvan in de tekst sprake is aan andere realiteiten moet denken, die *eigenlijk* bedoeld zijn. Zo'n tekst is dus een gecodeerde tekst. Om hem te begrijpen moet je hem dus ontcijferen en heb je dus een code nodig. Je moet dus de eigenlijke betekenis kennen van de woorden die erin voorkomen.

Zo'n allegorische manier van spreken gebruiken we vaker dan we denken. In de kerkelijke taal bijv. zingen we: 'Jeruzalem, gij hooggebouwde stad', of 'Hoe prachtig glanst de morgenster.' Ook in de taal der liefde, zoals hier in het Hooglied, waar de geliefde een tuin genoemd wordt. Eveneens bij allerlei erotische toespelingen, waarbij je, om ze te begrijpen, de woorden in *oneigenlijke* zin moet nemen. De beeldspraak die op de voorgrond treedt, verwijst naar wat 'erachter' zit.

Bij het Hooglied hebben we dus op het eerste gezicht te doen met gewone menselijke liefdesliederen. Maar hun eigenlijke betekenis ligt hoger: we zijn getuigen van een gesprek in een goddelijke liefdesverhouding.

Deze allegorische tekstverklaring hoort thuis in een opvatting over de wereld die duizenden jaren de geesten in Oost en West beheerst heeft. Ons moderne mensen komt ze erg vreemd voor. Het is het wereldbeeld van de *overeenkomsten*.

Men ging uit van de opvatting dat heel de zichtbare, zintuiglijk waarneembare wereld, met heel ons aardse leven, overeenkomst heeft met een hogere, geestelijke wereld. Deze bovenaardse wereld is de eigenlijk werkelijke wereld. Wat wij moderne mensen gewoonlijk als werkelijk beschouwen is slechts een afschaduwing, een schijnbeeld van de eigenlijke werkelijkheid. De stoffelijke werkelijkheid hoeft volgens deze opvatting niet als volkomen waardeloos beschouwd te worden. Ze kan haar belangrijkheid behouden in zoverre ze overeenkomst vertoont met de eigenlijk werkelijke, hogere, geestelijke wereld (als nabootsing van een oerbeeld). Ze kan voor de zintuiglijk gebonden mens een middel zijn om zich een voorstelling te maken van de geestelijke wereld. Zuiver geestelijke wezens (engelen) hebben geen allegorie nodig om met elkaar over hogere, eigenlijke werkelijkheden te spreken. Wij mensen, als aardse wezens, hebben die allegorie nodig. Wij kunnen het geestelijke slechts op zintuiglijke wijze uitdrukken. Daarom moeten we blij zijn dat die overeenkomst tussen het zintuiglijke en het geestelijke bestaat. Wie die overeenkomst kent, zal het zintuiglijke niet *overschatten* en het niet *onderschatten*. Hij zal het aardse niet overschatten als de enige, of zelfs de voornaamste werkelijkheid. Hij zal het niet onderschatten als iets dat waardeloos of zelfs verwerpelijk is. Hij zal het schatten op zijn juiste waarde, als de afbeelding waar we doorheen kunnen zien om het werkelijke oerbeeld te kennen.

Om de Bijbel op de juiste manier te kunnen lezen moet je dus iemand met veel geestelijk inzicht zijn. Augustinus verhaalt in zijn Belijdenissen welk een bevrijding het voor hem was, de allegorische exegese te leren kennen. Hij was opgevoed in de filosofie van Plato en hij

had vroeger aanstoot genomen aan de grof zinnelijke, te materialistische manier waarop vooral in het Oude Testament gesproken wordt over goddelijke dingen, over Gods handelen in de schepping en in de geschiedenis. Het Hooglied is daar een voorbeeld van: wat doet in het boek van de goddelijke openbaring een collectie liederen waarin twee verliefden elkaar uitnodigen om met elkaar te slapen? Augustinus ontmoette natuurlijk mensen die aanhangers waren van het hoge idealisme van de filosofie van die tijd. Voor hen waren zulke passages in de Bijbel het bewijs dat de joodse en christelijke godsdienst erg minderwaardig waren. De allegorische exegese verschaftte Augustinus en de toenmalige theologen een middel om die aanstoot om te heffen. Ze konden de filosofen bewijzen dat de Bijbel op zeer geestelijke wijze over God sprak. Daarom werd die allegorische exegese van het Hooglied na Origenes (gest. 253/254) algemeen aanvaard. Daarmee kon men de opname van dat boek in de bijbelse canon ook legitimeren. Men kon die exegeten voorhouden dat de tegenwoordige wetenschap zegt dat die liederen voor een ander doel gedicht zijn, nl. om uitdrukking te geven aan gewoon menselijke en zelfs seksuele liefde. Maar dat deerde de exegeten niet. Volgens hen horen die liederen in de canon thuis, omdat ze ook gelezen kunnen worden als een liefdesgesprek tussen God en Israël, tussen God en de kerk, tussen Christus en Maria, tussen God en de ziel. Wie ze als deel van de Bijbel slechts letterlijk begrijpen wil, laat merken dat hij van geestelijke dingen niets begrijpt en hij verraadt zijn *sensus carnalis* (vleselijke instelling).

Deze 'vleselijke instelling' was juist wat aan de joden verweten werd door de christelijke theologen van de middeleeuwen. Weliswaar legden de joden het Hooglied allegorisch uit. Maar er waren vele andere teksten van

het Oude Testament die door de christenen werden toegepast op Christus, op de menswording van Gods Zoon of op het eeuwige Rijk Gods. Die teksten werden dus allegorisch uitgelegd (bijv. David, de koningspsalmen, de Immanueltekst bij Jesaja, Jeruzalem, Sion, het beloofde land, alles wat de profeten gezegd hebben over het Rijk Gods). Maar de joden hielden vast aan de letterlijke en historische betekenis van die teksten. Ze ontkenden dat die een eigenlijke, diepere en hogere betekenis hadden met betrekking tot Christus.

Toen heeft Luther zich – en dat was een revolutionaire daad – bij de joodse opvatting aangesloten. Hij aanvaardde de letterlijke betekenis als de eigenlijke betekenis van de bijbelse teksten. Dit had natuurlijk grote consequenties. Daardoor werd de exegese bevrijd uit die *idealistische* zienswijze. Men leerde onze lichamelijke wereld ernstig te nemen. *Corpus de Deo* (het lichaam komt van God). Ons lichamenlijk wezen is in Gods oog niet verder van Hem verwijderd of minderwaardig. Ons geestelijk wezen is niet dichter bij God aanwezig en niet van groter waarde. Allebei zijn ze gelijkelijk onderscheiden van God en staan ze als schepselen op oneindige afstand van Hem, de Schepper. En allebei staan ze Hem even dicht nabij. Beide leven ze op gelijke wijze in Gods aanwezigheid. Er is geen sprake van hoger of lager. Wat volgens de idealistische opvatting de laagste lichamelijke verrichtingen zijn, de spijsvertering en het geslachtelijk leven, hebben evenzeer met God te maken als ons hoogste gedachtenleven. Hij is, zoals Luther zegt, evenzeer aanwezig in de darmen van een muis als in onze ziel. Daarmee opende Luther voor de christelijke theologie de deur naar de moderne, de zogenaamde *historisch-kritische* bijbelexegese, die vraagt naar de letterlijke betekenis en die nu het Hooglied ziet als een verzameling van

menselijke liefdesliederen, die helemaal en uitdrukkelijk de vleselijke liefde bezingen. Horen ze dan toch thuis in het boek dat ons Gods handelen met de mensen openbaart? Wie deze vraag stelt, hoeft niet meteen als anti-sex beschouwd te worden, als iemand die liefdesliedjes zondig vindt. Het is bekend dat de Bijbel hier en daar heel plastisch spreekt over sexuele zaken. De vraag is echter niet of zoiets in de Bijbel thuis hoort, maar of het in de Bijbel niet overbodig is. Liefdesliedjes kan ik elders genoeg vinden. Daar heb ik de Bijbel echt niet voor nodig. Als het Hooglied niets dan liefdesliedjes bevat, nou dan is het door een allegorische vergissing in de Bijbel terecht gekomen. En omdat we niet meer aan allegorische exegese doen, kunnen we het gerust uit de Bijbel schrappen. Klopt dat? Of zullen we daarentegen ervan uitgaan dat bij de Bijbel zoals we die hebben ook Gods beschikking en liefdevolle zorg voor zijn volk wellicht van invloed geweest is? Als we dat mogen hopen, dan moeten we ons toch even inhouden voordat we het Hooglied uit de Bijbel gaan schrappen. Dan moeten we ons afvragen: Kunnen we misschien iets leren uit het feit dat deze liederen in de bijbel bewaard zijn! Kunnen we er iets uit leren zowel aangaande de aardse liefde, sexualiteit en eros, als aangaande de verhouding tussen aardse en goddelijke liefde, tussen eros en agapè?

Voordat we daartoe overgaan wil ik eerst nog iets positiefs zeggen over de allegorische uitleg van het Hooglied. Dat kan nu juist heel goed, als allegorese niet meer een vorm van verdringing van onze sexualiteit is, waaruit blijkt dat we ons voor het sexuele schamen en dat we ze willen verbannen uit het gebied van onze omgang met God. Als we niet meer ontkennen dat we hier te doen hebben met een hartstochtelijke liefdesdialoog tussen twee jonge mensen, en dit niet alleen in zijn histori-

sche oorsprong en als we overtuigd zijn dat we het ook nu nog als zodanig serieus – en dus met plezier! – kunnen beluisteren, juist *dán* kunnen we het heerlijk vinden dat zulke warm-hartstochtelijke liefdesliederen gebruikt kunnen worden ter verheerlijking van de liefdesverhouding tussen de God die bemint en de mens die door Hem tot wederliefde opgewekt wordt. Dat verspreidt licht naar beide kanten. Zo schoon, zo vrij, zo allermint verwerpelijk is de gloed van de zinnelijke liefde, dat haar vlamme taal kan gebruikt worden om te spreken over de goddelijke liefde. En zo volbloedig, zo weinig onzinnelijk, zo hartstochtelijk en meeslepend kan de goddelijke liefde ervaren worden, dat ze in de meest volbloedige mensentaal, de taal der liefdesverrukking, het best tot uitdrukking komt.

Dit is geen exegese die met andere methodes concurreren kan. Als we ons hier gaan richten op hetgeen het Hooglied ons in historische zin te zeggen heeft, dan is de allegorische uitleg, die bij joden en christenen eeuwenlang op de voorgrond heeft gestaan, geenszins afgevoerd of achterhaald. *Omnis locus scripturae est infinitae intelligentiae*, zegt Luther (WA 4, 318 v); 'iedere Schriftplaats biedt oneindige en onuitputtelijke (mogelijkheden tot) inzicht; beschouw daarom uw eigen mening niet hoogmoedig als definitief; bestrijd niet de mening van anderen en wijs die niet af! Het zijn getuigenissen, en de ander ziet wellicht iets dat u niet ziet... Zo moeten we steeds vooruitgaan in ons inzicht in de heilige Schrift.'

Dit samengaan van historisch-menselijke en allegorische uitleg kan voor ons een aanwijzing zijn die de aandacht vestigt op de multi-dimensionaliteit van het bijbelwoord. Alles staat hier op velerlei wijzen met elkaar in verband, zowel horizontaal als verticaal. Alles

beweegt zich tussen mens en mens, tussen God en mens. Daarom staat er achter alles wat we reeds verstaan hebben steeds weer een nieuwe dimensie van betekenis op. Bonhoeffer heeft dit in een brief die hij in de gevangenis schreef (20-5-1944), eens vergeleken met de verhouding tussen cantus firmus en contrapunt in de muziek:

'Bij alle sterke erotische liefde bestaat het gevaar dat men vanwege die liefde als het ware de polyfonie van het leven niet meer hoort. Ik bedoel dit: God en zijn eeuwigheid willen van ganser harte bemind worden, maar niet zo dat daardoor de aardse liefde geschaad of verzwakt wordt. De liefde tot God moet in zekere zin zijn als de cantus firmus, terwijl de andere stemmen van het leven als contrapunt harmonisch meeklinken. Een van die contrapuntische thema's die hun volledige *zelfstandigheid* (cursivering van B.) bezitten, maar die toch op de cantus firmus betrokken zijn, is de aardse liefde. In de Bijbel vinden we ook het Hooglied, en er is geen vuriger, zinnelijker, gloeiender liefde denkbaar dan die waarover daar gesproken wordt (vgl. 7, 6). Het is maar goed dat dit lied in de Bijbel staat, als argument tegenover degenen die denken dat christelijk leven bestaat in het temperen van de hartstochten (waar vindt men zoiets in het Oude Testament?). Als de cantus firmus helder en duidelijk is, mag het contrapunt zich zo sterk mogelijk ontplooien. Beide zijn gescheiden en ongescheiden, om met het concilie van Chalcedon te spreken, zoals in Christus zijn goddelijke en menselijke natuur.

Ja zeggen tot het geslachtelijk leven

Bonhoeffer schrijft in een andere brief op 2-6-1944 (Verzet en Overgave, Baarn, 1972, 263): 'Over het Hooglied schrijf ik als je weer in Italië bent. Ik zou het inderdaad willen lezen als een lied over aardse liefde. Dat is waarschijnlijk de beste 'christologische uitleg'. Beter dus dan de allegorische toepassing op Christus. Wat kan hij daarmee bedoeld hebben? Aan het einde zal dit duidelijker zijn, hoop ik.

Eerst iets heel algemeen: Het grote geschenk dat we van God gekregen hebben in het modern historisch-kritisch bijbelonderzoek, blijkt juist bij het Hooglied. Want als het hier werkelijk alleen gaat om menselijke seksuele liefde, dan is zo'n bundel als boek in de Bijbel een uitdaging aan de kerk en het christendom om uiteindelijk een onbevangen houding aan te nemen tegenover sex en eros. En 'onbevangen' betekent hier: *blij zijn dat het er is*: deze zinnelijke lust is een van de machtigste en heerlijkste ervaringen, een prachtig geschenk van God. 'Luister eens naar deze twee verliefde mensen', zegt de Bijbel, 'hoe ze zich verlustigen in elkaars lichaam, hoe ze verrukt elkaar bekijken, naakt en bloot, van onder tot boven, hoe ze verlangen naar de nachtelijke omarming en vereniging, Adam en Eva in het paradijs, zonder schaamte, geslachtelijke vreugde. Want zo is het bedoeld: Hij schiep een man en een vrouw. Hoe konden jullie ertoe komen zinnelijk met onzedelijk gelijk te stellen? Zie hoe bij die twee alle zintuigen eraan deelnemen: zien, horen, ruiken, proeven, tasten. Deze zinnelijkheid is de zedelijkheid van hun liefde. Want het is

een liefde die door God gewild is. Zulk een helemaal menselijke liefde heeft Hij voor hen bestemd. Zij is niet ver weg, niet inferieur, niet dierlijk, niet een 'aardse rest', die mensen pijnlijk moeten dragen, alsof de mens ernaar moet streven een zuiver geestelijk wezen te worden. Niets is minder dierlijk dan juist de menselijke sexualiteit. Ze is niet gebonden aan bronsttijden, niet alleen bestemd voor de voortplanting van de soort, niet beperkt tot de daarvoor bedoelde geslachtsdaad. De menselijke sexualiteit omvat de hele mens. Elk van de twee partners is op de ander aangewezen en hem toegewezen. Als man en vrouw ben je meer verschillend dan de merrie en de hengst, en juist in dit verschil helemaal op elkaar betrokken, lichamelijk voor elkaar bestemd. Zonder de ander ben je geen van twee helemaal mens. Pas samen ben je volledig mens. Het lichamelijke liefdesspel en de lichamelijke vereniging zijn tegelijk het symbool *en* de voltrekking van de algehele saamhorigheid.' Bij het Hooglied is het belangrijk dat we dit alles niet uit de weg gaan: we zijn hier getuige van een feest van de zinnelijke liefde, en niets anders!

1. De twee geliefden zijn niet vroom. Ze denken niet aan God, alleen maar aan hun liefde, helemaal ongodsdienstig. Hadden ze in die tijd op godsdienstige wijze hun liefde bezongen, dan zou dat heel anders geklonken hebben. Bij de volkeren rondom Israël speelde de verbinding van religiositeit en sexualiteit een grote rol. In de coïtus voltrok zich de goddelijke bevruchting. De liefde van de goden en godinnen was het oerbeeld van de liefde van man en vrouw. Maar de God van Israël staat buiten alle geslachtelijkheid. Voor 'godin' had men in het Hebreeuws zelfs geen woord. God is noch man noch vrouw. Sex en eros zijn puur menselijke aangelegenheden. De ongodsdienstige toon van het Hooglied is iets

unieks in de oosterse wereld. 'Dat een heel levensterrein, dat bij de omringende godsdiensten als een sacraal mysterie en als een goddelijk gebeuren beschouwd werd, hier verschijnt in een totaal ontmythologiseerde vorm, is een theologische prestatie van de eerste orde' (Gerleman, 84).

'Theologisch' wil hier zeggen: het bijbels geloof maakt de wereld werkelijk tot wereld, tot een niet-goddelijk schepsel. Omdat Gods goedheid zijn schepsel nabij is, mag het zich in zijn leven verlustigen zoals het is. Om ja tegen het leven te kunnen zeggen hoeft het niet eerst religieus verheven te worden en op goddelijk niveau gebracht te worden. God verheugt zich in het leven van zijn schepselen. En daarom mogen en moeten die schepselen zich ook verheugen in hun leven.

Deze consequentie van het verbond met God was Israël duidelijk geworden gedurende de periode die men de salomonische Verlichting, het salomonisch humanisme noemt: een tijd toen voor de mensen in Israël het menselijk leven en de natuur interessant werden. Ze bekeken wereldse dingen opvallend modern, onreligieus, zonder ze te verwarren met het goddelijke, helemaal profaan. Salomo hoeft niet de dichter van het Hooglied te zijn. Maar de dichter verraadt in elk geval de atmosfeer van die tijd, doordat hij de twee geliefden van niets laat spreken dan van hun liefde, en die liefde is helemaal menselijk, lichamelijk, zinnelijk.

2. Daarom ook geen frases over een 'reine liefde', helemaal geestelijk, alsof dat een hogere vorm van liefde zou zijn. De liefde van deze twee is geenszins 'rein', namelijk rein van seksuele begeerte. Ze zijn vol begeerte en ze verlangen slechts om met elkaar naar bed te gaan. 'Ik ben ziek van liefde', bekennen ze elkaar. We zien hem gluren bij de slaapkamer van zijn geliefde (5, 2-5) en hij

vleit haar: 'Je navel is als een ronde kom, moge de gekruide wijn er niet ontbreken' (7, 3). Zij is begeesterd van zijn dijen, die zijn als zuilen van albast (5, 15) en roept hem tweemaal toe: 'Kom, mijn lief, voor de morgenbries opsteekt en de schaduwen vlieden, wees als de gazel, of het hertejong op de bergen aan de horizon' (2, 17; 8, 14). Dit zijn uitgerekend de laatste woorden van het Hooglied.

3. Om het binnen de perken van de moraal te houden heeft men de uitvlucht bedacht het Hooglied te beschouwen als een gesprek tussen twee echtgenoten. Maar niets wijst erop dat die twee getrouwd zijn. Integendeel, omdat ze dat *niet* zijn, verlangen ze naar plaatsen waar ze ongestoord samen kunnen slapen (7, 12; 8, 1 v).

4. Als reddende engel bij dit moraalprobleem trad een Duitse consul op, genaamd Wetzstein. Tegen het einde van de vorige eeuw deed deze man mededelingen over oosterse bruiloftsgebruiken, over zang bij spel en dans bij bruiloftsfeesten in Syrië en Egypte, die dagen lang konden duren. Nu kon men het Hooglied beschouwen als een tekstboekje voor zo'n feest: individuele zangers, afwisselend met het koor, bezingen de liefde die het getrouwd paar nu vervult, dat nu spoedig de echtelijke vreugde zal mogen genieten. Maar dit zijn fantastische verzinsels om de moraal te redden. Nergens wordt in de tekst gezinspeeld op een bruiloft. Dat hij haar een keer zijn 'bruid' noemt (4, 8-10) is zeker niet meer dan een koosnaampje. Nee, het helpt niets: die twee zijn verliefd op elkaar en ze gaan samen naar bed, zonder dat iemand hun daartoe toestemming geeft, niet de ambtenaar van de burgerlijke stand, niet de geestelijke bij het trouwaltaar.

5. Daarmee verdwijnt ook de laatste mogelijkheid om de eer van de moraal te redden, nl. de 'biologische': men

kan niet zeggen dat die twee een kind willen hebben, of dat ze daar minstens toe bereid zijn. Sex en voortplanting staan hier los van elkaar, zoals dat tegenwoordig pas door de pil mogelijk gemaakt wordt: 'liefde zonder vrees'. Met geen woord wordt in het Hooglied gezegd dat dit met elkaar slapen nog een andere bedoeling heeft dan het genot dat het minnend paar verschaft. Er liggen werelden tussen het Hooglied en de verklaring van het Vaticaan over seksuele ethiek van 12-1-1976, dat de geslachtsdaad alleen door zijn functie in de voortplanting 'eerbaarheid' verkrijgt. Zonder deze betrokkenheid op de voortplanting zou de geslachtsdaad iets zijn waarvoor men zich moet schamen. De twee geliefden in het Hooglied denken er zelfs in hun droom niet aan zich te schamen. Zij beschouwen het seksuele genot, los van alle biologische bedoelingen, als iets heerlijks. Ze zingen het frank en vrij de wereld in. De enige legitimatie voor hun liefde is de liefde zelf. De Bijbel wordt zo een bondgenoot voor alle geliefden die geen andere legitimatie hebben voor hun liefde dan hun liefde zelf. 'Hun rendez-vous wordt niet beschermd door enige maatschappelijke legitimatie. De liefde is hun enige beschermvrouwe. Hun samenzijn in de samen doorgebrachte nacht houdt rekening met een pijnlijk afscheid' (Gerleman, 120, bij 2, 6).

Zo zegt ook Georges Crespy, 110 (vgl. mijn voorwoord):

'Met het Hooglied zien we de erotiek geïntegreerd in de bijbelse tekst... De sexualiteit wordt hier lyrisch. De meeste moderne liefdesliedjes zouden verbleken naast dit lied, als het beter bekend was. Alle legaliteit is hier afwezig, en het rassenprobleem wordt moeiteloos opgelost: 'Wel ben ik donker, maar toch bekoorlijk, dochters van Jeruzalem' (1, 5). Het is heel begrijpelijk, dat dit

lied verbannen is uit de christelijke liturgie, tenminste uit die van de huwelijkssluiting. Niet alleen zien we hier het schouwspel van een liefde die zich niet bekommert om eerbaarheid, maar ook wordt hier rustig vastgesteld dat de liefde prioriteit heeft boven de regels van de stam (ja, zelfs boven de huwelijksvoorschriften) in een sociaal vastgesteld kader.

Geslachtelijke begeerte – een goede gave Gods

Het Hooglied stelt ons voor een beslissende vraag aangaande onze houding tegenover de sexualiteit: Hoe sta je tegenover het recht van de illegale liefde, die zich enkel beroept op zichzelf? De zogenaamde 'sexuele revolutie' heeft dezelfde vraag gesteld aan de traditionele kerkelijke leer over de sexualiteit. De jongeren hebben de laatste twintig jaren de ouderen voor het voldongen feit gesteld van hun vrije liefdesverhoudingen. De eeuwenoude norm zei: 'Alleen de legale sexualiteit is God welgevallig, illegale sexualiteit is ontucht en zonde.' De jongeren hebben die norm gewoon over boord gegooid. De ouderen moesten onmachtig toezien hoe de sexualiteit werd bevrijd uit de boeien van legaliserende voorschriften. Hierover zeg ik hier slechts twee dingen:

1. Die oude norm ging uit van de veronderstelling dat de sexualiteit uit zichzelf iets negatiefs is, een ketting die ons boeit en onze geest omlaag trekt. Zo al niet uit zichzelf zondig, is ze in elk geval iets dierlijks. Volgens de opvatting van de middeleeuwse theologie, maar ook nog volgens Luther, is met de sexuele lust het doorgeven verbonden van de erfzonde van de ene generatie op de andere. Men zag in, dat de geslachtsdrift dikwijls slechte gevolgen heeft voor de geordende maatschappij: men denke aan rivaliteit en jaloezie, zelfs moord! Daarom was men er vooral op bedacht, hoe men die harts-tocht kon onderdrukken, kanaliseren en beheersen. Daarom moest men die bestempelen als van mindere waarde en beperken tot goed controleerbare gebieden. Daartoe had men de religie nodig. De christelijke kerk

deed hier ijverig mee, ook hier in dienst van de bestaande maatschappelijke orde, die geïnteresseerd was in het wettig overerven van bezittingen en privileges. De kerk hielp daarbij, doordat ze a) de sexualiteit bestempelde als van mindere waarde en b) geoorloofde seksuele handelingen beperkte tot de instelling die ze in haar macht had, het huwelijk, als *remedium peccati* (geneesmiddel tegen de zonde) en als gelegenheid om wettige (nl. erfgerichtige) kinderen te verwekken. Met deze diensten aan de gevestigde maatschappelijke orde verstevigde de kerk tegelijk haar eigen heerschappij. Want het van mindere waarde achten van een zo sterke natuurdrang moest natuurlijk wel diepe schuldgevoelens oproepen, die mensen de biechtstoel in dreven. Alleen de kerk kon die schuldgevoelens lenigen in de biecht. Daarom was de kerk onontbeerlijk en had ze een machtig middel in de hand om zowel de zielen als de hoofden in haar macht te houden. In de toenmalige maatschappij kon dit alleen maar juist lijken. Want met deze middelen voedde de kerk de mensen op tot onderdanigheid, tot beaming en ondersteuning van het machtssysteem. Zo waste de ene hand de andere.

Al is er dan ook veel duister in onze tijd – de ontdekking van het Hooglied zou ons er best toe kunnen aansporen om te denken dat we leven in een tijd met vele nieuwe en positieve mogelijkheden. Bijv. dit: de macht van de oude kerkelijke zedeleer is doorbroken, evenals de verouderde samenspanning van kerk en maatschappelijke machten. En door het Hooglied zegt de Bijbel daarop: ja! Daarom.

2. Als in de geschiedenis verkeerde ontwikkelingen van vroeger ingezien en verlaten worden, dan ontstaan weliswaar nieuwe en betere mogelijkheden. Maar daarmee komt nog niet het Rijk Gods. D.w.z. de *jongeren* ver-

werpen wel eeuwenoude problemen, verkrampingen en huichelarijen, maar ze halen zich, zoals nu al blijkt, met die nieuwe vrijheid ook nieuwe problemen op de hals. Hoe kan het Hooglied ertoe bijdragen die problemen op te lossen? Allereerst een oproep aan de *ouderen*, d.w.z. aan allen die nog vastzitten aan de erfenis van de traditionele opvattingen over de sexualiteit en hun bedenkingen, hun voorbehoud, hun angsten en voorschriften: iets nuttigs voor uzelf en voor de jongeren kun je alleen maar zeggen en doen, als je voortaan met 'ja' begint, niet meer met 'nee', of ook als je niet meer op je 'ja' onmiddellijk je 'maar' laat volgen: 'Ja, we zien wel in dat het hier niet om iets zondigs gaat, doch om Gods schepping, *maar* het is toch iets heel gevaarlijks, en je kunt toch niet alles zo maar goedvinden, je moet toch zorgen dat er strikte orde heerst, het zesde gebod moet toch weer eens ingescherpt worden', enz. Achter dit ja-maar staat een heimelijke ontevredenheid tegenover God, waarvan de hele traditionele sexethiek doordrenkt is: eigenlijk had de goede God de voortplanting van de mens toch op een nettere en minder hartstochtelijke manier kunnen laten gebeuren; als wij schepper geweest waren dan zouden we dat beter gedaan hebben. Maar omdat het nu eenmaal zo door God ingericht is, moeten we toch zorgen erger te voorkomen. We moeten de sexualiteit strak in toom houden met onze normen en wetten. Het resultaat van een opvoeding in deze geest hoorde ik van een van mijn kennissen, een vrouw, die tegen haar dochter, toen deze ging trouwen, zei: 'Als je een man liefhebt, verdraag je ook dát.'

De sexualiteit is ons ingeschapen, niet met de bedoeling dat we ze verdragen, ongaarne, uit eerbied voor het ondoorgrondelijke maar onplezierige raadsbesluit van de Schepper. De bedoeling is, dat we ze erkennen als een

heerlijke en specifieke menselijke rijkdom van ons leven.

Appetitus ad mulierem est bonum donum Dei ('de begeerte naar de vrouw is een goede gave van God' – zo spreekt Luther)! Tekenend is het, dat hij enkel spreekt over de begeerte van de man. De zedige vrouw moest voorwenden dat zo'n begeerte haar vreemd was en dat ze slechts uit liefde haar echtelijke plichten vervulde. In het Hooglied spreekt de vrouw de man aan als zijn gelijke, ook, en juist hierin dat ze haar begeerte en haar lustgevoelens even openhartig uitspreekt als de man.

Hier klinkt, zoals Karl Barth (Kirchliche Dogmatik III/2, 355) schrijft 'een stem... die men in Gen. 2 nog kon missen, nl. de stem van de vrouw, die met evenveel smart en vreugde uitzielt naar hem en op hem toesnelt als hij naar haar. Slechts de woorden ontbreken: 'Eindelijk vlees van mijn vlees'!'

Wenken voor het ordenen van de liefde

Wat heeft het Hooglied, het lied van een niet-gelegaliseerde liefde te zeggen voor hen die het onderscheid tussen gelegaliseerde en niet-gelegaliseerde liefde, en de discriminatie tegen de laatste hebben opgegeven? Als ze het goed lezen, zullen ze het niet zien als vrijbrief voor het onbekommerd uitleven van de sexualiteit. Ze zullen erin enkele wenken vinden voor het leven in de tegenwoordige vrijheid. Want dat bij die vrijheid de liefde zich niet alleen kan ontplooien, maar ook beschadigd kan worden, dat ervaren ze al duidelijk genoeg. De vroegere normen, die uitgingen van legalisering en discrimineringen, hebben afgedaan. En het zou niet goed zijn om uit angst voor de vrijheid ervan weg te vluchten en die *vroegere normen* weer in te voeren. Het *waarheidsgehalte* in die houding was dit, dat ook het liefdeleven en de ontplooiing van de sexualiteit enige *orde* verlangt. Zonder die orde is er slechts sprake van een schijnbare ontplooiing, die in werkelijkheid een verkommering is. Elementen van zulk een ordening, die niet meer onderdrukt, maar evangelische vrijheid toestaat, zijn in het Hooglied wel te vinden, juist omdat de twee geliefden zich helemaal niet bekommeren om legale voorschriften.

1. Opvallend is, zoals ik al gezegd heb, de volledige gelijkwaardigheid van de *vrouw*. In de Arabische liefdeslyriek vinden we genoeg liederen waarin de verliefde man de schoonheid van zijn geliefde beschrijft en bewondert. Maar het is ongewoon ditzelfde te horen uit de mond van een verliefde vrouw (5, 10.16). Het zegt veel

en het is niet toevallig, dat het Hooglied begint met de brandende uitroep van het meisje: 'Overstelp mij met de kussen van uw mond, want uw liefkozingen zijn zoeter dan wijn' (1, 2). In de seksuele vrijheid van onze tijd is de gelijkgerechtigdheid van de vrouw nog slechts juridisch en formeel bereikt. Nog steeds zijn dikwijls de meisjes nog verdrukte wezens. Ze zijn trofeeën voor de op buit beluste jongens. Ze moeten meedoen om hun gezicht te redden. Ze doen het niet uit vrije wil en naar eigen verkiezing.

2. Bij de geliefden van het Hooglied wordt de begeerte nooit tot dwang. Ze zetten elkaar niet onder druk. De ander is de verlangde partner, niet het begeerde object ter bevrediging van de eigen seksuele drift, dat desnoods ook door een pop vervangen zou kunnen worden. De partner wordt niet gemaakt tot een ding dat gebruikt wordt voor een doel. Alle liefdesuitingen doen een beroep op de vrije gevoelens van de ander. Ze spreken de hoop uit dat de ander die gevoelens zal delen. Zowel de ruwheid van het verkrachten als de verfijnde techniek van het verleiden zijn hier afwezig. Beide zijn dat methodes om de ander te dwingen tot iets dat vrijwillig niet gegeven zou worden, en om de ander tot middel voor een doel te maken. Hun begeerte respecteert de vrijheid en gelijkheid van de ander. Zo is er kans op een vrij liefdesantwoord. Alle geraffineerde methodes van chantage worden afgewezen.

3. Het gaat hier om vleselijke, zinnelijke, seksuele liefde, zoals ik al benadrukt heb tegenover de tendens om het Hooglied te spiritualiseren door er een verborgen 'hogere' liefde in te leggen, om zo de zedelijkheid van het geval te redden. Hier moet ik daar aan toevoegen dat deze lichamelijke liefde tegelijk de meest geestelijke is. De geestelijkheid, die ons tegenstraalt uit de woorden

waarin die liefde wordt uitgedrukt, uit de artistieke wendingen van het gedicht, uit de beeldspraak die erin gebruikt wordt om de bewondering uit te drukken – dit alles bewijst hoe geestelijk hun liefde is en gericht op de persoon van de partner. Hier is de partner niet de verwisselbare representant van het andere geslacht, dus geen sex-object. De partner is de onverwisselbare jij, juist *dé* representant van het andere geslacht, en geen andere. Alleen deze vrouw, alleen deze man wordt bemind. Hij zegt, dat vele koninklijke vrouwen en 'meisjes zonder tal' de koning in zijn harem ter beschikking staan, doch 'zo als mijn duifje, mijn schoonste, is er maar één' (6, 8 v). Zij is er alleen voor hem. Hij is haar 'zielsbeminde' (1, 7; 3, 2-4). Deze vleselijke liefde is helemaal op de persoon gericht, en deze persoonlijke liefde is helemaal vleselijk en zinnelijk. De vroegere afkeer van de sexualiteit heeft hier een scheiding aangebracht: enerzijds de geestelijke, op de persoon gerichte liefde, anderzijds de vleselijke driftbevrediging, met de ander als middel tot dit doel. En dit gebeurt tegenwoordig weer in de willekeurige promiscuïteit, zonder dat men komt tot een vertrouwelijk wederzijds jij, tot bevrijding uit de eenzaamheid. Daarop is de geslachtsdrift gericht: op het *vertrouwelijk worden* van twee mensen in een *algehele lichamenlijk-geestelijke ontmoeting*. Of het bijeen zijn en het samen slapen inderdaad daarop gericht is, is telkens *de vraag* die daarbij minstens als vraag voor ogen staat. Dit is niet bedoeld als een nieuw *repressief verbod*, als *conditio sine qua non*. Juist de hoop dat er meer van kan komen dan lichamelijke lust, verschaft aan het samenzijn de mogelijkheid van liefdevolle vreugde en maakt de partner tot de onverwisselbare jij, die het leven van de ander verrijkt en die bevrijdt uit het egoïsme. Een bevriende psychiater, die ik in

verband met deze bijbelvoordracht sprak, zei: 'Zeg hun: vrij met elkaar zo veel je kunt, maar niet zo dikwijls als je kunt.'

4. 'Ik ben van mijn lief en mijn lief is van mij', zingt het meisje. En elders omgekeerd: 'Mijn lief is van mij en ik ben van hem' (2, 16). En ten slotte: 'De wijn moet vloeien voor mijn lief, naar binnen vloeien tussen zijn lippen en tanden; ik ben van mijn lief en naar mij gaat zijn verlangen uit' (7, 10 v). Uit deze volledige vereniging van zinnelijke en persoonlijke liefde blijkt dat elk van hen zijn rijkdom niet in zichzelf vindt, maar in de ander. De een vindt zijn geneugte hierin dat hij een bron van geneugte is voor de ander. Er is geen sprake van, dat de ander gebruikt wordt als middel voor de eigen lustbevrediging. Niet alsof de begeerte van de een naar de ander niet meer bestaat. Die is zelfs heel sterk, maar ze is wijs geworden, en wel door de liefde. Het egoïsme – ik heb de ander nodig voor mezelf, voor mijn eigen geluk – is de kracht van de eros. Het inzicht, dat je slechts gelukkig wordt door het geluk van de ander, dat is de wijsheid van de eros. Hij weet: ik kom aan mijn trekken, niet *als* ook de ander, maar slechts *doordat* de ander ook aan zijn trekken komt. Met deze wijsheid zijn beide geliefden in het Hooglied helemaal gericht op de ander, helemaal verlangend naar de ander, en helemaal bezorgd voor de ander. Wie aan zichzelf denkt en wie zijn eigen geluk zoekt, beseft niet de rijkdom die hier beloofd wordt. Omdat deze rijkdom van het samenzijn heel de persoon betreft, word ik zo niet alléén verantwoordelijk voor zijn lustgevoelens. Samen met een mens gelukkig zijn, dat is heel iets anders dan gelukkig zijn met een of ander ding, bijv. met een kunstwerk. Het is méér, omdat het mijn eenzaamheid opheft, en het is riskanter en avontuurlijker, omdat ik die mens

niet los kan maken van zijn overig leven, ook niet van zijn zorgen en moeilijkheden, al worden deze op de hoogtepunten van geluk misschien vergeten. Sexualiteit als ontmoeting tussen mensen brengt mensen bij elkaar als mensen, niet als dingen. Om zelf gelukkig te zijn moeten we bedacht zijn op het geluk van de ander. Leven voor de ander maakt de sexualiteit tot eros, tot liefde. Maar omdat ik daarbij niet een deel van de ander als partner krijg, maar de hele mens, krijgt de eros de dimensie van agapè, zoals we aanstonds zullen zien. We mogen eros en agapè niet zien in tegenstelling tot elkaar. Het gaat juist om de eenheid van die twee. In het Hooglied wordt dat ook aangeduid. Op het einde van deze liederenbundel staat een lied waarin de christelijke agapè zich vanouds heeft teruggevonden, en dat hier niettemin als hoogtepunt van de eros bedoeld is: 'Draag mij als een zegel op uw hart, als een zegel aan uw arm: want sterk als de dood is de liefde, met de onverbiddelijkheid van het dodenrijk sluit zij ieder ander buiten. Haar vonken zijn bliksemschichten, vlammen van Jahwe. Geen stortvloed van water kan de liefde blussen, geen rivier spoelt haar weg. Al bood iemand al wat hij bezit voor de liefde, met verachting zou men hem afwijzen' (8, 6-7).

Sex – eros – agapè

In tweeërlei opzicht is eros meer dan sex:

1. Sex is onze geslachtsdrift, die onder de invloed van onze hormonen staat. Die drift zoekt bevrediging, 'ontlasting' (Freud). Daarvoor kan elk middel dienen, zij het zelfbevrediging, een kunstmatig middel, een dier of een mens, ongeacht of deze door verkrachting gedwongen wordt, of dat hij of zij vrijwillig toestemt. Alleen als de ander als zinnelijk-geestelijke partner, niet slechts als middel tot eigen sexuele bevrediging gezocht wordt, spreken we van eros.

2. Sexualiteit is niet het enige gebied waarop de mens komt tot zelfontplooiing. Ook op andere gebieden spreken we van eros, zonder dat daar sexualiteit in het spel hoeft te zijn (tenzij men met Freud aanneemt dat ze overal een rol speelt, en dan slechts op 'gesublimeerde', zeer indirecte wijze). Zo bijv. de liefde tussen ouders en kinderen, tussen broers en zusters, tussen vrienden en kameraden. Of ook de pedagogische eros, die de ware opvoeder kenmerkt, de hartstocht van de kunstenaar, de geleerde of de echte politicus. Dit zijn allemaal vormen van menselijke eros. In bredere zin spreken we van eros als iemand handelt met veel geestdrift, met emotionele warmte en veel persoonlijke inzet. In engere zin spreken we van eros als onze omgang met andere mensen niet enkel bepaald wordt door zakelijke belangen (werk, plicht, uitwisseling van zaken of prestaties), maar bovendien ook door sympathie en genegenheid voor de andere persoon.

Dat de eros in staat is onze contacten in het leven

intensiever en inniger te maken hoort juist bij ons ingeschapen vermogen om op specifiek menselijke wijze onze persoonlijkheid te vormen en ontplooiën. Natuurlijk, bij de eros gaat het mij altijd ook om mijzelf, om bevrediging van mijn eigen verlangens en behoeften. Ik richt mijn erotische bgeerte op iets dat me bevrediging zal schenken. Eros zoekt dus iets dat *voor mij* waarde heeft, dat *mij* begerenswaardig toeschijnt. Maar dit alles maakt die eros niet tot zonde, tot zondig egoïsme.

We moeten het serieus nemen, dat de eros zich zo frank en vrij, zonder enig voorbehoud, in de Bijbel mag uitspreken als dit gebeurt in het Hooglied. Hierom moeten we immers bij voorbaat aannemen dat eros en agapè elkaar wederkerig niet uitsluiten. Zo heeft de reformatische theologie, vanaf de jonge Luther, via Calvijn, tot Karl Barth toe (Kirchliche Dogmatik IV/2) gedacht. Ze oriënteerde zich daarbij eenzijdig op het gebod van de naastenliefde: 'Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf.' In de katholieke theologie werd dat 'als uzelf' zo verstaan, dat daarmee erkend werd dat de eigenliefde gelijkgerechtigd staat tegenover de naastenliefde. De reformatische theologen zagen daarin het syncretisme van de Griekse verheerlijking van de eros met de bijbelse oproep tot naastenliefde. Die theologen verstonden de woorden 'als uzelf' dus exclusief: zoals je jezelf als oude mens om jezelf bekommerd hebt tot nu toe. Zo mag je nu als nieuwe mens, vrij gemaakt van jezelf, je nu bekommeren om je evenmens, als het nieuwe middelpunt van je leven. Daarom geldt niet meer *et-et*, niet meer *zowel-als*, maar *ofwel* eros, *ofwel* agapè. Maar hoe moet je dat in de praktijk doorvoeren? Zelfbehoud hoort toch ook bij Gods geboden? De 'zelfverloochening', odium sui, zoals Luther zei, kan zich beroepen op het woord van Jezus, dat zijn leerlingen vader en moe-

der moeten haten om ware navolgers van Christus te zijn (Luc. 14, 26). Maar dit kan men toch niet als alles omvattende formule voor christelijk leven beschouwen. Anders voert dit tot krampachtige houdingen, zelfbedrog en slechte compromissen. Jezus' woorden zijn bedoeld voor toegespitste situaties, waarin een leerling soms terecht kan komen en waarin hij een beslissing moet nemen. 'Nemen ze uw lichaam, uw bezit, uw eer, uw kind, uw vrouw...' Prioriteit moet steeds de navolging, het getuigenis, de naaste (Kant: de plicht) hebben. Dit neemt echter niet weg, dat 'lichaam, bezit, eer, kind en vrouw' goede gaven van God zijn, die we in dank en met vreugde moeten aannemen, en die we gerust mogen verlangen, nastreven en behouden. Men moet dus aan de eros, het streven naar geluk, zijn juiste plaats geven in het leven van de mens, ook in het leven van de nieuwe mens. Dat zal Bonhoeffer wel bedoeld hebben, toen hij vanuit de gevangenis schreef, dat we moeten leren oudtestamentisch te denken, en van daaruit nieuwtestamentisch (vgl. 'Verzet en overgave', brieven van de 2e Advent 1943; 40.4.1944; 20.5.1944; 27.6.1944; 28.7.1944). Zijn juiste plaats in het leven krijgt de eros a) doordat hij wijs wordt. Zijn sterkte is ook de reden waarom hij gevaarlijk is: in ons egoïsme gaan we over lijken en maken de ander tot een middel voor ons doel. Een egoïstisch leven haalt zichzelf datgene op de hals wat het vermijden wil: eenzaamheid en leegte. Wijs geworden erkennen we de ander als de partner die ons verrijkt, en maken we hem gelukkig. En alleen daardoor worden we zelf gelukkig. b) De eros heeft recht op bestaan, als hij zich laat leiden, regelen en intomen door de agapè, in plaats van haar te verdringen en zich absoluut te maken.

Maar wat is dan die agapè? Hoe is ze te onderscheiden

van de eros? Hoe is men in het Grieks aan deze twee termen gekomen, die wij slechts door omschrijvingen kunnen weergeven? Wij hebben immers in onze taal (evenals in het Hebreeuws!) slechts het ene woord 'liefde', dat zo veel verschillende dingen kan betekenen.

De reformatorische benadering van het woord wil een zeer opvallend feit in het Nieuwe Testament tot zijn recht laten komen. In de filosofie van de oudheid speelden de woorden 'eros' en 'eran' een grote rol. Ze betekenen het menselijk streven naar steeds grotere levensverrijking, zowel op sexueel als op religieus gebied. Het is het streven naar hetgeen onze verlangens belooft te vervullen, naar de sexpartner zowel als naar het goddelijke. Nu is het opvallend, dat in het nieuwtestamentisch Grieks, waarin toch zo veel over liefde en liefhebben gesproken wordt, die woorden helemaal niet voorkomen. Ze worden bewust vermeden. In plaats daarvan gebruikte de oergemeente het werkwoord 'agapan', een woord dat in het overige Grieks zelden en dan nog op kleurloze wijze gebruikt wordt. Het komt overeen met onze uitdrukking 'iets prettig vinden' (of het Engels: I like it). Dit woord kreeg in de kerk een nieuwe, onverwacht voorname betekenis. Nu moest men spreken over een liefde die de Grieken niet kenden. Als mensen verlangden zij wel naar het goddelijke, maar de goden verlangden helemaal niet naar de mensen, die zo ver onder hen stonden. Ook de laatste grond van alle zijn, die door de filosofen 'God' genoemd werd, had al evenmin iets op met de mensen of met enig bestaand ding. Hij is onbewogen en onveranderlijk. Hij trekt ons aan (te vergelijken met een magneet), maar hij keert zich niet naar ons toe. Hij bemint niet en hij kan niet beminnen. Op grond van de openbaring van de levende God in Jezus Christus moesten de christenen nu spreken over

de werkdadige liefde van God, die zich wendt tot ons mensen, ja, tot alle schepselen. Voor deze liefde konden de christenen de woorden 'eros' en 'eran' niet gebruiken. Want deze liefde was helemaal geen erotische liefde, d.w.z. niet een liefde die haar eigen leven wil verrijken door het vinden van een beminnenswaardige partner. Neen, Gods liefde zoekt niets voor zichzelf. Geen schepsel kan de Schepper verrijken. Gods liefde is 'uitgestorte' liefde (Rom. 5, 5). In veel radicalere zin dan bij eros het geval is, is agapè: er zijn voor anderen. En zeker is dit zo, als God zich liefdevol wendt tot het schepsel dat zich tegen zijn Schepper gekeerd heeft, dat in zijn erotisch streven totaal egoïstisch geworden is, dat opstaat tegen God en dat zijn medemensen en zijn medeschepselen uitbuit. Dat schepsel zijn wij mensen. We willen als God zijn, en als Hij tot ons komt slaan wij Hem dood. Tot deze onwaardige schepselen heeft God zich vol liefde gewend en Hij heeft ze bemind tot in de uiterste consequentie, tot in de dood aan het kruis, zonder enige voorwaarde, 'toen wij nog vijanden waren' (Rom. 5, 10). Gods liefde voor zijn vijanden kon men niet 'eros' noemen, omdat God niet zijn eigen verrijking zoekt. Daarom heeft men 'agapan' genomen, om uit te drukken hoe onzelfzuchtig en gul God in zijn liefde is voor hen van wie Hij niets te verwachten heeft dan vijandschap: Hij heeft hen niet nodig om te leven, terwijl zij Hem wel nodig hebben als ze weer tot leven willen komen.

'God kon genoeg nemen met zichzelf, met de onaangetaste heerlijkheid en zaligheid van zijn innerlijk leven', schrijft Karl Barth (Kirchliche Dogmatik, II/2 181). 'Hij heeft dit niet gedaan. Hij heeft de mens uitgekozen als zijn bondgenoot. Hij heeft in zijn Zoon zichzelf tot bondgenoot van de mens gekozen' (t.z.p.

181). Wat koos God daarmee voor zichzelf? 'Wat heeft Hij daarmee misschien voor zichzelf gekozen aan heerlijkheid, vreugde en triomf doordat Hij in Jezus Christus juist de mens uitkoos?... Willen we weten wat God voor zichzelf koos toen Hij gemeenschap met de mens koos, dan kunnen we slechts antwoorden dat Hij *onze verwerping koos*. Die verwerping maakte Hij tot de zijne. Hij droeg en verdroeg ze tot in de uiterste consequentie' (t.z.p. 179). '*God wil verliezen, opdat de mens zal winnen*. Zeker heil voor de mens, zeker gevaar voor God zelf... In de keuze van Jezus Christus, die de eeuwige wil van God is, heeft God *voor de mens het eerste bestemd: de uitverkiezing*, de zaligheid en het leven. En *voor zichzelf het tweede: de verwerping*, de verdoemenis en de dood' (t.z.p. 177, cursivering van Barth).

In dezelfde zin plaatste Luther de menselijke liefde, waarover de Griekse filosofen spreken, tegenover de goddelijke liefde: de menselijke liefde ontstaat uit hetgeen voor ons begerenswaardig is, en ze vlucht weg van wat ons slecht lijkt. Daarom zoeken we wat goed voor ons is. En je moet zorgen meer van het goede te pakken te krijgen dan je weg geeft. Gods liefde echter 'vindt niet wat haar welgevallig is, zij *máakt* het welgevallig'. Zij 'bemint zondaars, boosdoeners, domme en zwakke mensen, om die rechtvaardig, goed, wijs en sterk te maken. Ze giet haar gaven uit en deelt ze uit. De zondaars zijn schoon, omdat ze bemind worden. Ze worden niet bemind omdat ze schoon zijn. De liefde van het kruis, uit het kruis geboren, bestaat hierin dat ze zich begeeft, niet daarheen waar ze voor slechten en behoeftigen goed kan doen. Want geven is zaliger dan te nemen, zegt de apostel' (WA 1, 365; uit de Heidelbergse thesen van 1518).

Zo is het duidelijk wat agapè is: onzelfzuchtig medelijden met iemand die niets dan schade en vijandschap kan aanbieden. Zich ontfermen over iemand die geen liefde waard schijnt. Agapè is misericordia, barmhartigheid. Het christendom heeft onze taal dit mooie woord geschonken.

Door deze agapè-liefde zijn we teruggeschonken aan het leven. Dat was de overweldigende ervaring waaruit de nieuwtestamentische geschriften ontstaan zijn. Ze is echter identiek met de ontdekking: hoe meer wij ons conform maken aan die liefde, des te meer leven we. Hoe meer onze eros doordrongen wordt van agapè, des te meer bereikt ons leven de volheid waarnaar onze eros verlangt.

Hiermee hebben we het onderscheid tussen menselijke en goddelijke liefde, waarover Luther sprak, niet opgeheven. Maar er is ook geen exclusieve tegenstelling meer. Enerzijds hebben we de eros van de oude mens, die slechts bedacht is op verrijking van zichzelf. Anderzijds de agapè van God, die niet op zichzelf bedacht is, doch slechts op het heil van de onwaardige mens en zich opoffert voor hem, en dan de agapè van de mens, die door God tot een nieuwe mens gemaakt is en die Gods liefde 'navolgt' (Ef. 5, 1).

Vragen we naar de consequentie van deze wonderbare boodschap van Gods agapè jegens ons, dan mogen we niet onbedacht het goddelijke en het menselijke aan elkaar gelijk stellen. We mogen niet besluiten: omdat Gods liefde onerotisch is, moet ook onze liefde onerotisch zijn: geen eros meer, doch slechts agapè. In de praktijk zou dit leiden tot een krampachtige houding, tot huichelarij en zelfbedrog. Want zoiets is onmogelijk. En de reden is niet, dat wij zondaars zijn en dat eros een zondige vorm van liefde zou zijn waar we niet onderuit

kunnen (zoals het lijkt in de reformatische tegenstelling). De reden is, dat eros de creatuurlijke vorm van liefde is. Dáár kunnen we niet onderuit en dat hoeven we ook niet te proberen. Als een man zijn vader en moeder verlaat en zich hecht aan zijn vrouw (Gen. 2, 24), dan is de reden daarvoor de eros, niet de zondeval. Eros is een goede genadige gave van God, evenals de hoogst erotische liefde die in het Hooglied bezongen wordt. De eros is niet zondig, maar hij verandert naargelang hij staat onder de heerschappij van ons zondig wezen, of onder de leiding van het nieuwe leven, het leven uit Gods liefde.

Als zondaars zijn we dus mensen die niets van Gods liefde weten of weten willen. We zijn dus enkel op onszelf aangewezen. We smeden ons eigen geluk en staan er zelf borg voor. In deze angstige situatie leven we op kosten van onze medemensen en gebruiken we die voor ons eigen geluk. In de eros die door mijn zondigheid overheerst wordt domineert mijn eigen verlangen naar geluk over het geluk van de ander.

Hoe is het als de agapè van God onze eros doordringt? Dat moeten we goed inzien. Zolang ons streven naar geluk zich richt op dingen, vanaf lekker eten tot kunst, dan zijn we nog met onszelf alleen. De dingen die ons dienen tot bevrediging van onze verlangens zijn weerloos overgeleverd aan onze willekeur. Het wordt heel anders als ons verlangen zich richt op een mens. a) Nu ontmoet mijn verlangen een ander verlangen, mijn levensdrang een andere. Niet ik alleen vraag ergens om, ook de ander doet dat. Alleen als ik rekening houd met het verlangen van de ander, zal de ander rekening houden met het mijne. Mijn geluk bereikt mij via het zijne. Als schepselen zijn wij mensen op elkaar aangewezen. Nergens is dat zo duidelijk en intens als bij de seksuele

eros. Hier bereikt het zijn hoogtepunt: wij kunnen ons eigen geluk *in* de ander slechts vinden doot te leven *voor* de ander. Dit is de agapè. De eros wordt dus niet vervangen door agapè. Wel echter moeten we bij elke menselijke ontmoeting de vraag stellen in hoeverre er agapè aanwezig is.

Omgekeerd is ook de agapè, dus de barmhartige, zorgzame, onzelfzuchtige benadering van de hulpbehoevende mens, geenszins op haar meest volkomen wijze aanwezig als elk erotisch element ontbreekt. Wie mongooltjes, zwakzinnige of geestesgestoorde mensen liefdevol verzorgt, kan dit het best bevestigen. Bij deze liefdevolle benadering worden de gevoelens van de verzorger niet uitgeschakeld, evenmin als het eigen verlangen naar zingenot, naar warmte en tederheid. En zo is het goed. Je hoeft je daarvoor niet te schamen; de agapè eist niet, dit te onderdrukken. De vraag is: wat heeft prioriteit? Onze eigen bevrediging of het geluk en de verlangens van de ander? Met deze vraag, die haar zin en haar kracht vindt in de agapè-liefde van God, voert ze ons over onze grenzen heen, over de grenzen die onze eros ons dreigt op te leggen. Die wil immers de liefde van de ander, het leven van de ander voor mij. Daarom dreigt hij lam te worden als de ander mij teleurstelt, en te verdwijnen als de ander geen liefde opbrengt of de mijne zelfs met vijandschap beantwoordt, zodat ik geen verrijking van hem of haar te verwachten heb, doch slechts last. Is onze liefde daarmee op de grens gestoten die ze niet kan overschrijden? Dit dacht de Griekse filosofie waarvan Luther spreekt. De kracht die onze eros over die grenzen heenvoert is de kracht van de agapè, van de liefde van God. 'Christus is voor goddelozen gestorven op de gestelde tijd, toen wij nog zwak waren... toen wij nog zondaars waren' (Rom. 5, 6.10).

Omdat Gods naastenliefde jegens ons liefde voor vijanden wordt, heeft Jezus het oudtestamentisch gebod van de naastenliefde 'verscherpt' of 'geradicaliseerd'. Beter gezegd: Hij heeft het onvoorwaardelijk en absoluut gemaakt, zoals Gods liefde universeel, onvoorwaardelijk en absoluut geldt en handelt 'voor rechtvaardigen en onrechtvaardigen' (Matt. 5, 43-48).

Gods liefde voor zijn vijanden is de basis voor het 'gebod' onze vijanden te beminnen. Het woord 'gebod' kan hier gemakkelijk misverstaan worden als een angstaanjagende eis. Bedoeld is: Wat God kan, kunnen jullie ook. Wat God doet, opent voor jullie mogelijkheden voor je doen en laten. Als Hij over grenzen heenstapt, dan kunnen jullie dat ook. Over Gods universele en absolute liefde wordt gesproken, niet opdat jullie eerbiedig zult neerknielen om zulk een liefde te bewonderen en je erover te verheugen, omdat ze ook jullie ten goede komt. De bedoeling is veeleer jullie te zeggen: deze werkelijkheid van Gods liefde schept voor jullie nieuwe mogelijkheden. Dit, niet meer en niet minder, wordt gezegd, als gesproken wordt over de Heilige Geest. Lees daarvoor het vierde hoofdstuk van de eerste brief van Johannes.

Gods mogelijkheden worden onze mogelijkheden, zonder dat het onderscheid wordt opgeheven tussen schepsel en Schepper, tussen Gods situatie en onze situatie, als lichamen-aardse mensen tegenover onze medemensen. Als de bevrijdende invloed van de Heilige Geest ons verandert, dan worden we daardoor niet 'gelijk aan God' (dit was wat de slang beloofde – Gen. 3, 5). Ook worden we niet als engelen, als puur geestelijke wezens. Integendeel, we worden dan pas echt aardse schepselen, met die volledige aardsheid waaraan Bonhoeffer zo veel gelegen was. We zijn dan bevrijd uit

'de goddeloze banden van deze wereld', waartoe de boeien van onze egoïstische eros behoren. We voelen ons aangespoord tot 'dankbare dienst aan Gods schepselen' (Barmen II). Maar daarmee ook tot dankbare vreugde, beaming en verzorging van ons eigen geschapen wezen, waartoe ook onze seksualiteit behoort. Zij is het verlangen naar sexueel geluk, naar hartelijkheid en orgasme, naar lichamelijk genot met de ander. Gods vergevende agapè ontkent niet onze geschapen lichamelijke aard (dat was de dwaling van die verachting voor de seksualiteit, welke vanwege het neo-platonisme diep in het christendom was doorgedrongen). God beaamt de sexualiteit en Hij helpt ons om uit te stijgen boven de demonische verabsolutering van sex en eros, die haar geluk wil bemachtigen ten koste van anderen. Hij helpt ons om te komen tot dankbare zelfbeaming, tot wijze belangstelling voor het geluk van de ander, tot zelfbeperking in deemoedig vertrouwen op God.

Eros en agapè heten allebei 'liefde'. We moeten het onze taal niet kwalijk nemen dat ze met dit ene woord beide begrippen bedoelen kan. Thomas Mann zegt in zijn 'Zauberberg': 'Is het niet groot en goed, dat de taal slechts één woord heeft voor alles wat men ermee uitdrukken kan, vanaf het vroomste tot het meest vleselijke en begerige? Liefde kan niet onlichamelijk zijn, al is ze nog zo vroom, en ze kan niet onvroom zijn, al is ze nog zo vleselijk; ze is zichzelf' (geciteerd door Albrecht Goes in het voorwoord bij de vertaling van het Hooglied door Leopold Marx; vgl. mijn voorwoord). Beide zijn het soorten liefde, nl. de beamende benadering van een andere mens. Eros is liefde die aan mezelf gebonden is; agapè is liefde die van mijzelf bevrijd is. Daarom is eros aan voorwaarden gebonden. Hij hangt af van hetgeen de ander mij geven kan. Agapè is onvoorwaardelijke liefde.

Zij hangt niet af van hetgeen de ander me geven kan, maar wordt opgewekt door het feit dat de ander mij nodig heeft. Eros en agapè zullen in de werkelijkheid meestal wel niet streng van elkaar gescheiden zijn. Omdat agapè niet de beperking van de eros kent, is ze onbegrensd wat betreft de personen, en ook wat betreft plaats, tijd en situatie. Maar het is de eros die ons leven doordrenkt met hartstocht, huivering, tederheid en jubel; en die ons leven ook vol gevaren maakt. Eros is van de twee de meest bedreigde en de meest gevaarlijke soort liefde. De agapè, zoals Paulus ze in 1 Kor. 13 beschrijft, is nooit gevaarlijk. Wel kan ze ons in de grootste gevaren brengen. Maar zelf is ze nooit een gevaar voor ons leven. Daarom kan op haar, als op de ondubbelzinnig, ondialectisch, goddelijke goedheid, een loflied gezongen worden, wat voor de eros, vanwege zijn dialectisch karakter, nooit gebeuren kan.

In het Rijk Gods zal het onderscheid tussen eros'en agapè verdwenen zijn. In dit perspectief staan er in de Bijbel vele lofzangen op de eros. Allereerst hebben we de heerlijke slotwoorden van het tweede scheppingsverhaal: 'Zo komt het dat een man zijn vader en zijn moeder verlaat en zich zo aan zijn vrouw hecht (notabene: niet omgekeerd, zoals het historisch geworden is), dat ze volkomen één worden' (Gen. 2, 24). Dit klinkt ook luid op in het koninklijk bruidslid van psalm 45, dat men kan beluisteren als een – weliswaar nog verre – herinnering aan het Hooglied. Daarbij komt de vergiffenis die de eros soms nodig heeft en die hem ook beloofd is in het ongehoorde woord van Jezus aangaande de vrouw die vanwege haar illegale eros een slechte naam had. Zij had op erotische wijze Jezus haar liefde betoond, en Jezus zei: 'Haar zonden zijn haar vergeven, al waren ze vele, want ze heeft veel liefde betoond'

(Luc. 7, 47). Enige woorden van Paulus zijn soms verkeerd begrepen en dan wordt hem ten onrechte verweten dat hij de sexualiteit minachtte. Maar Paulus was een echte jood en hij is niet schuldig aan de neo-platonische maagdelijkheidscultus in de christelijke kerk, niet-tegenstaande zijn raad, dat trouwen goed is, maar niet trouwen beter (1 Kor. 7, 38). Deze raad van hem was ingegeven door een actuele situatie. Voor Paulus (óf, als hij niet de schrijver is van de brief aan de Efeziërs, voor een leerling die hem goed kende) is de eros-liefde tussen man en vrouw een symbool van Christus' liefde voor de kerk: 'Wie zijn vrouw bemint, bemint zichzelf. Niemand heeft ooit zijn eigen vlees gehaat: integendeel, hij voedt en koestert het. En zo doet Christus met de kerk' (Ef. 5, 28-31). Dit is een duidelijke verwijzing naar Gen. 2, 24. Daarom zijn de woorden van de eros in zijn hoogste en beste ontplooiing identiek met de woorden van de agapè. Toen Paulus 1 Kor. 13 schreef had hij misschien voor ogen wat de eros te zeggen en te beloven heeft: 'Draag mij als een zegel op uw hart... sterk als de dood is de liefde' (Hoogl. 8, 6).

Hulp door maatschappelijke regelingen

Dit alles wordt ons duidelijk bij de twee geliefden van het Hooglied. Niet zo zeer uit hetgeen we horen en zien. Wat we horen en zien is het *ogenblik van geluk*, van wederzijdse gelukkig makende omhelzing. Wij staan er omheen en luisteren met plezier naar het koeren van die twee tortels. 'Een schouwspel voor de goden, twee geliefden te zien' (Goethe, Stella). Ja, zo is het, en daar kan men zich van ganser harte om verheugen. Ook de Bijbel schenkt ons dat genoeg.

Maar het leven is meer dan een ogenblik van geluk en ook deze twee geliefden verwachten van elkaar meer dan dat ene ogenblik van gelukkig samenzijn. Hun liefde schijnt beiden eeuwig toe. Dat is de eeuwigheid van het volle, zalige ogenblik, waarbij we niet verder kijken als we het beleven. Maar 'alle lust wil eeuwigheid' (Nietzsche), alle diepe liefde wil blijvend zijn en vraagt om de hele mens, nu en in de toekomst. De mens op wie ik mijn erotisch verlangen richt, brengt zijn hele zelf mee, zijn schoonheid en zijn liefde, die geroemd worden in de zangen van het Hooglied. Maar hij brengt nog meer mee, wat niet gezien wordt: zijn onfraaie eigenschappen, zijn beperkte liefde, zijn egoïsme, zijn zorgen en angsten. Kortom: de moeilijke dingen in zijn leven, die nu al aanwezig zijn en die nog komen kunnen. Wij, de toeschouwers bij het liefdespel van die twee, zullen wellicht verzuchten: 'O, dat hij eeuwig groen mag blijven, de schone tijd der jonge liefde!' (Schiller, Das Lied von der Glocke). Maar die twee blijven niet eeuwig groen. En of hun liefde eeuwig groen zal blijven, dat is

de kwestie bij de eros. En dat hangt grotendeels af van de agapè.

Dat alles telt niet mee op het moment der zalige vervoe-ring. Maar het is er wel. En gelukkig maar! Want anders zou de eros, die hier zo jubelend zingt, op tweeërlei wijze schipbreuk kunnen lijden:

1. Hij zou alleen maar oog hebben voor hetgeen mooi is aan de partner. In het Hooglied zegt hij tegen haar: 'Hoe mooi ben je, mijn liefste, hoe bevallig en bekoorlijk' (7, 7). 'Je bent volmaakt schoon, mijn vriendin, zonder enig gebrek' (4, 7; vgl. 1, 15; 4, 1; 6, 4). Ook zij zegt tegen hem: 'U bent mooi, mijn lief, en zoet' (1, 16). En over hem zegt ze: 'Zijn mond is een en al zoetigheid. Hij is de aantrekkelijkheid zelf. Zo is mijn lief, zo is mijn vriend, dochters van Jeruzalem' (5, 16). Wie slechts erotisch liefheeft, zou niet bereid kunnen zijn ook de lelijke kanten op de koop toe te nemen. Hij zou dan de ander maar half aanvaarden, slechts in zo-verre deze hem bevalt. Hij zou de partner slechts begeren als een ding dat hij fijn vindt, niet als volledig mens en partner. Maar de onuitgesproken wens van de ander is: helemaal aanvaard te worden en hulp te krijgen in de moeilijkheden van het leven. Zo is bij de erotische ontmoeting de kwestie van de agapè steeds reeds aanwezig.

2. Les amants sont seuls dans le monde (geliefden zijn alleen op de wereld). Als ze verzonken zijn in de zalige aanschouwing van elkaar, is de wereld voor hen verzonken en vergeten. Die bestaat voor hen nog slechts om de schoonheid van de geliefde ermee te vergelijken en zijn schoonheid te doen uitkomen. Voor hem is zij de mooiste van alle vrouwen (6, 8 v; 5, 9). Hij is voor haar 'als de kweeboom tussen het wilde hout' (2, 3), 'te herkennen onder tienduizend anderen' (5, 10). De andere mensen doen nog slechts dienst als decor en figuranten:

de moeder, de broeders, de vriendinnen, de koning met zijn harem, zelfs de nachtelijke stadspolitie.

Maar dat verandert er niets aan: zij horen bij de stroom van de tijd, bij het veld van het leven. De stemmen van de geliefden van alle tijden zijn tijdloos, en tegelijk zijn ze onmiskenbaar kinderen van hun tijd en van hun stand, de hogere stand onder de regering van Salomo. Verzonken in bewondering voor elkaar zouden ze als een elitair paar zich kunnen afzonderen uit het gezelschap van de anderen die veel minder zijn dan zij. Ze zouden, zich zonnend in de afgunst van de anderen die het niet zo goed hebben, eenzaam kunnen verblijven op de geluksheuvel, hoog boven de rest van de storende en onuitstaanbare rest van de mensheid. In beide gevallen verliest eros de kans om te leven voor anderen en zich *daardoor* te verrijken. Hij wordt teruggeworpen in de eenzaamheid van het egoïsme en blijft cirkelen om zichzelf. Steeds weer staat hij voor de vraag of a) elk van hen beiden met de lusten ook de lasten van de ander wil aanvaarden, en b) of ze allebei hun geluk slechts voor zichzelf willen genieten, of hun geluk slechts een hindernis zal zijn, dan wel een hulpmiddel om te leven voor anderen, die minder bedeed zijn, die het niet zo goed hebben als zij.

Na enige tijd zullen ze niet meer alleen zijn. De maatschappij zal zich met hun liefde gaan bemoeien. Ze zullen die liefde voor de maatschappij moeten verantwoorden. Ze zullen zich ofwel aan de voorschriften van de maatschappij moeten aanpassen, ofwel daar tegenin gaan. Het zal blijken dat hun samenwonen meer aspecten heeft dan de hartstocht waarin ze alles vergeten. Er zijn reële gevolgen, nl. kinderen, en minstens *dán* gaat hun liefde niet meer enkel hùn aan, maar ook anderen: allereerst hun kinderen en allen die terecht belangstel-

ling hebben voor die kinderen, hun familie, hun volk, hun maatschappij. Het ogenblik van liefde breidt zich uit in de tijd en de omgeving. En daarbij komen andere regels in het spel dan die de geest van liefde hun ingeeft. Hun samenleven staat voor de kwestie van de *instituten*. Want het menselijk leven wordt geleefd in de tijd en in de maatschappij, en kan dus slechts met en door instituties geleefd worden. Er zijn regels en wetten nodig die het leven van de individuen duurzaam maken en die het op blijvende en overzichtelijke wijze in verband brengen met het leven van andere mensen.

Dat hier aan kinderen nog niet gedacht wordt, herinnert ons eraan, zoals reeds gezegd is, dat de sex-eros en zijn activiteit niet pas legitiem en 'eerbaar' worden door hun gerichtheid op de voortplanting, zoals de verklaring van het Vaticaan beweert. Sexuele activiteit is, onafhankelijk van haar gericht zijn op de voortplanting, toch rechtmatig en zinvol. Want het beleven van onze 'ingeschapsen' geslachtelijkheid is de meest intensieve activiteit in ons maatschappelijk leven. Maar de mogelijkheid dat daaruit kinderen voortkomen, herinnert ons aan het feit dat ons liefdesgeluk slechts schijnbaar een *private aangelegenheid* is. In werkelijkheid is deze meest innige, private en persoonlijke aangelegenheid tegelijk ook een gebeurtenis die voor de maatschappij belangrijk is, vanwege de kinderen en omdat we steeds in contact leven met anderen. Die stellen eisen, ook wat betreft de liefdesgemeenschap van ons beiden. Tenslotte heeft een zo ongehoord sterke drift als onze sexualiteit voortdurend gevolgen voor de menselijke samenleving. De maatschappij kan dus die drift niet over het hoofd zien, alsof ze slechts een privé aangelegenheid van die twee geliefden is. Ze stelt dus vast welke houding ze aanneemt in deze zaken. Ze vraagt de geliefden of ze hen nu

moet en mag beschouwen als een permanent paar. Ze vraagt ze of ze hun samenwonen zal bevestigen en hen zo deelachtig maken aan alle rechten en plichten die daarmee verbonden zijn. De maatschappij als zodanig heeft er belang bij dat de twee zich houden aan hetgeen ze elkaar *beloofd* hebben op het moment van hun hoogste geluk. De liefde wil immers duurzaam zijn. Ze hebben elkaar *trouw* beloofd. Dat wil zeggen dat ze tegenover elkaar de verantwoordelijkheid op zich nemen om niet weer direct uit elkaar te gaan als er moeilijkheden komen. Ze wil dat ze elkaar beloven dat ze bij elkaar zullen blijven 'in goede en kwade dagen', ja, 'tot de dood ons scheidt'.

Daarmee staan we, via de vraag agapè-eros, voor de vraag aangaande de *institutionalisering* van de sexuele eros. Dus voor de vraag: Hoe staat de liefde in haar vrijheid tegenover de institutie van het huwelijk? Hier naderen we een drempel waarvoor we moeten blijven staan. Want vooral tegenwoordig rijzen hier zoveel vragen op, dat we daar in dit verband zelfs niet oppervlakkig op in kunnen gaan. Slechts op twee dingen willen we hier wijzen, om aan te geven hoe men deze kwestie moet benaderen. De institutionalisering van de liefde door huwelijkswetgeving heeft een geschiedenis van duizenden jaren. De bedoeling van deze wetgeving is, de sexuele drift en daarmee ook de sexuele eros onder het toezicht van de maatschappij te brengen om zo de belangen van de maatschappij veilig te stellen.

1. Deze kwestie van de institutionalisering kunnen of mogen we niet uit de weg gaan, juist vanwege het agapè-element in de erotische betrekkingen, zoals we al gezien hebben. Maar evenmin mag het goed recht van dit grote gebeuren, de geslachtelijke omgang van twee mensen, bestreden worden. Dat goed recht mag niet

beperkt of aan juridische bepalingen onderworpen worden. Men mag niet denken dat de liefde, en ook de lichamelijke uitoefening daarvan, hun rechtmatig karakter pas krijgen van de juridische bepalingen, alsof zonder die wettelijke erkenning de liefde geen recht zou hebben op geluk en op lichamelijke activiteit. Toch heeft men in de geschiedenis van de kerkelijke zedenleer de zaken zo gezien. Angsten en tragedies waren hiervan het gevolg, en met Goethe kan men zeggen: 'Offers vallen hier, niet van lam of stier, maar ongehoorde mensenoffers.' De niet-gelegaliseerde liefde in het Hooglied van de Bijbel zegt ons: Alle maatregelen en voorschriften moeten *hulpmiddelen* zijn, geen voorwaarden. Een liefde wordt niet pas wettig als ze gelegaliseerd wordt op het raadhuis of in de kerk. Maar die legalisering moet een hulpmiddel zijn voor hun eigen wens dat hun liefde niet vluchtig, maar duurzaam zal zijn, niet slechts privé, maar nuttig voor de maatschappij waarin we leven.

2. Niets laat zich zo moeilijk in algemene schema's wringen en volgens algemene normen beoordelen als het sexueel-erotisch leven. De traditionele zedenleer over de sexualiteit hanteert zulke algemene schema's en normen. Dat maakt alles zo gemakkelijk. Je kunt ze ongezien aanwenden: wat niet volgens de wet is, is onwettig. Zo spreekt de wet, die ieder afzonderlijk geval in het Procrustesbed van de algemene regel stopt, ook al gaat dit gepaard met wreedaardig geweld. De wet leidt alleen maar tot toorn (Rom. 4, 15), tot huichelarij, heimelijke overtredingen en de chaos van de dubbele moraal. Op de gebieden waar algemene normgevingen toch heel goed mogelijk zijn, nl. op economisch en sociaal gebied, heeft de kerk verklaard dat ze daar niet competent is, en heeft ze zich beperkt tot algemene leerstellingen.

Maar op het gebied van de sexuele eros heeft ze die '*juridische zelfstandigheid*' niet erkend. Heel ijverig heeft ze daar strikte en gedetailleerde normen opgesteld en ze heeft die met zeer repressieve maatregelen doorgevoerd. Volgens die normen moeten de twee geliefden van het Hooglied veroordeeld worden. Want die normen meten alles af naar de legalisering. Ze vermanen die twee: Met het bedrijven van de liefde moeten jullie *wachten* totdat jullie wettig getrouwd bent. En als om een of andere reden die legalisering niet gebeuren kan, dan moeten jullie ervan *afzien*. We zullen allemaal uit het Hooglied moeten leren, dat juist op dit gebied, het individuele geval niet onder, maar boven de wet staat. Elke verhouding tussen twee personen is een individueel geval. Zoals de Geest gaat waar hij wil, zo ook doet de liefde. Deze vergelijking is niet slechts toeval, noch lasterlijk. Dezelfde kerk die de liefde afhankelijk wilde maken van haar wetgeving, heeft ook gepoogd de Geest Gods onder haar regie of de controle van haar kanalen te brengen. Tegenover de vrije ingevingen van de Geest en tegenover wat die zou kunnen aanrichten heeft de kerk hetzelfde wantrouwen getoond als tegenover de vrijheid van de eros, die onberekenbare vagebond. In beide gevallen moeten we allemaal leren: Het voornaamste is, *opmerkzaam* te zijn, hoe we elkaar kunnen *helpen*. En bij de liefde moeten we elk geval afzonderlijk bekijken, elkaar herinneren aan de agapè-kwestie, die bij elk liefdespaar aanwezig is, en onze legaliseringën aanbieden als hulp voor een duurzaam, volledig liefdeleven, dat nuttig is voor zijn omgeving.

Het Hooglied – een Magna Charta van de humaniteit

Er is nog altijd moed voor nodig, deze weg te bewandelen. De angst voor de vrijheid zit ons in het bloed. Wordt die angst kleiner als we een groter en wijder perspectief openen? Kurt Marti, dichter-pastor in Bern noemt dit perspectief 'een erotische vredescultuur' ('Das erotische Verhältnis des Schriftstellers zur Sprache', in: Grenzverkehr, Neukirchen 1976, 42-53). Ik wijs slechts schoorvoetend op dat perspectief, want de hoop dat zoiets werkelijkheid zou worden heeft heel weinig waaraan ze zich vast kan klampen. Maar in elk geval komt daarvoor het Hooglied in aanmerking! Ik wil dus niet nalaten op dat perspectief te wijzen. Wellicht helpt dit om te verhinderen dat de hier voorgestelde uitleg van het Hooglied en de aanwending daarvan blijven steken in het touwtrekken van voor- en tegenstanders van de gedachte dat hiermee een vrijbrief gegeven wordt voor sexueel libertinisme. De vraag is veeleer: In hoeverre is onze houding tegenover de sexualiteit van belang voor het veel besproken zoeken naar een nieuwe levensstijl, en kunnen we ons hierbij nog oriënteren op de traditionele zedenleer?

Die zedenleer hangt samen met allerlei maatschappelijke strevingen en belangen. We zullen er slechts twee vermelden, die echter nauw verwant zijn. Dat zijn ten eerste de verbanning van de vrouw uit de mannenwereld en ten tweede de verbanning van menselijke gevoelens uit het openbare leven naar de private intimiteit. Op dit punt hebben de christelijke kerken elkaar niets te verwijten. Geen enkele kerk heeft het beter gedaan dan

de andere. Allemaal zijn ze behept geweest met het neoplatonische vooroordeel dat vijandig stond tegenover het lichaam en de sexualiteit. Alleen heeft zich dit in de verschillende kerken op verschillende manieren geuit. Ze hebben de heerschappij van de mannenwereld (met de boven genoemde verbanningen) goedgekeurd, in plaats van zich daartegen te verzetten, zoals het wonderbare begin van de jesuanisch-oerkerkelijke gemeentegemeenschap dat toch vereist zou hebben.

'Wie gebiedt, wie staat toe, dat ze elk hun eigen weg gaan? Dat zoiets niet gaat, blijkt symptomatisch hieruit, dat... iedere kunstmatig ingevoerde of volgehouden afzondering van de geslachten als zodanig... bij de mannen pleegt te ontaarden in barbaarsheid, en bij de vrouwen in gekunsteldheid, en bij beiden min of meer tot onmenselijkheid' (Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, 194). Bekijk maar eens een lange rij portretten van generaals, groot-industriëlen en celibataire kerkvorsten, dus allemaal van mensen die in hun werkkring geen vrouwen naast zich hebben. In doorsnee zul je vinden dat 'alles waarvan zij (de vrouwen) zich verwijderen onvermijdelijk verruwt', zoals de jonge Schleiermacher eens heeft gezegd (in zijn verdediging van Friedrich Schlegels roman 'Lucinde').

Het protestantisme was eng verbonden met de burgerlijke wereld en met de rationaliteit van de kapitalistische produktie. Max Weber heeft gewezen op deze rationele elementen in het protestantse beroepsethos. Deze verbondenheid was te eng dan dat Luthers onbevangenheid voor het donum Dei (de sexualiteit) veel invloed zou hebben kunnen uitoefenen. Er bleef niets van hangen, behalve de hoogachting voor het huwelijk en voor de flinke huisvrouw. Tegenwoordig hebben we juridisch de gelijkgerechtigdheid van man en vrouw bereikt. Maar

dit is tot stand gekomen ondanks het afremmen van de kerken. De vrouw is ingelijfd in de mannenwereld, waar ze werken moet 'net als een man', omdat de belangen van de produktie dit eisten. Veel meer dan dat hebben we niet bereikt.

De warenwereld waarin wij leven heeft alle menselijke verhoudingen teruggedrongen in de zakelijke sfeer van de handel. Als een permissieve society – zoals tegenwoordig – seksuele vrijheid toestaat, dan wordt ook dát meegezogen in de handelssfeer van seksuele prestaties en de grote porno-industrie. Tegenover dit 'zedenverval' kun je de hulp van de traditionele zedenleer inroepen en kun je actie voeren tegen onzedelijke films, maar het helpt je niets, evenmin als agiteren voor strengere echtscheidingswetten. De oorzaken van deze ontwikkeling in de kapitalistische produktie blijven daarbij onherkend, omdat men die niet wil aantasten. En die zedenleer heeft toch zelf bijgedragen tot de verbarbarisering en de verruwing van de menselijke verhoudingen, waarover Barth en Schleiermacher spreken: de vrouwen werden verbannen uit de wereld van de mannen, en de gevoelens, vooral de erotische gevoelens, werden teruggedrongen in de wettige verborgenheid van het huwelijk.

De huidige bevrijding van de sexualiteit uit de vroegere boeien is zodoende een ambivalent geval. Ze is meteen geperverteerd tot koopwaar in de zakenwereld en ze is tegelijk de voorbode van de gedroomde 'erotische cultuur' van Marti. In deze cultuur wordt 'de reeds absurde en zelfvernietigende prestatiedrang' afgeremd en glad gestreken 'door de ontwikkeling van creatieve vermogens en activiteiten die vrijer, minder doelgericht, ja zelfs zonder doel zijn.' Natuurlijk met de veronderstelling van 'de vernietiging van het traditionele waarden-

systeem.' 'Een cultuur, en zeker een erotische cultuur, veronderstelt, wil ze standhouden, de afschaffing van elke vorm van uitbuiting. Als niet allen de voordelen van die cultuur genieten, dan leeft slechts een elite een volwaardig leven, en dan blijft de euforistische cultuur van de eros slechts efemerisch. Ook zo nog is dit iets waar we naar uit kunnen zien, maar toch is het een misvormde en verwrongen cultuur (Marti, Grenzverkehr, 46.49).

Heinrich Böll heeft eens gezegd dat hij wenste dat er een 'theologie van de tederheid' bestond: 'In het Nieuwe Testament vindt men een theologie van – ik waag het woord – de tederheid: door middel van woorden, van het opleggen van handen, wat men ook strelen zou kunnen noemen, van kussen en gemeenschappelijk maaltijd houden. Dat alles is volgens mij totaal verkurkt en verkommerd. Alles is juridisch gemaakt door Romeinse invloeden, die het veranderd hebben in dogma's, principes en katechismussen. Dat element van de tederheid is nog nooit ontdekt. Het is allemaal veranderd in aanblaffen en afsnauwen' (Heinrich Böll/Christian Linder, *Drei Tage im März*, Köln 1975, 72). Elders noemde hij het een 'theologie van de tedere Maria Magdalena', aan wie veel vergeven werd, omdat zij veel liefde betuigd had.

Eens schreef hij: 'De woorden: Nu zijt gij beproefd, maar ge zult u verheugen, moeten toch ook toegepast worden op de geslachtelijkheid van beide geslachten... Ik moet er niet aan denken hoeveel vreugdeloze huwelijken er wel zijn, hoeveel miljarden keren de vreugdeloze huwelijksplicht wordt nagekomen: hele continenten van vormloze, eventueel ongevormde inhouden... Je hebt niet veel psychologische of psychiatrische onderzanding nodig, doch slechts een beetje fantasie, om te

beseffen dat vele mensen ziek geworden zijn van de vreugdeloosheid van hun geslachtelijkheid, en dat vele mensen genezen zijn door de vreugde die zij eraan beleefden' ('Apropos Freude', in: *Concilium*, 1974, 378 v).

Dat is het bredere perspectief waar het Hooglied ons heenvoert: voorwaarts naar de verlange utopie van een bevrijde, humane cultuur, waar de ingeschapen vermogens van de mens kunnen bloeien, waar ze nu verstikt worden. Het perspectief voert ons naar nieuwe erotische ontplooiing van de persoonlijke verhoudingen door de wederkerige doordringing van eros en agapè. Dat we dit nog niet geleerd hebben, bewijst voldoende dat het Hooglied terecht in de bijbel staat en dat er behoefte aan is. Terecht noemt Karl Barth het Hooglied daarom – naast het tweede scheppingsverhaal in Gen. 2 – een tweede Magna Charta der... humaniteit... Men moet het niet wegwensen uit de canon. Men moet ook niet doen alsof het er niet in stond. En men moet het ook niet spiritualiseren, alsof wat in de canon staat alleen spirituele betekenis zou mogen hebben... Alleen de natuurlijkste uitleg zal hier de diepzinnigste kunnen zijn' (*Kirchliche Dogmatik III/2*, 354 v).