

Verklaringenblad masterthesis

Naam student: *Regine Agterhuis*
Titel masterthesis: *Van Nature Verbonden*

VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Sluttem, 24-06-2021

[Handtekening]

TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Sluttem, 24-06-2021

[Handtekening]

VAN NATURE VERBONDEN

DE POTENTIE VAN HET BEGRIP 'NATUUR' IN HET DENKEN
VAN AMBROSIUS EN GREGORIUS VAN NYSSA ALS
ALTERNATIEF VOOR VERDIENSTE ALS FUNDERING VOOR HET
DENKEN OVER DE VERDELING VAN GOEDEREN

Regine Agterhuis

MASTERTHESIS - PROTESTANTSE THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT

VAN NATURE VERBONDEN

DE POTENTIE VAN HET BEGRIP 'NATUUR' IN HET DENKEN VAN
AMBROSIUS EN GREGORIUS VAN NYSSA ALS ALTERNATIEF
VOOR VERDIENSTE ALS FUNDERING VOOR HET DENKEN OVER
DE VERDELING VAN GOEDEREN

Auteur:	G. Agterhuis
Studentnummer:	1500120
Onderwijsinstelling:	Protestantse Theologische Universiteit Locatie Amsterdam
Opleiding:	Theologie: gemeentepredikant
Vakgebied	Christelijke Ethiek
Datum:	11 juni 2021
Begeleider:	Prof. dr. P.H. Vos
Beoordelaar:	Prof. dr. M.A. Smalbrugge

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	4
Inleiding	5
Hoofdstuk 1: Meritocratie	9
1.1 Inleiding	9
1.2 Vooronderstellingen	10
1.3 Toepassing	12
1.4 Ethische evaluatie	14
1.5 Conclusie	21
Hoofdstuk 2: Het Romeinse Rijk in de vierde eeuw na Christus	23
2.1 Inleiding	23
2.2 Veranderingen in de Romeinse samenleving	24
2.3 Continuïteit: patronage	26
2.4 Armoede	27
2.5 Ambrosius en Gregorius	30
2.6 Natuur als begrip in relatie tot bezit	31
2.7 Conclusie	33
Hoofdstuk 3: Bezit en de natuurlijke orde in het denken van Ambrosius	34
3.1 Inleiding	34
3.2 De Officiis	35
3.3 De Nabuthae	42
3.4 Conclusie	44
Hoofdstuk 4: Bezit en de menselijke natuur in het denken van Gregorius van Nyssa	46
4.1 Inleiding	46
4.2 Analyse	47
4.3 Conclusie	51
Hoofdstuk 5: Conclusies: natuur als verbindend principe als alternatief voor het meritocratische ideaal	53
5.1 Inleiding	53
5.2 De mogelijkheid van het betrekken van het denken van de kerkvaders op hedendaagse vragen	53

5.3 Natuur als verbindend principe bij Ambrosius en Gregorius	55
5.4 Een alternatief voor het meritocratische ideaal	56
5.5 Conclusie	59
Evaluatie	60
Bibliografie	61

VOORWOORD

In dit voorwoord wil ik graag een aantal mensen bedanken die hebben bijgedragen aan de totstandkoming van deze masterthesis. Allereerst bedank ik prof. dr. Pieter Vos voor de aangename begeleiding en constructieve feedback. Ook bedank ik prof. dr. Matthias Smalbrugge voor zijn bereidwilligheid tweede beoordelaar te zijn en zijn behulpzaamheid in het aandragen van literatuur en hulpbronnen met het oog op de vroege kerk. Daarnaast bedank ik Michael Buijkx, mijn voormalig docent klassieke talen, voor het meedenken over een taalkundige kwestie in de tekst van Gregorius van Nyssa. Ten slotte wil ik mijn zus Tessa de Winter-Agterhuis bedanken voor het kritisch nalopen van het taalgebruik in deze thesis.

INLEIDING

De mensheid leeft in een concrete materiële werkelijkheid. We zijn dagelijks bezig met het ontvangen, beheren en inwisselen van bezit. Bezit is een van de meest concrete aspecten van het menselijk bestaan, in zowel de aan- als afwezigheid ervan. Dat mensen privébezit hebben en dat dat terecht is, heeft een sterke mate van vanzelfsprekendheid in de huidige westerse samenleving. Tegelijk is de verdeling van die middelen een thema waarover al sinds de oudheid gediscussieerd wordt. Hoe dienen we om te gaan met de goederen die we ter beschikking hebben, en waarom? Wat is rechtvaardig? Wat is goed? Die vragen zijn tegenwoordig zeker niet minder actueel, gezien de grote ongelijkheid in de verdeling van goederen in de wereld. Het is algemeen bekend dat velen in de wereld moeten rondkomen met veel te weinig, terwijl een relatief klein deel van de wereldbevolking het grootste gedeelte van de middelen bezit. Zelfs binnen het rijke Westen is er een groot verschil tussen arm en rijk.

Een van de vooronderstellingen waarmee dat verschil in stand gehouden wordt, is verdienste; wat eenieder van zijn eigen leven maakt en wat hij daarin aan bezit weet te vergaren, of wat een volk of natie aan gezamenlijke goederen weet te verzamelen, is gevolg van de eigen prestaties. Wie zijn best doet, kan vooruitkomen. Wie het niet lukt, heeft dat uiteindelijk aan zichzelf te wijten. Dat zijn de vooronderstellingen van het meritocratische ideaal. Over de negatieve gevolgen van dat ideaal, die overigens niet alleen de verdeling van goederen betreft, stelt Michael Sandel:

Morally, it is unclear why the talented deserve the outsize rewards that market-driven societies lavish on the successful. Central to the case for the meritocratic ethic is the idea that we do not deserve to be rewarded, or held back, based on factors beyond our control. But is having (or lacking) certain talents really our own doing? If not, it is hard to see why those who rise thanks to their talents deserve greater rewards than those who may be equally hardworking but less endowed with the gifts a market society happens to prize.¹

Daarbij komt ook het punt dat er in de wereld allerlei omstandigheden zijn waarover de mens geen controle heeft, die van invloed zijn op de vraag of iemand succes bereikt of niet, rijk wordt of niet. Er is dus een probleem met een beroep op verdienste als rechtvaardiging van de ongelijke verdeling van bezit. Het is daarom van belang te zoeken naar een alternatief discours waarop de verdeling van

¹ Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020), h. 1, Kobo editie.

goederen gebaseerd kan worden. Als mensen niet behoren te ontvangen op grond van wat ze verdienen, op grond waarvan dan wel?

In dit kader wil ik de werken van twee kerkvaders, Ambrosius en Gregorius van Nyssa, onderzoeken. Beide kerkvaders leefden in een tijd van eveneens grote ongelijkheid tussen armen en rijken. Beiden pleiten voor een praktijk van geven die niet gebaseerd is op de verdienste van de ontvanger maar op wat hij of zij nodig heeft. Ze doen dit beiden met argumenten die zich op de natuurlijke staat van de wereld en de mens beroepen, met verschillende accenten: Ambrosius verbindt de natuur met een rechtvaardige verdeling van goederen, Gregorius roept op tot geven op grond van de gedeelde menselijke natuur van alle mensen, rijk en arm. Zo beschuldigt Ambrosius in een preek de rijken ervan dat ze de metgezellen die de natuur hun gegeven heeft, uitwerpen, dat de aarde voor armen en rijken gemeenschappelijk gemaakt is, en dat de rijken er plezier aan beleven de natuur geweld aan te doen door de (middelen van de) wereld voor zichzelf te houden.² In *De Officiis* stelt hij dat God alles zo verordend heeft dat de wereld voor iedereen gemeenschappelijk voedsel zou voortbrengen, dat de aarde gemeenschappelijk bezit van de mensen zou zijn.³ Gregorius stelt in een preek waarin hij de hoorders tot geven probeert te bewegen dat alles aan God toebehoort en dat de mensen broeders van dezelfde soort zijn.⁴ In een vervolgpreek waarin hij met name in gaat op de armen die naast arm ook nog ziek zijn en daarom nog meer lijden, zegt hij dat men de wil van de Heilige Geest niet moet weerstaan door de armen, die met wie rijk of beter af zijn eenzelfde natuur delen, als vreemden te behandelen.⁵

Beide kerkvaders gebruiken het begrip 'natuur' dus op verschillende wijze. Wat de beide benaderingen echter verbindt, is de gedachte dat de natuur zoals door God gemaakt en gewild ten opzichte van de mens geen onderscheid maakt - niet in de mens zelf (de mens deelt eenzelfde natuur) en niet in de wereld rondom hem (alle goederen zijn er voor alle mensen). Wanneer Ambrosius over de natuur spreekt, dan bedoelt hij de scheppingsorde. De gedeelde menselijke natuur in het werk van Gregorius kan gezien worden als nadere specificering van het natuurbegrip bij Ambrosius; de menselijke natuur is onderdeel van de algehele ordening van de natuur, de scheppingsorde.

Een complicerende factor in het leggen van de verbinding tussen de opvattingen over natuur bij de kerkvaders en de huidige tijd, is de vraag in hoeverre de natuur 'goed' genoemd kan worden en richtinggevend kan zijn voor de zoektocht naar het goede nu. Voor Ambrosius en Gregorius was de goedheid van de natuurlijke orde evident, voor ons is dat niet meer het geval. Toch pleit ik ervoor dat de natuur kan dienen als richtingwijzer voor het goede. Dat doe ik op grond van de criteria

² Ambrosius, *De Nabuthae* I.2 en III.11 (Mara, 58 en 63).

³ Ambrosius, *De Officiis*. Lib. I, XXVIII.132 (Davidson, 192, 194).

⁴ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis*. Oratio I (Heck, 13, 22-24).

⁵ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis*. Oratio II (Heck, 24, 3-5).

‘universaliteit’ en ‘egaliteit’. De natuur is universeel in de zin dat ze de hele wereld en al wat daarin is, omvat en grondvest. Ze is egalitair in de zin dat ieder mens op gelijke wijze deel uitmaakt van de natuurlijke orde, zonder onderscheid of rangorde. Op grond van deze twee eigenschappen kan in de natuur een eerlijke ethiek van bezit gegrond worden. De natuur is niet per definitie goed, maar natuur als principe kan een billijke basis zijn om het denken over het goede op te baseren.

Een belangrijke reden waarom ik meen dat ‘natuur’ als ondergrond in het denken van deze twee auteurs potentie heeft als alternatieve fundering voor de omgang met bezit ten opzichte van verdienste, is dat in tegenstelling tot verdienste, wat als begrip contingent is, afhankelijk van wat in verschillende samenlevingen als goed en verdienstelijk beschouwd wordt, natuur niet een dergelijk veranderlijk karakter heeft. Gedeelde menselijkheid en de natuurlijke afwezigheid van onderscheid tussen mensen biedt een basis die vaster en minder willekeurig is dan verdienste voor het denken over de omgang met bezit, en het heeft de potentie tot minder extreme ongelijkheid te leiden.

De vraag die ik, dit alles overwegende, in deze thesis aan de orde wil stellen, is de volgende: *Hoe kan een fundering voor de omgang met bezit in de natuurlijke orde in het werk van Ambrosius en in de gedeelde menselijke natuur als bijzonder aspect van die natuurlijke orde in het werk van Gregorius van Nyssa bijdragen aan een alternatieve basis voor de omgang met bezit ten opzichte van het meritocratische ideaal?* Hierbij horen de volgende deelvragen:

1. Op welke vooronderstellingen rust het meritocratische ideaal, welke toepassing kent dit ideaal in de westerse samenleving en in hoeverre is dit ideaal problematisch vanuit ethisch perspectief?
2. Op welke wijze werd in het Romeinse Rijk ten tijde van Ambrosius en Gregorius van Nyssa omgegaan met en gedacht over de verdeling van goederen?
3. Hoe fundeert Ambrosius zijn ideeën over de rechtvaardige omgang met bezit in de natuurlijke orde?
4. Hoe fundeert Gregorius van Nyssa de omgang met bezit in de gedeelde menselijke natuur als bijzonder aspect van de natuurlijke orde?
5. Hoe kan het denken van Ambrosius en Gregorius van Nyssa bijdragen aan een alternatieve benadering van bezit ten opzichte van het meritocratische ideaal?

De methode die ik in dit onderzoek hanteer heeft de vorm van literatuuronderzoek. Om de vraag die ik centraal stel te kunnen beantwoorden, is het allereerst nodig het meritocratische ideaal verder in beeld te brengen, zowel wat betreft de veronderstellingen alsook de kritiek die erop geleverd wordt. Vervolgens is het nodig de individuele werken van Ambrosius en Gregorius van Nyssa die ik hierboven genoemd heb te analyseren wat betreft het gebruik van verwijzing naar de natuur en bijbehorende begrippen voor een omgang met bezit die niet op verdienste gebaseerd is. Om de eerste deelvraag te

beantwoorden is het nodig de belangrijkste literatuur van zowel voor- als tegenstanders van het ideaal te bestuderen. Ik zal uit die literatuur de belangrijkste argumenten die pleiten voor de meritocratie beschrijven, alsook de kritiek die erop geleverd wordt. Voor het beantwoorden van de tweede deelvraag verzamel ik informatie uit enkele werken die een overzicht geven van de omgang met bezit in het late Romeinse Rijk, waaronder de eerdergenoemde werken van Peter Garnsey en Peter Brown, als ook het werk *The Hungry Are Dying* van Susan R. Holman. Voor de deelvragen drie en vier kijk ik naar teksten van de kerkvaders zelf, in grondtaal en vertaling. Ik zal deze teksten bestuderen en de hoofdgedachten weergeven voor zover ze een beroep doen op de natuur als fundering van het denken over bezit. In de vijfde deelvraag breng ik de lijnen uit de voorafgaande deelvragen bij elkaar, om tot beantwoording van de hoofdvraag te komen.

1. MERITOCRATIE

1.1 INLEIDING

1.1.1 Achtergrond

De term ‘meritocratie’ kan worden teruggelid op het boek *The Rise of Meritocracy* van Michael Young uit 1958. In dit boek geeft Young op satirische wijze een analyse van de fictieve ontwikkeling van Engeland als meritocratie in de periode 1963 tot en met 2034, met wortels in het verdere verleden. Die meritocratie wordt gekenmerkt door de verdeling van de samenleving in twee groepen: de slimme en de domme mensen. Slimme kinderen worden door het onderwijssysteem gescheiden van domme kinderen, en krijgen onderwijs om hen te helpen hun hoogst mogelijke potentieel te bereiken, opdat ze later de plaatsen in de samenleving kunnen innemen die overeenkomen met hun intellectuele niveau. De domme kinderen daarentegen worden voorbereid op de lagere, fysieke arbeid, en hebben daarom niet zoveel scholing nodig. In overeenstemming hiermee worden de prestaties van hen die tot de meritocratische elite behoren in veel grotere mate beloond dan het werk van de lagere klasse.

Young heeft dit boek geschreven vanuit het perspectief van een Brit uit het jaar 2034 die ziet hoe vanuit de lagere klassen een gewelddadige opstand opkomt. Deze fictieve auteur probeert dit schijnbaar verrassende gebeuren te verklaren door de geschiedenis van de meritocratie te analyseren.⁶ Young laat in dit boek zien hoe volgens hem de schijnbaar wenselijke meritocratie onwenselijke en zelfs gevaarlijke consequenties met zich meebrengt. Hij introduceert de term, die verwijst naar gedachtegoed dat veel oudere papieren heeft dan de naam, als iets negatiefs. Het algemene gebruik van de term en het bijbehorende gedachtegoed in het publieke domein na het verschijnen van Youngs boek is daarentegen overwegend positief: in plaats van als schrikbeeld wordt het gepresenteerd als ideaalbeeld. Een ideale meritocratie is dan een samenleving waarin volledige kansengelijkheid gegarandeerd is, iedereen de positie in de samenleving inneemt die in overeenstemming is met zijn of haar gaven, en iedereen beloond wordt op grond van zijn of haar bijdrage aan de samenleving.⁷

1.1.2 Onderzoek

In dit hoofdstuk bespreek ik de theorie en toepassing van het meritocratische ideaal in de westerse samenleving. Daarbij onderzoek ik in hoeverre deze problematisch zijn vanuit ethisch perspectief met het oog op de verdeling van goederen. Allereerst beschrijf ik in paragraaf 2 de vooronderstellingen waarop het meritocratische denken rust. In paragraaf 3 beschrijf ik de concrete toepassing van het

⁶ Michael Young, *The Rise of the Meritocracy*, 2de dr. (Routledge, 2017), Kindle editie.

⁷ Sandel, h. 1.

meritocratisch denken in de westerse samenleving. In paragraaf 4 geef ik een ethische evaluatie van het meritocratische denken en zijn uitwerking. Die evaluatie richt zich hoofdzakelijk op twee aspecten: de begripsmatige logica van de vooronderstellingen waarop het meritocratische denken rust en het implicaties van de toepassing van meritocratische principes voor het welzijn van de samenleving als geheel en voor ieder mens daarbinnen individueel.

1.2 VOORONDERSTELLINGEN

1.2.1 Principes

Voor de bespreking van de principes die ten grondslag liggen aan het meritocratische denken ga ik primair te rade bij Thomas Mulligan. Mulligan stelt dat hij behoort tot een minderheid binnen de politieke filosofen die voor meritocratie pleit, in tegenstelling tot de meerderheid die er een voorkeur voor egalitaire of libertaire ideeën op nahoudt. Zowel egalitarisme als libertarisme wijst hij af. Hij vindt het belangrijk te benadrukken dat libertarisme en meritocratie, hoewel ze enkele waarden delen, niet met elkaar verenigbaar zijn, en dat meritocratie de voorkeur dient te genieten. Van dat laatste is hij sterk overtuigd, wat onder andere te zien is in een van de doelen die hij zichzelf stelt in *The Routledge Handbook of Libertarianism*: “to be an evangelist for the meritocratic cause, exhorting those who have been led astray by the false god of (negative) liberty to come to the truth and the light.”⁸

Meritocratie baseert zich volgens Mulligan op drie waarden: (1) persoonlijke verantwoordelijkheid, (2) de voordelen van marktwerking en (3) aan mensen geven wat ze verdienen. Centraal staat de gedachte dat rechtvaardigheid ten diepste verbonden is met het karakter en het handelen van het individu. Voor Mulligan is het hiermee vanzelfsprekend dat verdienste en rechtvaardigheid bij elkaar horen.⁹ Zo stelt hij: “Isn’t it simply immoral in itself to hire anyone less than the best?”¹⁰ Hij noemt deze aanname als fundamentele gedachte van de meritocraat, hij onderbouwt deze echter niet verder.

Gelijkheid in de verdeling van goederen is hiermee uitgesloten, behalve in het extreme geval dat de verdienstelijkheid van ieder individu volledig overeen zou komen. Van deze basis worden twee principes afgeleid: ten eerste dat banen verdeeld dienen te worden op basis van verdienste, aangezien de meest verdienstelijke persoon (voor die baan) de baan verdient, en vervolgens dat inkomen – en daarmee de verdeling van goederen – afhankelijk behoort te zijn van productiviteit, omdat wie het

⁸ Thomas Mulligan, ‘What’s Wrong with Libertarianism: A Meritocratic Diagnosis’, in *The Routledge Handbook of Libertarianism*, ed. Jason Brannon, Bas van der Vossen and David Schmidtz (Abingdon: Routledge, 2017), 77, doi: 10.4324/9781317486794.ch6 (d.d. 24 november 2020).

⁹ Mulligan, 77–80.

¹⁰ Mulligan, 83.

meeste bijdraagt aan het gemeenschappelijke leven het verdient daarvoor ook het meeste te ontvangen.

1.2.2 Kansgelijkheid

Voorwaarde voor de meritocratie is dat iedereen in de samenleving gelijke kansen krijgt. Mulligan merkt daarbij op dat het niet voldoende is als dat slechts formeel het geval is. Echte kansgelijkheid betekent onder andere dat in een samenleving maatregelen getroffen moeten worden om te zorgen dat de kinderen van de armen daadwerkelijk gelijke kansen krijgen. Met andere woorden, het is niet voldoende als negatieve vrijheid gegarandeerd wordt (mensen worden niet gehinderd), er is positieve vrijheid nodig (omstandigheden worden zo gecreëerd dat iedereen gelijke kansen heeft). Onder deze omstandigheden is iedereen vrij zijn talenten zo te ontwikkelen en in te zetten als hij zelf wil, en kan hij daarvoor rechtvaardig beloond worden.

Daarbij wordt het legitiem geacht wanneer iemand een betere positie heeft in de maatschappij en een hogere beloning krijgt op grond van genetische voordelen, zoals wiskundig talent. Het is echter niet legitiem wanneer iemand een betere positie heeft op grond van sociaal-maatschappelijke voordelen, zoals rijke ouders die zorgen dat een kind toegang kan krijgen tot een prestigieuze universiteit.

Mulligan doet in dit kader ook een beroep op het gevoel als bron van argumentatie. Zo claimt hij dat het meritocratische verstaan van verantwoordelijkheid overeenkomt met de menselijke intuïtie. We voelen immers afkeur wanneer iemand economisch voordeel of nadeel ervaart op grond van zijn sociale situatie. Daarnaast stelt hij dat we het als terecht ervaren wanneer mensen beloond worden voor hun talenten.¹¹

Mulligan stelt ook, met een beroep op Saul Kripke, dat ‘biologische oorsprong’ een essentiële eigenschap van een mens is, en dat als een eigenschap essentieel is, er in dat geval niet van geluk gesproken kan worden.¹² “It is simply not sensible to wonder what I did to deserve my essential properties; these are the very things that constitute my identity.”¹³ Tegelijkertijd geeft hij toe dat dit standpunt controversieel en in zekere mate een aanname is.¹⁴

De benadering van Mulligan is niet de enige binnen het meritocratische veld. In tegenstelling tot Mulligan pleit bijvoorbeeld Joseph de la Torre Dwyer ervoor verdienste niet te koppelen aan het resultaat van iemands handelen, maar aan de door hem gedane moeite, zijn ‘autonomous effort’.¹⁵ De

¹¹ Mulligan, 80–82.

¹² Thomas Mulligan, *Justice and the Meritocratic State* (New York: Routledge, 2018), 171, Kindle editie.

¹³ Mulligan, 173.

¹⁴ Mulligan, 171.

¹⁵ Joseph de la Torre Dwyer, *Chance, Merit, and Economic Inequality. Rethinking Distributive Justice and the Principle of Desert* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 25, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-21126-4> (d.d. 26 april 2021).

la Torre Dwyer claimt dat dit de enige legitieme basis is om de verdienstelijkheid van handelen te beoordelen, aangezien al het andere, waaronder de omstandigheden waarmee iemand geboren wordt (de 'natural lottery'), een kwestie van geluk zijn.¹⁶

1.2.3 Marktwerking

Mulligan verbindt verdienste, het centrale concept van de meritocratie, met marktwerking en economische productiviteit. Volgens Mulligan is voor de meritocraat het functioneren van de markt een sterk argument voor zijn theorie, en staat de voortreffelijkheid daarvan eigenlijk buiten discussie. "It is a core insight of neoclassical economic theory, verified by history, that markets tend to be the best way for societies to organize economic activity."¹⁷ Mulligan erkent wel dat het in sommige gevallen nodig is in te grijpen in de markt om meritocratie te garanderen, maar stelt dat de beloning die mensen binnen een meritocratie toevalt voor hun werk overeenkomt met de beloningen die een vrije markt voortbrengt: niet op grond van de geleverde inspanning, waar De la Torre Dwyer voor pleit, maar 'the value of his marginal output'; de marktwaarde van zijn productiviteit.¹⁸

1.3 TOEPASSING

1.3.1 (On)gerealiseerde meritocratie

Allereerst moet de observatie gemaakt worden dat we niet leven in een gerealiseerde meritocratie, maar dat de idealen van de meritocratie wel omarmd worden in het publieke domein. Een echte meritocratie veronderstelt, zoals beargumenteerd door Mulligan, dat er volledige kansengelijkheid is. Dat is echter niet het geval. Zo blijkt uit een recent onderzoek door het Centraal Planbureau: "Kinderen van ouders met lager inkomen of opleidingsniveau presteren minder goed qua taal en rekenen dan kinderen van ouders met een hoger inkomen of opleidingsniveau. Deze verschillen zijn vaak al meetbaar op tweejarige leeftijd en verdwijnen niet gedurende hun jeugd en schooltijd." Ook kinderen met een migratieachtergrond blijven achter.¹⁹

¹⁶ Torre Dwyer, 65–66.

¹⁷ Mulligan, 'What's Wrong with Libertarianism: A Meritocratic Diagnosis', 78.

¹⁸ Mulligan, 83.

¹⁹ Maria Zumbuehl en Rik Dillingh, "Ongelijkheid van het jonge kind", Centraal Planbureau, december 2020, <https://www.cpb.nl/sites/default/files/omnidownload/CPB-Notitie-Ongelijkheid-van-het-jonge-kind.pdf> (d.d. 20 januari 2021).

1.3.2 Onderwijs

Ondanks de hierboven geschetste observatie over kansenongelijkheid in het onderwijs, is het onderwijs wel een van de belangrijkste terreinen waarop het ideaal van de meritocratie in de praktijk een uitwerking vindt. Het onderwijs is zo ingericht dat kinderen vanaf een bepaalde leeftijd – in Nederland tot op heden vanaf het moment waarop ze naar de middelbare school gaan – op grond van hun vermeende capaciteiten in verschillende groepen worden ingedeeld. Dat zijn geen neutrale indelingen, getuige het feit dat we bijvoorbeeld spreken over ‘hoger’ onderwijs als het gaat om het HBO en WO, in tegenstelling tot het MBO, wat per gevolg automatisch ‘lager’ onderwijs is dan het hogere onderwijs. Het onderwijs sorteert kinderen voor op een plaats in de samenleving, waarbij de banen die beschikbaar zijn voor hen die ‘hoger’ onderwijs hebben genoten in de regel meer aanzien genieten en beter betaald worden dan die waarvoor een ‘lager’ of geen diploma vereist is. Khen Lampert merkt op dat in het onderwijs in de VS (ik meen dat ditzelfde argument in zekere mate ook geldt voor het onderwijs in Nederland) er een tegenstrijdige ideologie op na wordt gehouden. Aan de ene kant wordt beaamd dat alle kinderen unieke talenten hebben die even waardevol zijn en dat iedereen die zijn best doet er zal komen. Aan de andere kant wordt ernaar gestreefd excellentie te kweken en de beste leerlingen naar de top door te laten vloeien.²⁰ Lampert ziet dit onder andere geïllustreerd in het belang dat in het onderwijs aan wiskunde toegekend wordt als indicator van intelligentie. “Not surprisingly, math studies, being the most important part of the school curriculum, maintain their lofty status as a basis for valuating academic achievement. School math is unnecessary for life, and the use of mathematical skill, even in technological professions, is scant and marginal.”²¹

De voornaamste reden waarom wiskunde die belangrijke plaats krijgt in het onderwijs, is dat het zich goed leent voor wat Lampert omschrijft als de ‘bell curve’. Die *bell curve* betreft de kwantificering van de leerresultaten van leerlingen op een wijze die (doelbewust) de vorm van een bel aanneemt, zodat de meeste leerlingen als ‘normaal’ gekwalificeerd worden, met enkelen die naar boven en enkelen die naar beneden uitschieten. Aangezien de materie van de wiskunde zelf al rondom getallen draait, laat ze zich ook goed vertalen in de cijfers die leerlingen een plaats toewijzen op de curve.²²

Dat de met onderwijs verbonden meritocratische overtuigingen ver doorgedrongen zijn in de westerse samenlevingen, is onder andere terug te zien in de overheden: sinds de jaren 2000 zijn niet-hoogopgeleiden bijna volledig uit de Amerikaanse en West-Europese overheden verdwenen, stelt

²⁰ Khen Lampert, *Meritocratic Education and Social Worthlessness* (London: Palgrave Pivot, 2013), 51–52, <https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.1057/9781137324894> (d.d. 24 november 2020).

²¹ Lampert, 16.

²² Lampert, 16.

Michael Sandel.²³ Hij merkt op dat dit niet altijd het geval geweest is. Ditzelfde geldt ook voor Nederland. In 1960 bestond de Tweede Kamer nog voor 72% uit hoger opgeleiden, in 2015 was dat 96%.²⁴ Dit betekent dus dat het grootste gedeelte van de bevolking, dat geen hoger onderwijs heeft genoten, vertegenwoordigd en geregeerd wordt door een hoger opgeleide minderheid.

1.4 ETHISCHE EVALUATIE

In deze paragraaf onderzoek ik in hoeverre het meritocratische denken en de toepassing van dit denken problematisch zijn vanuit ethisch perspectief. Ik evalueer de begripsmatige logica van de vooronderstellingen van het meritocratische denken en de implicaties van de toepassing van meritocratische principes in de samenleving. Deze evaluatie betreft zeven punten: (1) de verbinding van excellentie en rechtvaardigheid, (2) de verbinding van verdienste en rechtvaardigheid, (3) de legitimiteit van het beoordelen van verdienste op grond van genetische verschillen, (4) het effect van meritocratisch denken op de sociale waarde van mensen, (5) de waarde van werk binnen het meritocratische systeem en (6) de wenselijkheid van onbegrensde inkomensongelijkheid in de samenleving.

1.4.1 *Excellentie en rechtvaardigheid*

Volgens Mulligan is, zoals beschreven in paragraaf 1, een van de vooronderstellingen van de meritocraat dat het immoreel is iemand voor een baan aan te nemen wanneer dit niet de beste kandidaat is. Deze retorisch gestelde vooronderstelling, die Mulligan niet verder onderbouwt, laat een dieperliggend principe van de meritocratie zoals verdedigd door Mulligan zien: de automatische verbinding van excellentie en moraliteit. Hoewel deze vooronderstelling mogelijk niet geldt voor alle aanhangers van de meritocratie, geniet ze nochtans, zeker in het publieke domein, een zekere vanzelfsprekendheid. Zo stelt Khen Lampert: “The concept of excellence seems so neutral and obvious that its critics are hard to come by. [...] Mediocrity is almost an existential peril, and supporting it is nearly as bad as, or even identical to, supporting “communism”.”²⁵

Het is de vraag of die verheerlijking van excellentie als centraal doel van het menselijk bestaan wel zo wenselijk is. Wat is de waarde van het gewone, het gemiddelde? Van werk dat goed gedaan wordt zonder boven eerder gestelde hoogtes of records uit te stijgen? Te denken valt aan een kapper die dag in dag uit naar behoorlijke tevredenheid zijn klanten voorziet van bijgewerkte kapsels, zonder

²³ Sandel, h. 4.

²⁴ “Opleidingsniveau Tweede Kamerleden”, https://www.parlement.com/id/vk6bd3xy9nl2/opleidingsniveau_tweede_kamerleden (d.d. 20 januari 2021).

²⁵ Lampert, 56.

daarbij kunstzinnige meesterwerken te creëren – een kapper die niet streeft naar excellentie. Is zijn werk minder waardevol dan dat van een haarkunstenaar die de meest bijzondere kapsels creëert en wel naar excellentie streeft? En *verdient* hij daarom ook er minder voor betaald te worden? Dit is slechts een voorbeeld, en over dit onderwerp valt uiteraard meer te zeggen; gezien de focus van dit onderzoek beperk ik mij hier echter tot het ter discussie stellen van de vooronderstelling dat excellentie met rechtvaardigheid verbonden moet worden.

1.4.2 Verdienste en rechtvaardigheid

In het verlengde van de verbinding van excellentie en moraliteit ligt de automatische verbinding van rechtvaardigheid en verdienste. Volgens Amartya Sen is deze automatische verbinding problematisch. Hij wijst erop dat de invulling van verdienste sterk cultureel bepaald is en niet noodzakelijkerwijs opkomt uit het concept zelf. “The merit of actions—and (derivatively) that of persons performing actions—cannot be judged independent of the way we understand the nature of a good (or an acceptable) society.”²⁶ Hij stelt daarbij dat als de afwezigheid van grote economische ongelijkheid behoort tot de ideeën over wat een goede samenleving is, het belonen van verdienste dan niet tegen dat doel in behoort te gaan door juist grotere ongelijkheid te bevorderen.²⁷ In het denken over meritocratie wordt echter vaak gekeken naar de verdienstelijkheid van het handelen dat beloond dient te worden, en niet naar de morele waarde van die beloning zelf.

Het is daarbij ook nodig de invulling van het begrip ‘rechtvaardigheid’ in ogenschouw te nemen. In het meritocratische denken zoals uitgewerkt door Mulligan staat rechtvaardigheid, *justice*, gelijk aan eerlijkheid, *fairness*. Het meritocratische ideaal streeft naar een zo hoog mogelijke rechtvaardigheid in de verdeling van goederen door zo eerlijk mogelijk iedereen te geven wat hij of zij verdient op grond van zijn of haar productieve bijdrage aan de economie. Dit is echter een te beperkte interpretatie van het begrip ‘rechtvaardigheid’. Paul Woodruff stelt dat rechtvaardigheid en *fairness* niet samenvallen. *Fairness* is een kwestie van het volgen van regels, rechtvaardigheid vereist meer: er kan geen sprake zijn van rechtvaardigheid zonder *compassion*.²⁸ Woodruff schrijft in het spreken over rechtvaardigheid in gemeenschappen met een beroep op Plato vijf eigenschappen toe aan rechtvaardigheid, waarvan er hier twee relevant zijn: “Justice binds a community together and protects it from civil war” en “Justice gives to individuals and to groups what is due to them”.²⁹ Die eerste

²⁶ Amartya Sen, ‘Merit and Justice’, in *Meritocracy and Economic Inequality*, ed. Kenneth Arrow, Samuel Bowles, and Steven Durlauf (Princeton University Press, 2000), 6, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3hh4rk> (d.d. 11 januari 2021).

²⁷ Sen, 10.

²⁸ Paul Woodruff, ‘Growing toward Justice’, in *Justice*, onder redactie van Mark LeBar (New York: Oxford University Press, 2018), 19, doi: 10.1093/oso/9780190631741.001.0001 (d.d. 4 mei 2021).

²⁹ Woodruff, 15.

eigenschap maakt een invulling van rechtvaardigheid die leidt tot spanningen en politieke instabiliteit onmogelijk. Op het effect van meritocratisch denken op politieke instabiliteit ga ik verder in in paragraaf 1.4.7. De tweede eigenschap zoals geformuleerd door Woodruff roept een vraag op: wat betekent 'due to them'? Dit vertaal ik als 'wat hen toekomt'. Er is een verschil in betekenis tussen wat iemand verdient en wat iemand toekomt. Verdienste is een specifieke interpretatie van dat toekomen, een interpretatie gericht op iemands prestatie. Wat iemand toekomt kan echter breder verstaan worden, als datgene waar iemand *recht* op heeft. Er kan ook gesteld worden dat iemand *recht* heeft op bepaalde goederen vanwege andere gronden dan verdienste, zoals behoefte en de natuurlijke gelijkwaardigheid van elk mens.

1.4.3 Genetisch verschil

Mulligan beweert, met een beroep op de essentiële kwaliteit van de biologische oorsprong van elk mens, dat genetische voordelen een legitieme grond zijn voor het beoordelen van verdienstelijkheid van individuen.³⁰ Zoals vermeld in paragraaf 1.2.2 onderkent hij zelf dat dit een niet onomstreden aanname is. Michael Sandel stelt juist, in overeenstemming met onder andere Friedrich Hayek en John Rawls, dat genetische voordelen een kwestie van geluk zijn en daarom geen morele waarde kunnen hebben.

Over deze hypothese kan dus verschillend gedacht worden. Het is echter een gegeven dat verschillende talenten in verschillende samenlevingen een verschillende waarde hebben. Geboren worden met talenten die in een specifieke samenleving van waarde geacht worden is een geluksfactor en daarmee geen grond voor verdienste. Tegen het argument dat succes een kwestie van hard werken is, en dat dat werken wel als verdienstelijk gezien kan worden – dat laatste bepleit De la Torre Dwyer – brengt Sandel in dat succes nooit enkel uit hard werken voortkomt. Er zijn altijd externe factoren die helpen dan wel hinderen bij het behalen van succes.³¹

Vanuit de redenering dat biologisch bepaalde eigenschappen essentieel zijn voor ieder mens, en verbonden met zijn of haar identiteit, is er slechts een kleine overgang tussen het wegen van de verdienste van iemands productieve bijdrage aan de economie, en het wegen van de verdienstelijkheid van die persoon. Sen merkt op dat deze overgang ook vaak plaatsvindt. Zo worden mensen met bepaalde talenten die in een specifieke samenleving gewaardeerd worden, gezien als verdienstelijk, ongeacht of ze deze talenten inzetten voor goede of prijzenswaardige doeleinden.³² Die gedachtegang

³⁰ Mulligan, 'What's Wrong with Libertarianism: A Meritocratic Diagnosis', 82.

³¹ Sandel, h. 5.

³² Sen, 'Merit and Justice', 12.

is ook bijna onvermijdelijk wanneer de rechtvaardiging voor verschil in verdienstelijkheid teruggeleid wordt op persoonlijke identiteit.

Mijns inziens is het zeer de vraag of het juist en ook wenselijk is de essentie en identiteit van mensen met verdienstelijkheid te verbinden, met of zonder de tussenstap van het economisch productieve handelen dat uitdrukking is van hun essentiële eigenschappen. Dit leidt ertoe – wanneer deze gedachte verder doorgetrokken wordt – dat er op essentieel niveau verschil is tussen mensen, waarbij de ene mens wezenlijk meer verdienstelijk – beter – is dan de andere. Daarbij komt ook de vraag waarom het gegeven dat iemand bepaalde eigenschappen heeft, zou moeten betekenen dat hij *op grond daarvan* bepaalde materiële en/of immateriële zaken verdient te ontvangen. Die verbinding is niet logisch noodzakelijk.

1.4.4 Sociale waarde

In paragraaf 1.3 heb ik de toepassing van het meritocratische denken in de samenleving op het gebied van onderwijs besproken. De voornaamste toepassing is dat in het onderwijs kinderen worden voorgesorteerd en verdeeld in verschillende niveaus van onderwijs – ‘hoger’ en ‘lager’ onderwijs. Het belangrijkste probleem met dit onderwijssysteem is dat het op deze wijze, naast excellentie in het geval van de succesvolle leerlingen, sociale waardeloosheid voortbrengt in het geval van de leerlingen die geen hoge resultaten behalen binnen het gestelde curriculum³³. Hoewel, zoals gezegd, in de meritocratie excellentie hoog gewaardeerd wordt, brengt dit ideaal in het onderwijs juist bewust de gevreesde middelmatigheid voort die lijdt tot de ervaring – en wat betreft Lampert ook de werkelijkheid – van sociale waardeloosheid.³⁴ Als excellentie het voornaamste doel is, is iedereen die dit niet haalt – en niet iedereen kan het halen, dat is door het concept ‘excellentie’ juist uitgesloten’ – van minder belang voor de samenleving. Dit wordt binnen het meritocratische systeem verergerd door de onvermijdelijke gedachte dat het gebrek aan succes van een leerling volledig aan hemzelf en zijn eigen onvoldoende inspanning te wijten is.³⁵

Lampert stelt dat deze ervaring van waardeloosheid ook na de periode van onderwijs doorwerkt: “first we become worthless in relation to our place on the bell, and then, after we leave school (or perhaps even during school), we discover that what little value we do have is merely commercial and not human – we have no value as humans, as visible, audible, interesting subjects, but rather as objects of manipulation in service of capital’s insatiable hunger.”³⁶

³³ Lampert, 59.

³⁴ Lampert, 56–59.

³⁵ Lampert, 51.

³⁶ Lampert, 47–48.

1.4.5 Waarde van werk

In het verlengde van de ervaring van sociale waardeloosheid die door de logica van het meritocratische denken in het onderwijs wordt veroorzaakt, ligt een effect dat door het meritocratische denken in de samenleving wordt veroorzaakt: het produceert hoogmoed in de winnaars, de hoogopgeleiden, hen die een goede plaats in de samenleving hebben, en vernedering en wrok in hen die achterblijven. Zij die succes behalen, zijn doordrongen van de overtuiging dat ze dat zelf verdiend hebben.³⁷ Zij die onderaan de maatschappelijke ladder blijven, voelen die hoogmoed van de elite. Sandel meent dat dit een van de belangrijkste oorzaken is van de opkomst van het rechts-populisme in de afgelopen jaren, en ziet de voorspelling in het aan het begin van dit hoofdstuk besproken werk van Michael Young uitkomen.³⁸ Het probleem is tweeledig: zij die onderaan de ladder staan 'verdiene' minder en ervaren hoe zij die bovenaan de ladder staan op hen neerkijken. Een belangrijk principe van de meritocratie is immers dat iedereen beloond wordt in overeenstemming met wat hij of zij bijdraagt aan de samenleving. Het probleem is dat die bijdrage aan de samenleving door de markt gewogen wordt, en die markt heeft geen oog voor de niet-economische waarde van veel werk.

Tegen deze achtergrond is een roep om erkenning van werk dat niet hoog beloond wordt te horen. Dit kan onder andere opgemerkt worden in Nederland sinds het aanbreken van de coronapandemie, bijvoorbeeld in het geval van verpleegkundigen en vakkenvullers. De bijzondere omstandigheden die door deze gezondheids crisis zijn veroorzaakt, hebben publieke aandacht gevraagd voor de waarde van praktisch werk. Daarbij is zowel aandacht voor de sociale waardering van dat werk alsook een roep om een weerspiegeling daarvan in hogere lonen.

Mulligan stelt zoals vermeld in paragraaf 1.2.3 dat de vrije markt verdienste beloont op grond van de productieve bijdrage die mensen leveren aan de economie. Sandel benadrukt echter dat de vrije markt niet beloont op grond van morele waarde omdat het daartoe niet in staat is. Hij doet in dit kader een beroep op Frank Knight, een van de grondleggers van de neoklassieke economie, die in de jaren 1920 concludeerde dat er een verschil is tussen voldoen aan de wensen van de markt en het leveren van een waardevolle bijdrage aan de samenleving. Sandel haalt als voorbeeld de tegenstelling tussen een verpleegster enerzijds en een casino-eigenaar die vele malen rijker beloond wordt door de markt anderzijds aan, als illustratie van deze beperking van het moreel onderscheidend vermogen van de markt. Daar voegt hij met Knight aan toe dat de markt niet alleen behoeften van de samenleving bevredigt maar zelf behoeften creëert.³⁹ Dit onderkent ook Mulligan. Hij pleit ervoor dat de markt geholpen moet worden in het vormen van de vraag. Een manier daartoe is volgens hem het beschikbaar stellen van de middelen die vraag genereren voor degenen die verdienstelijkheid hebben

³⁷ Sandel, h. 5.

³⁸ Sandel, h. 1.

³⁹ Sandel, h. 5.

betoond.⁴⁰ Aangezien echter volgens zijn eerdere redenering verdienste vastgesteld wordt op grond van de productieve bijdrage aan de economie, oftewel op grond van de markt zelf, lijkt dit daarmee in tegenspraak.

Als ultieme illustratie van het gegeven dat de markt niet daadwerkelijk verdienste beloont, haalt Sandel de financiële industrie aan. Hij stelt dat dit een van de belangrijkste, zij het minder zichtbare, oorzaken is van de afbrokkeling van de waardigheid van werk. Sandel stelt dat de financiële industrie in principe als doel heeft te investeren in de echte economie, maar dit niet de werkelijkheid is. “More and more has involved financial engineering that yields big profits for those engaged in it but does nothing to make the economy more productive.”⁴¹ Integendeel, het heeft in de laatste tientallen jaren juist schade toegebracht aan de economie.

Als de markt dus niet zelf in staat is op adequate wijze verdienste te belonen, zou in de markt ingegrepen moeten worden om daadwerkelijk te komen tot een proportionele verhouding tussen verdienstelijke bijdragen aan de samenleving en de beloning daarvan. Dit roept echter wel de vraag op hoe vastgesteld kan worden welke en hoeveel materiële goederen een gepaste beloning zijn voor welke bijdrage aan de samenleving. In beide gevallen – zowel in het geval van beloning door een vrije als door een gecorrigeerde markt – wordt uitgegaan van twee op zijn minst discutabele vooronderstellingen: dat waarde (in dit geval van bijdragen aan de samenleving) altijd kwantificeerbaar is en dat die waarde objectief kan worden vastgesteld.

1.4.6 Onbegrensde inkomensongelijkheid

Het meritocratische denken suggereert dat ongelijkheid van inkomen geen probleem is – hoe groot die ongelijkheid ook is – omdat er een rechtvaardig principe aan ten grondslag zou liggen: persoonlijke verdienste. Dit denken laat echter andere overwegingen buiten beschouwing – overwegingen zoals de vraag naar wat een goede samenleving is, dat het wenselijk kan zijn rijkdom te begrenzen en dat grote verschillen in inkomen kunnen leiden tot maatschappelijke spanningen en politieke instabiliteit. Mijns inziens is het van belang naast het uitgangspunt van de rechtvaardigheid ook deze overwegingen mee te nemen in de evaluatie van het meritocratische ideaal. De relevantie van het eerste punt, de vraag naar wat een goede samenleving is, heb ik in paragraaf 1.4.2 aan de hand van de ideeën van Sen besproken. De twee overige punten zal ik hieronder kort bespreken.

Allereerst zijn er redenen om te stellen dat het wenselijk is rijkdom te begrenzen. In 2017 heeft Ingrid Robeyns de term ‘limitarianism’ geïntroduceerd. Met die term wil ze aanduiden dat “it is not morally permissible to have more resources than are needed to fully flourish in life. Limitarianism views

⁴⁰ Mulligan, ‘What’s Wrong with Libertarianism: A Meritocratic Diagnosis’, 86.

⁴¹ Sandel, h. 7.

having riches or wealth to be the state in which one has more resources than are needed and claims that, in such a case, one has too much, morally speaking.”⁴² Ze pleit ervoor dat in de werkelijke, niet ideale wereld het moreel noodzakelijk is een limiet te stellen aan rijkdom, om twee waarden te verdedigen: politieke gelijkheid en het voorzien in behoeften (urgent needs).⁴³ Op grond van deze theorie is er *an sich* geen probleem met het hebben van meer dan nodig is om goed te leven, behalve wanneer er andere, zwaarder wegende morele overwegingen zijn, die gediend zijn door een begrenzing van rijkdom, en die zijn er in de echte, niet ideale wereld. Op grond van deze overweging kan ongelijkheid van inkomen – op grond van meritocratische overwegingen of anderzijds – wel gerechtvaardigd zijn, maar in beperkte mate. Dat betekent dat een meritocratische principe van rechtvaardigheid niet in absolute zin gehanteerd behoort te worden.

Vervolgens is het een gegeven dat ongelijkheid leidt tot geweld en politieke instabiliteit. Aandacht hiervoor is ook voor de westerse samenlevingen, waar ongelijkheid toeneemt, relevant. Richard Wilkinson en Kate Pickett wijzen erop dat overwegend de meeste geweldsincidenten – met name mishandeling en moord – voorkomen in de landen met de grootste inkomensongelijkheid. De Verenigde Staten zijn daar, als rijk land met een grote inkomensongelijkheid, een duidelijk voorbeeld van.⁴⁴ Wilkinson en Pickett wijzen vernedering en respectloosheid aan als de belangrijkste oorzaken hiervan. “Shame and humiliation become more sensitive issues in more hierarchical societies: status becomes more important, status competition increases and more people are deprived of access to markers of status and social success.”⁴⁵ Naar mate meer mensen minder toegang hebben tot bronnen van status en zelfrespect neemt geweld in de samenleving toe.

Ook politieke instabiliteit is verbonden met inkomensongelijkheid, wat zich met name uit in (pogingen tot) illegale en gewelddadige machtsovername.⁴⁶ Thomas Piketty wijst op het gevaar van de combinatie van groeiende ongelijkheid die niet voortkomt uit kansgelijkheid, en de verhullende meritocratische taal in het publieke domein die deze ongelijkheid rechtvaardigt. Hij stelt dat dit een probleem is dat tot serieuze politieke onrust kan leiden. Hij schrijft:

Our democratic societies rest on a meritocratic worldview, or at any rate a meritocratic hope, by which I mean a belief in a society in which inequality is based more on merit and effort than on kinship and rents. This belief and this hope play a very crucial role in modern

⁴² Ingrid Robeyns, ‘Having Too Much’, *Nomos* 58 (2017): 1-44, 1, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2736094> (d.d. 30 april 2021).

⁴³ Robeyns, 3.

⁴⁴ Richard Wilkinson and Kate Pickett, *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone* (Londen: Penguin, 2010), 135, Kindle editie.

⁴⁵ Wilkinson en Pickett, 141.

⁴⁶ Alberto Alesina and Roberto Perotti, ‘Income Distribution, Political Instability, and Investment’, *NBER Working Paper Series* 4486 (1993): 15, <https://www.nber.org/papers/w4486> (d.d. 28 april 2021).

society, for a simple reason: in a democracy, the professed equality of rights of all citizens contrasts sharply with the very real inequality of living conditions, and in order to overcome this contradiction it is vital to make sure that social inequalities derive from rational and universal principles rather than arbitrary contingencies. Inequalities must therefore be just and useful to all, at least in the realm of discourse and as far as possible in reality as well.⁴⁷

De ongelijkheid die Piketty constateert is dus geen resultaat van meritocratische principes, ze wordt daarentegen wel door die principes gerechtvaardigd en dat is een gevaarlijke combinatie. Het is echter de vraag of, wanneer die ongelijkheid wél voornamelijk uit een meritocratische werkelijkheid zou voortkomen, ze ook dan niet op termijn tot politieke onrust zou leiden. Die vraag is zeker relevant wanneer die ongelijkheid steeds extremere vormen aanneemt, omdat er geen limiet gesteld wordt aan de beloningen binnen het meritocratische systeem.

1.5 CONCLUSIE

In de paragrafen hierboven heb ik het ideaal van de meritocratie vanuit zowel het theoretisch kader waarmee het ondersteund wordt alsook vanuit de toepassing ervan in de westerse samenlevingen besproken. Vanuit zowel dat theoretisch kader als de toepassing kom ik tot de constatering van de volgende vier punten die problematisch zijn vanuit ethisch perspectief.

1. Het meritocratische ideaal heeft een negatief effect op de sociale- en eigenwaarde van een groot deel van de samenleving.

Gebleken is dat meritocratische overtuigingen een belangrijke rol spelen in het publieke domein, hoewel de samenleving niet volgens 'pure' meritocratische principes functioneert. Zo zou de vrije markt verdienste moeten belonen, maar daar is ze niet toe in staat. Ze geeft hoge beloningen aan mensen die soms weinig bijdragen aan de echte economie, zoals in het voorbeeld van de financiële industrie, en onderwaardeert veel 'gewoon' werk dat de samenleving dient. Tegelijk wordt deze inkomensongelijkheid gelegitimeerd op grond van meritocratische principes, die suggereren dat iedereen in dit systeem beloond wordt voor zijn eigen prestaties. Deze werkelijkheid heeft een negatief effect op de eigenwaarde van veel mensen die een minder hoog opleidingsniveau bereikt

⁴⁷ Thomas Piketty, *Capital in the twenty-first century*, transl. Arthur Goldhammer (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2014), 534, <https://search-ebscohost-com.vu-nl.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=663460&site=ehost-live> (d.d. 24 november 2020).

hebben, die minder prestigieus werk doen en die ook minder goed beloond worden voor dat werk dan de meritocratische elite.

2. Het meritocratische ideaal rust op een te eenzijdige interpretatie van het begrip rechtvaardigheid.

Niet alleen 'fairness', dat iedereen krijgt wat hem toekomt, behoort tot het domein van de rechtvaardigheid. Dit zou rechtvaardigheid reduceren tot een strikt individuele aangelegenheid, terwijl rechtvaardigheid ook het welzijn van de gemeenschap betreft.

3. Het meritocratische ideaal leidt tot maatschappelijke spanning, geweld en politieke instabiliteit.

Meritocratisch denken omarmt ongelijkheid vanuit het principe dat mensen naar hun verschillende verdienste verschillend beloond behoren te worden. Die ongelijkheid brengt echter een belangrijk probleem met zich mee. Er is een verband tussen inkomensongelijkheid en geweld in samenlevingen. Daar waar inkomensongelijkheid groeit, groeit ook maatschappelijke onrust, zowel vanwege de materiële ongelijkheid alsook het bijbehorende verschil in status tussen mensen.

4. Het meritocratische ideaal prioriteert succes ten koste van welzijn.

De meritocratie mist een doordenking van datgene wat als goed beschouwd wordt in een samenleving. De verdeling van goederen – de beloningen voor verdienste in het meritocratische systeem – kan niet los gezien worden van die ideeën over het goede samenleven. Voor dat goede samenleven is ook het individueel en gemeenschappelijk welzijn van belang. Dat belang wordt in de meritocratie echter ondergeschikt gemaakt aan het nastreven van excellentie.

Op grond van deze punten kan gesteld worden dat meritocratisch denken een voedingsbodem creëert voor onderscheid tussen mensen, een onderscheid met een moreel tintje dat een negatief effect heeft op het goede leven en samenleven van mensen. Mijns inziens is daarom een ander principe dan verdienste nodig op grond waarvan nagedacht kan worden over de rechtvaardige verdeling van goederen, een principe dat oog heeft voor de voorwaarden waarop alle mensen in een samenleving een waardig leven kunnen leiden. Ik zie hiertoe een mogelijkheid in het begrip 'natuur' zoals gebruikt door Ambrosius van Milaan en Gregorius van Nyssa in relatie tot de omgang met bezit. Ik zal deze mogelijkheid in de komende hoofdstukken onderzoeken, na eerst de achtergrond te bespreken waartegen beide auteurs hun geschriften schreven.

2. HET ROMEINSE RIJK IN DE VIERDE EEUW NA CHRISTUS

2.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk onderzoek ik de achtergrond waartegen Ambrosius en Gregorius van Nyssa hun sociaal-ethische geschriften schreven. Ambrosius en Gregorius waren generatiegenoten. Ze leefden beiden in de vierde eeuw n.Chr., maar wel in verschillende delen van het enorme Romeinse Rijk. Tijdens de vierde eeuw vonden grote veranderingen plaats in het Rijk, die waren ingezet tijdens de lange regering van keizer Constantijn.⁴⁸ Het was de periode waarin de kerk haar onopvallende karakter verloor.⁴⁹

Om het denken van Ambrosius en Gregorius goed te verstaan, is het nodig die achtergrond in beeld te hebben bij het bestuderen van hun werken. Geen enkel werk wordt immers in een vacuüm geschreven. Een beeld van de personen, de context, de ideeënwereld en het taalveld achter de teksten – voor zover dit gereconstrueerd kan worden – is vereist voor begrip van de ideeën die in de teksten zijn uitgedrukt. Dit is met name ook van belang aangezien de beide kerkvaders hun teksten bijna 2000 jaar geleden geschreven hebben, in een wereld die er totaal anders uitzag dan de wereld van vandaag. De vraag die daarom in dit hoofdstuk centraal staat, is: Op welke wijze werd in het Romeinse Rijk ten tijde van Ambrosius en Gregorius van Nyssa omgegaan met en gedacht over de verdeling van goederen?

Voor het beantwoorden van die vraag is het van belang (1) een aantal sociaal-economische systeemelementen van de Romeinse samenleving te belichten, (2) de sociaal-economische omstandigheden en ambities van de beide kerkvaders te overwegen, en (3) de achtergrond van het denken over natuur in relatie tot bezit in de oudheid voorafgaand aan Ambrosius en Gregorius te bespreken. In paragraaf 2.2 bespreek ik allereerst een aantal veranderingen op sociaal-economisch terrein die door keizer Constantijn op gang zijn gebracht, veranderingen die een impact hebben gehad op de omgang met bezit en de rol van de kerk in de verdeling van goederen. In paragraaf 2.3 bespreek ik een belangrijke continuïteit met eerdere eeuwen, namelijk sociale mobiliteit in de vorm van patronage. Aandacht voor dit aspect van de Romeinse samenleving is relevant vanwege de grote rol die het speelde in de verbinding van sociale status en de verdeling van goederen, een element dat tevens in het denken over meritocratie een belangrijke rol speelt. In paragraaf 2.4 beschrijf ik het

⁴⁸ Peter Brown, *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, 2012), 3,

<https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.1515/9781400844531> (d.d. 12 oktober 2020).

⁴⁹ Brown, 31.

vraagstuk van armoede in de Romeinse wereld, eerst in algemene zin en vervolgens toegespitst op de concrete context van Capadocië en Milaan. Beide kerkvaders hebben in het spreken over de omgang met bezit met name de armen op het oog. Het is daarom van belang in beeld te brengen wie die armen waren en wat armoede in die context concreet betekende. In paragraaf 2.5 bespreek ik de persoonlijke omstandigheden van Ambrosius en Gregorius en ook hun ambities op sociaal-economisch terrein. In paragraaf 2.6 besteed ik uiteindelijk aandacht aan de plaats en de relevantie van het begrip ‘natuur’ in relatie tot bezit in het denken in de vierde eeuw en de periode die daaraan voorafging.

Als bron gebruik ik primair het werk *Through the eye of a Needle* van Peter Brown, aangezien Brown bij uitstek de sociaal-economische situatie van het Romeinse Rijk in de vierde eeuw in kaart brengt. Daarnaast gebruik ik andere bronnen die specifieke aspecten van de Romeinse samenleving belichten. Wat betreft het denken over natuur in de oudheid baseer ik mij vooral op het werk *Thinking about Property* van Peter Garnsey.

2.2 VERANDERINGEN IN DE ROMEINSE SAMENLEVING

Er zijn twee besluiten waarmee keizer Constantijn grote invloed gehad heeft op de sociaal-economische ontwikkeling van het Romeinse Rijk in de vierde eeuw en de kerk daarbinnen: de invoering van de solidus, een nieuwe gouden munt, en de privileges en bijzondere status die hij aan de kerk toekende. Deze twee besluiten van Constantijn zijn met name belangrijk geweest voor de ontwikkeling van de kerk en de positie van de geestelijken die aan het roer van deze kerk stonden.

2.2.1 Een nieuwe elite

Peter Brown stelt dat keizer Constantijn een gouden eeuw, een *aurea aetas*, inleidde, door invoering van de solidus. De solidus werd de belangrijkste munt in het Romeinse Rijk.⁵⁰ Constantijn bracht met de solidus een stabiele munt in de roulatie, na een periode van sterk fluctuerende munten. Voorafgaand aan de solidus was er een groot verschil tussen de officiële waarde van munten en de waarde die de munten de facto hadden. Goud werd nu echter de absolute uitdrukking van waarde. De gouden munten vertegenwoordigden een veel hogere koopkracht dan de nog steeds gebruikte overige munten. Aangezien de keizer zijn ambtenaren, officieren en andere dienaren uitbetaalde in goud, veranderde de sociale orde aanzienlijk.⁵¹ Er ontstond een nieuwe elite. Waar de politieke en economische macht eens bij uitstek en bijna uitsluitend had gelegen bij de aristocratische, senatoriële elite van Rome, was dat nu niet meer zo. Constantijn had de senatoriële titel ‘vir clarissimus’ die ooit

⁵⁰ Brown, 14–15.

⁵¹ Gerasimos Merianos en George Gotsis, *Managing Financial Resources in Late Antiquity: Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving* (Londen: Palgrave Macmillan, 2017), 162–65, <https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.1057/978-1-137-56409-2> (d.d. 2 november 2020).

aan de elite van Rome was voorbehouden, opengesteld voor een grote groep provinciale leiders. Hierdoor konden meer dan 2000 mannen tot de senaat gerekend worden. Deze nieuwe senatoren waren wel rijk, maar bij lange na niet zo rijk als de Romeinse aristocratie. Ze waren echter door de *solidus* verbonden met de keizer en vormden vanuit het centrum rondom de keizer een belangrijk deel van de macht in het Romeinse Rijk in deze periode. De oude aristocratie was zeker niet buiten spel geplaatst, maar moest wel zijn invloed delen met een grote groep anderen.⁵² De keizer had dus de mogelijkheid gekregen de hiërarchie van de Romeinse samenleving grondig te herzien. De samenleving werd niet minder hiërarchisch, maar er kwam wel meer ruimte voor sociale mobiliteit: de weg naar de top werd gebaad door keizerlijke privileges.⁵³

2.2.2 *De groeiende prominentie van de kerk*

Naast de invoering van de *solidus* was de bekering van keizer Constantijn tot het christendom een belangwekkende gebeurtenis uit de vierde eeuw, en deze gebeurtenis had grote gevolgen voor de kerk. Allereerst voor de geestelijken: zij ontvingen enkele belangrijke privileges, namelijk vrijstelling van bepaalde vormen van overheidsdienst en van sommige vormen van belasting. Tegelijk waren er ook beperkingen aan die privileges. Zo bleef de landbelasting voor de kerk overeind. Brown omschrijft deze situatie als een paradox: aan de ene kant werd door deze besluiten van Constantijn de status van de christelijke geestelijken verhoogd, aan de andere kant werden ze doelbewust gescheiden gehouden van de echte top van de Romeinse samenleving.⁵⁴ De privileges die de geestelijken ontvingen waren op twee bijdragen van de geestelijkheid gebaseerd: hun gebeden voor het keizerrijk, maar eveneens hun zorg voor de armen.⁵⁵ Tegelijk stelden Constantijn en de keizers na hem ook enkele voorwaarden en beperkingen in met betrekking tot de geestelijkheid en de armenzorg. Aangezien het de plicht van relatief welgestelde burgers was bepaalde burgerlijke verantwoordelijkheden op zich te nemen, wilden de Romeinse autoriteiten niet dat teveel van deze burgers daar onder uit zouden komen door tot de geestelijkheid toe te treden. Zo probeerden de keizers voor elkaar te krijgen dat de geestelijken (in ieder geval grotendeels) uit de arme of niet al te welgestelde delen van de samenleving geworven werden.⁵⁶

Tot aan de benoeming van Ambrosius als bisschop van Milaan behoorde de geestelijkheid echter voornamelijk tot het relatief welgestelde deel van de middenklasse. Die middenklasse was in feite de ruggengraat van de kerk.⁵⁷ Het duurde nog een tijd voordat de werkelijk rijken, de aristocratie,

⁵² Brown, 22–23.

⁵³ Brown, 23.

⁵⁴ Brown, 35–36.

⁵⁵ Brown, 44.

⁵⁶ Yun-chien Chang, *Law and Economics of Possession* (Cambridge University Press, 2015), 194.

⁵⁷ Brown, 38–39.

tot de kerk zouden toetreden. Dat gebeurde later in de vierde eeuw, in en na de tijd dat Ambrosius bisschop werd. Michele Salzman beaamt dit. Ze stelt dat pas vanaf het jaar 367 een toestroom van de aristocratie tot de kerk te zien is en dat tot in de jaren 380 en 390 de aristocratie grotendeels pagan bleef.⁵⁸ Fundamenteel in dit proces was het belang van status. Christelijke keizers en kerkleiders probeerden de aristocratie ervan te overtuigen dat toetreding tot het christendom geen negatief effect zou hebben op hun sociale positie. Daarmee veranderden ze volgens Salzman ook het christendom, opdat het meer zou aansluiten bij de statusbelangen van de aristocratie.⁵⁹ Geven aan de kerk paste goed in dit stamien: “Wealthy aristocrats could turn to Christianity secure in the knowledge that their traditional way of demonstrating social preeminence – evergetism – would continue to bring them prestige and the approval of a Christian community.”⁶⁰ De kerkvaders voorzagen dit euergetisme vervolgens van een geestelijke betekenis: door het doen van liefdadigheid kon men boete doen voor zonde, in het bijzonder de zonde van de hebzucht.⁶¹

2.3 CONTINUÏTEIT: PATRONAGE

Een onderdeel van de sociale orde in het Romeinse Rijk dat in belang niet onderschat moet worden, was het zogenaamde ‘patrocinium’, het systeem van patroon en cliënt. Peter Lampe omschrijft de verhouding tussen die twee posities als volgt:

A cliens usually was a freeborn person who voluntarily entered a relationship of dependency with a more influential patron without, however, losing his or her personal freedom or legal capacity. The two made an agreement based on mutual trust and loyalty (fides). This meant that the client was expected to show respect and gratitude to the patron, to render certain services to him (operae and obsequium), and to support his political, economic and social goals. In return, the more influential patron protected the client’s economic, social and legal interests by letting the client profit from his social connections and by allowing him access to his resources.⁶²

Dit systeem bevorderde sociale mobiliteit: door de gunsten en aanbevelingen die een patroon kon bieden aan zijn cliënten konden dezen de ladder van de Romeinse samenleving beklimmen, vaak via

⁵⁸ Michele Renee Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), Kindle Locations 1160-1162, kindle editie.

⁵⁹ Salzman, Kindle Locations 303-311.

⁶⁰ Salzman, Kindle Locations 2914-2915.

⁶¹ Salzman, Kindle Locations 2915-2917.

⁶² Peter Lampe, ‘Social welfare in the Greco-Roman world as a background for Early Christian practice’, *Acta Theologica* 2016: SUPPLEMENTUM 23 (2016): 13–14, <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v23i1S.1> (d.d. 24 maart 2021).

een lager gesitueerde patroon naar de volgende, invloedrijkere. Het ging terug op de vroege geschiedenis van Rome en was tijdens de vierde eeuw nog van zeer groot belang. Patronage werd nu verleend vanaf de top van het Romeinse Rijk door de keizer zelf en als een piramide verder trapsgewijs toegepast door de machtigen en aanzienlijken in het keizerrijk.⁶³ Dit systeem van sociale mobiliteit was tevens een middel van sociale cohesie en stabiliteit: het verbond de verschillende lagen van de samenleving door al die patroon-cliënt relaties. Zo schrijft Brown over Rome dat “Extensive patronage exercised by the great families of Rome (which reached right down the social scale through noble patronage of the trade associations of the city) was what kept the city quiet on a day-to-day basis.”⁶⁴ Door haar gunsten wist de Romeinse elite veelal het volk rustig te houden.⁶⁵ De relaties tussen groepen mensen in deze samenleving waren daarmee vrijwel altijd asymmetrisch: de samenleving was een hiërarchisch systeem dat door verbanden van afhankelijkheid bijeen gehouden werd.⁶⁶ Deze hiërarchische samenleving was ook erg competitief, met name op het niveau van de elite en sub-elite. Brown stelt dat dit een van de redenen was waarom de kerk aantrekkelijk was voor deze groep in de vierde eeuw. Ze diende als wat Brown een ‘urban lung’ noemt, als plaats waar de regels van de hiërarchie niet afwezig maar wel minder nadrukkelijk aanwezig waren.⁶⁷

2.4 ARMOEDE

2.4.1 Armoede in het Romeinse Rijk

2.4.1.1 Inkomensverdeling

Zoals in paragraaf 2.1 vermeld, bestond de Romeinse samenleving niet exclusief uit rijken en armen, er was ook een noemenswaardige middenklasse. Naast Brown benadrukt ook Walter Scheidel dat de sociaal-economische opbouw van de Romeinse samenleving niet te zwart-wit uitgedrukt moet worden en dat redelijkerwijs aangenomen kan worden dat er een substantiële middenklasse was.⁶⁸ Deze middenklasse bestond voor een belangrijk deel uit mensen die behoorden tot de *collegia*, verenigingen van vaklieden. Deze mensen waren niet echt rijk, maar ze waren zeker ook niet arm.⁶⁹ Dat neemt echter niet weg dat wel degelijk een groot deel van de bevolking met ernstige armoede te maken had.

⁶³ Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, 25.

⁶⁴ Brown, 113–14.

⁶⁵ Brown, 112.

⁶⁶ Brown, 56.

⁶⁷ Brown, 124.

⁶⁸ Walter Scheidel, ‘Stratification, Deprivation and Quality of Life’, in *Poverty in the Roman World*, ed. Margaret Atkins and Robin Osborne (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 45–53, Kindle editie.

⁶⁹ Brown, 38–39.

De meeste rijkdom was afkomstig van de opbrengst van het land. Patricia Southern stelt dat “Throughout the Empire there was never any commercial enterprise that could compete with the ownership of land as a source of wealth.”⁷⁰ Het gaat daarbij wel om grootgrondbezit: plaatselijke boeren met een klein stukje eigen land hadden nauwelijks noemenswaardige inkomens. Rijke grootgrondbezitters daarentegen hadden vaak in verschillende provincies stukken land en daardoor een grote inkomenszekerheid.

Wanneer de oogst in een gedeelte van het rijk tegenviel, werden de rijken hier niet bijzonder door geschaad, in tegenstelling tot het armere deel van de bevolking. De rijken hadden de mogelijkheid de opbrengst van het land op te slaan en vervolgens wanneer de vraag toenam en het aanbod schaars was de prijs op te drijven. Hoe slechter de oogst was, hoe meer winst voor de rijken en hoe groter de honger van de armen. In de ervaring van het volk was daarom het aanzicht van de grote graanschuren van de rijken – en in het bijzonder de grootste graanschuur van allemaal, die van de keizer – een beeld dat negatieve en angstige gevoelens oproep.⁷¹

2.4.1.2 Praktijken van geven

In die wereld vol bestaansonzekerheid bestonden christelijke en pagane praktijken van geven. Het is duidelijk dat de vroege kerk veel nadruk legde op geven: gelovigen werden aangemoedigd om aalmoezen te geven voor de armen en bijdragen voor de kerk. In de pagane wereld rondom hen was geven echter ook een belangrijke taak van wie de middelen daartoe had, maar dan in de eerder genoemde vorm van ‘euergetisme’, het geven aan de stad. Van wie rijk was werd verwacht dat hij gul gaf, voor de bouw van belangrijke monumenten en gebouwen (hoewel dit ten tijde van de vierde eeuw aanzienlijk minder was dan de eeuwen ervoor), het opknappen van dergelijke monumenten en gebouwen en het organiseren van spectaculaire spelen. De rijken gaven hier enorme bedragen aan uit om hun liefde voor de stad te demonstreren. Het was een publiekelijk zeer zichtbare vorm van geven, bedoeld om gezien te worden.

Verder was het zeker niet zo dat de christenen de enigen waren die gaven aan mensen die middelen tekort kwamen, maar er was wel een belangrijk verschil. Deze vorm van geven, ook door middel van bijvoorbeeld persoonlijke leningen, was voor de Romeinen gereserveerd voor mensen tot wie ze een bepaalde verplichting ervoeren. Dat betrof cliënten, afhankelijken, verwanten en medeburgers. Vreemdelingen daarentegen konden niet rekenen op dergelijke steun.

Susan Holman stelt in dit kader dat ‘de armen’ in de Romeinse samenleving niet gezien werden als onderscheiden bevolkingscategorie. Er waren wel armen, maar mensen werden niet geclassificeerd

⁷⁰ Patricia Southern, *The Roman Empire from Severus to Constantine*, 2de dr. (Londen: Routledge, 2015), 436, <https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.4324/9781315713083> (7 mei 2021).

⁷¹ Brown, 11–14.

op grond van die eigenschap. Ze werden gerekend tot verschillende bevolkingsgroepen op grond van de hierboven genoemde criteria van verplichting en op grond van deze criteria konden ze al dan niet rekenen op steun van anderen die de middelen hadden om te helpen.⁷² Het belangrijkste onderscheid in de samenleving in dit kader was tussen burgers en niet-burgers. Burgers konden rekenen op steun, zoals een deel van de 'Annona', de jaarlijkse graangift van de Romeinse overheid, en de 'Alimenta', een graangift voor kinderen in bepaalde steden.⁷³

Giften door de rijken stonden daarmee nooit in het teken van het opheffen van sociale ongelijkheid; integendeel, het Romeinse stelsel had ongelijkheid nodig om te functioneren. Zo kon de duidelijkste vorm van ongelijkheid, slavernij, niet weggedacht worden uit de Romeinse samenleving. De rijken gaven daarom niet om gelijkheid te creëren maar om hun burgerlijke plicht te vervullen. Daar tegenover hadden de ontvangers ook een plicht: zij behoorden hun weldoeners te eren en te prijzen.⁷⁴ De nadruk lag daarmee op het gedrag en de plicht van het individu, niet op de rechtvaardigheid van het systeem waarbinnen individuen handelden.

to the ancients, how individuals acted mattered far more than did the structures within which they acted. In such a view of the world, rich and poor did not meet as classes related to each other within a wider society. Instead, they were seen as two distinct groups of persons from each of which a certain form of behavior was expected. The rich were expected to be generous and good natured; the poor were to be suppliant and grateful.⁷⁵

2.4.2 Armoede in Capadocië en Milaan

Wat betreft armoede waren Capadocië en Milaan behoorlijk verschillende plaatsen. Armoede, en met name honger, lijkt een dringender en zichtbaarder probleem te zijn geweest in Capadocië dan in Milaan.

Volgens het getuigenis van Gregorius van Nazianze vond in het jaar 368 n.Chr. een van de ergste hongersnoden in de geschiedenis plaats. Gregorius beklagt zich over de rijken in Capadocië die voedsel opgeslagen hebben liggen maar geen medelijden hebben met de hongerigen.⁷⁶ Basilius en Gregorius van Nyssa refereren eveneens aan deze ramp, die tot gevolg had dat de armen langs de weg door de honger bijna tot wandelende kadavers waren gereduceerd en mogelijk genoodzaakt waren hun kinderen te verkopen. Holman stelt dat dergelijke hongersnoden nog lang gevolgen hadden voor

⁷² Susan R. Holman, *The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 33–34, doi:10.1093/0195139127.001.0001 (d.d. 5 november 2020).

⁷³ Holman, 38.

⁷⁴ Holman, 32.

⁷⁵ Brown, 56.

⁷⁶ Holman, 65.

de samenleving na de periode waarin ze plaatsvonden. Ze stelt dat in de preken van Gregorius van Nazianze en Basilius tot nog in ieder geval vier jaar later grote onrust over de voedselzekerheid te merken is.⁷⁷ Na de hongersnood stichtte Basilius zijn zogenaamde ‘Ptōchotropheion’, een gasthuis voor de armen waar met name voor zieken werd gezorgd. Dat gasthuis trok tot in de vijfde eeuw vele armen aan. Dergelijke gasthuizen waren al voor Basilius in gebruik, ook wel bekend onder de naam ‘xenodocheion’. Het was daarmee geen volledig nieuwe uitvinding, maar behoorde wel tot een nieuwe ontwikkeling in bredere zin. Ook de hernoeming van xenodocheion naar ptōchotropheion, van vreemdelingenhuis naar armenhuis, is in dat kader relevant. In de woorden van Holman: “Here then, clearly, the poor as a group enter the Greek language of patronage and hospitality.”⁷⁸

In Milaan was er een andere situatie dan in Capadocië. Volgens Brown waren de armen in Milaan zeker niet afwezig, maar waren ze aanwezig in beperkte mate. Dit in tegenstelling tot de grote steden zoals Rome, Antiochië en Alexandrië en in zekere zin ook Capadocië waar grote groepen armen waren.⁷⁹ Daarbij komt dat de meeste van de armen in Milaan niet tot een permanente groep armen aan de onderkant van de maatschappij behoorden, maar dat het vooral vluchtelingen betrof die pas recentelijk door armoede getroffen waren.⁸⁰

2.5 AMBROSIUS EN GREGORIUS

Ambrosius was een politiek gedreven bisschop. Hij was welgesteld en behoorde zelf tot een familie die door dienst aan de keizer rijk en aanzienlijk was geworden.⁸¹ Hij promoveerde zelf de toestroom van rijke, onafhankelijke mannen van aanzien tot bisschoppelijke posities, hoewel dit geen verandering was die snel plaatsvond. In het algemeen kwamen de meeste geestelijken nog steeds uit de middenklasse.⁸² Daarnaast was het niet zo dat de rijken de regie van de kerk overnamen en de middenklasse hierbij wegduwden; er was eerder sprake van een samenwerking van de nieuwe rijke elite met het meer tot de middenklasse behorende kerkvolk waardoor er een diverser kerkvolk ontstond.

Het opbouwen van dit kerkvolk lijkt specifiek Ambrosius’ doel te zijn geweest. Ambrosius zag de aantrekkingskracht van het *countercultural* alternatief dat de kerk bood tegenover de samenleving in onder andere de minder strakke hiërarchie en wilde dit verder ontwikkelen. Hij stelde zichzelf tot doel zijn kerkvolk te verenigen tot een daadwerkelijk volk, waarbinnen de armen niet primair als arm maar als behorend tot het kerkvolk gedefinieerd dienden te worden. Sociale cohesie stond voorop.

⁷⁷ Holman, 68–69.

⁷⁸ Holman, 74–75.

⁷⁹ Brown, 125.

⁸⁰ Brown, 129.

⁸¹ Brown, 123–24.

⁸² Brown, 127.

Dat vereiste dat de armen niet als ‘anders’ apart gezet werden. Brown stelt dat Ambrosius dat deed met als doel “to create within the church a new republic for modern times.”⁸³ Het creëren van die cohesie en het bijbehorende gedeelde volksgevoel lijkt Ambrosius behoorlijk goed te zijn gelukt. Hij bleek ook met name succesvol in het motiveren van deze massa om zich achter hem als haar bisschop, haar leider, te scharen. Deze loyaliteit bleek uiterst effectief als middel van sociale druk tegen onder andere de keizerlijke autoriteit, zoals in het jaar 386 toen Ambrosius met zijn volk onder doorgaande psalmenzang een kerk in Milaan ‘bezette’ om te voorkomen dat die voor Ariaanse doeleinden gebruikt zou worden.⁸⁴ Volgens Brown kon hij door zijn aandacht voor sociale problematiek deze sterke sociale cohesie tot stand brengen en gebruiken als hernieuwing van de menselijke verbondenheid die verloren gegaan was in de samenleving buiten de kerk. Onder andere door Ambrosius en zijn religieus-politieke project kon de kerk zich een wereld indenken waarin ze de religie van de meerderheid zou worden.⁸⁵

Gregorius daarentegen lijkt een minder strategische insteek te hebben gehad. Hij behoorde met zijn broer Basilius en Gregorius van Nazianze tot de elite van Capadocië en was afkomstig uit een sociaal betrokken familie. Hij en zijn drie broers alsmede in ieder geval één zus waren actief in het voorzien van hulp aan de armen in de gemeenschap. Holman geeft aan dat Gregorius een vreedzaam, warm en gevoelig karakter lijkt te hebben gehad en vaak optrad als bemiddelaar in conflicten. Hij zocht in eerste instantie geen carrière binnen de kerk, maar werd tegen zijn wil in gewijd tot bisschop van Sebaste voordat zijn broer Peter daar tot bisschop gekozen werd. In 372 werd hij vervolgens door Basilius benoemd tot bisschop. Over de gemeenschap waarvan hij bisschop was, weten we verder vrij weinig.⁸⁶

2.6 NATUUR ALS BEGRIP IN RELATIE TOT BEZIT

Tot de achtergrond van het sociaal-ethische denken van Ambrosius en Gregorius van Nyssa behoren ook de opvattingen over het begrip ‘natuur’. Met name relevant is de relatie van dat begrip tot de omgang met bezit in de bredere context van het Romeinse Rijk, in het bijzonder in het kader van de filosofie en het recht.

2.6.1 Een gouden eeuw

In poëzie en filosofie vanaf Hesiodos had de natuurlijke staat van de mens en de wereld in veel gevallen een ideële status. Er bestond een mythische voorstelling van een oertijd, een gouden eeuw waarin de

⁸³ Brown, 130.

⁸⁴ Brown, 125–26.

⁸⁵ Brown, 147.

⁸⁶ Holman, 137–39.

mens leefde in overeenstemming met de natuur, waarin iedereen alle dingen gemeenschappelijk had en privébezit niet bestond. Sinds die tijd zou de mens steeds verder in verval zijn geraakt, vervreemd van de natuurlijke staat. Dit beeld van een gouden eeuw van gemeenschappelijk bezit genoot ook in de Romeinse tijd nog populariteit, zo werd het omarmd in de latere Stoïcijnse traditie.

Peter Garnsey stelt daar wel tegenover dat dit niet het enige beeld was; tevens was er het tegenovergestelde idee, dat de mens in de oertijd in een primitieve staat leefde en dat door opkomst van de beschaving – inclusief privébezit – de mens erop vooruit gegaan was, had verdedigers, zowel in de Griekse als de Romeinse tijd.⁸⁷

Ook de auteurs die lovend spraken over de gouden eeuw streefden niet per sé naar een terugkeer naar die situatie. Nochtans had het beeld van de gouden eeuw een grote aantrekkingskracht, met name ook voor het christendom in de late oudheid. Christelijke denkers namen deze mythe over en gaven er een christelijke interpretatie van waarin God de natuurlijke staat geschapen had en daarmee gemeenschappelijk bezit had gewild.⁸⁸

2.6.2 *Natuurrecht*

Ideeën over de relatie tussen natuur en recht bestonden al in de Griekse tijd en werden eveneens in de Romeinse tijd besproken, bijvoorbeeld door de Stoïcijnen in de derde eeuw v. Chr.⁸⁹ In het Romeinse recht stond echter de sociaaleconomische werkelijkheid van het Romeinse Rijk voorop, niet mogelijke ideële overwegingen over natuurrechten. Natuurrecht lijkt wel een onderscheiden categorie van recht te zijn geweest, maar niet een van gelijke status met volks- en civielrecht. In de praktijk ging civiel recht voor. Dit is bijvoorbeeld te zien in het geval van slavernij. Hoewel met een beroep op de natuurrechtelijke overweging dat alle mensen gelijk geboren zijn tegen slavernij gepleit kon worden, wilden de Romeinse juristen absoluut de slavernij niet afschaffen die in het civiele recht zijn plaats had. Het stond simpelweg niet ter discussie. “Altogether, the grim logic of the slave system lay like a vast icecap along the edge of late Roman society. It was calculated to keep humanitarian sentiments (among Christians and pagans alike) in deep freeze”⁹⁰ stelt Brown. Tegelijk kon met een beroep op de ideeën van Aristoteles over natuur en slavernij diezelfde slavernij ook op grond van het natuurrecht verdedigd worden.⁹¹ Met of zonder beroep op de natuur echter was de werkelijkheid en niet het ideaal leidend. Romeins recht hield zich daarbij met name bezig met plichten, niet persoonsgebonden rechten. Het denken over individuele rechten, dat bijvoorbeeld in de ‘Universele Verklaring van de

⁸⁷ Peter Garnsey, *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 108–9.

⁸⁸ Garnsey, 110–11.

⁸⁹ Garnsey, 213.

⁹⁰ Brown, 61.

⁹¹ Garnsey, 119–21.

Rechten van de Mens' een uitwerking vindt, is een relatief jonge ontwikkeling die begonnen is in de Middeleeuwen.⁹²

2.7 CONCLUSIE

Ambrosius en Gregorius van Nyssa leefden en werkten in een periode waarin de kerk voor het eerst de overgang maakte van opvallend naar prominent en zelfs machtig. Met name Ambrosius heeft in die overgang een rol gespeeld door de vereniging van de verschillende lagen van de Romeinse samenleving – arm, middenklasse en rijk – in één kerkvolk. De contexten van beide kerkvaders waren verschillend – armoede was heftiger en permanenter in Capadocië dan in Milaan – en dit zal ongetwijfeld een rol gespeeld hebben in hun blik op de armen waarover ze schreven en spraken. Waar de kerk daarbij opriep tot vrijgevigheid deed ze niet iets nieuws. Vrijgevigheid werd tevens van pagane rijke Romeinen verwacht, in ruil voor gepaste dankbaarheid door de ontvangers. Daarentegen veranderde de kerk wel de focus van dat geven: het werd specifiek geven voor de armen, de behoeftigen, in plaats van geven op grond van relatie en plicht. Over de juiste verhouding tussen mensen en de toegang tot de middelen die nodig zijn om te leven werd wel al vanaf de Griekse oudheid in filosofische zin nagedacht. Er bestond een mythisch ideaalbeeld van een gouden eeuw waarin mensen in overeenstemming met de natuurlijke staat alles deelden. Dit ideaalbeeld en het denken over natuurrecht leidde er echter geenszins toe dat de Romeinen bereid waren de status quo, inclusief al het lijden van armen en ook slaven, ter discussie te stellen. De kerk maakte de armen daarentegen een sociale categorie en armoede een sociaal vraagstuk. Tegen deze in grote lijnen geschetste achtergrond schreven Ambrosius en Gregorius de sociaal-ethische werken die ik in de komende twee hoofdstukken zal onderzoeken.

⁹² Garnsey, 206.

HOOFDSTUK 3: BEZIT EN DE NATUURLIJKE ORDE IN HET DENKEN VAN AMBROSIUS

3.1 INLEIDING

Als bisschop van Milaan heeft Ambrosius meerdere werken geschreven waarin hij zijn visie geeft op ethische kwesties, zo ook op onderwerpen als rijkdom, armoede en de juiste omgang met bezit. In het vorige hoofdstuk is de brede context waarin Ambrosius leefde en zijn werken schreef aan de orde gekomen. In dit hoofdstuk staat specifiek het denken van Ambrosius centraal, vanuit de vraag hoe Ambrosius zijn ideeën over de rechtvaardige omgang met bezit in de natuurlijke orde fundeert. Hiertoe onderzoek ik twee werken van Ambrosius van verschillende aard: zijn uit drie delen bestaande verhandeling *De Officiis* over de plichten, en *De Nabuthae*, samengesteld uit preken die hij gehouden heeft over het verhaal in 1 Koningen 21 over koning Achab die de wijngaard van Naboth begeerde. In beide werken heeft hij in het bijzonder aandacht voor de relatie van de omgang met bezit tot de natuurlijke orde; in *De Nabuthae* prominent en in *De Officiis* als een van de onderwerpen die hij van belang acht in het onderwijs in de plichten. Dat onderwijs in de plichten was in het bijzonder gericht op wat Ambrosius als zijn spirituele kinderen zag, de geestelijken onder zijn autoriteit.

3.1.1 Onderzoek

Voor het beantwoorden van de vraag hoe Ambrosius zijn ideeën over de rechtvaardige omgang met bezit in de natuurlijke orde fundeert, analyseer ik hoe Ambrosius in *De Officiis* en *De Nabuthae* spreekt over de relatie tussen natuur, rechtvaardigheid en bezit. Beide werken komen hierbij in een aparte paragraaf aan de orde. In paragraaf 3.4 komen vervolgens de relevante opbrengsten van deze analyse bij elkaar in de conclusie.

Voor dit onderzoek gebruik ik wat betreft de Latijnse tekst van *De Officiis* de editie van Igor Davidson uit 2002⁹³ en wat betreft de Latijnse tekst van *De Nabuthae* de editie van Maria Grazia Mara uit 1975.⁹⁴ Daar waar ik een Nederlandse vertaling weergeef, betreft dat mijn eigen vertaling.

⁹³ Ambrosius, *De Officiis*, ed. and transl. Ivor J. Davidson (Oxford University Press, 2002), doi:10.1093/0199245789.001.0001 (d.d. 9 november 2020).

⁹⁴ Ambrosius, *De Nabuthae*, ed. and transl. Maria Grazia Mara (L'Aquila: L.U. Japadre, 1975).

3.2 DE OFFICIIS

Waarschijnlijk moet *De Officiis* gedateerd worden ergens aan het einde van de jaren 380 n.Chr., de periode waarin Ambrosius de meeste van zijn werken produceerde.⁹⁵ Met *De Officiis* zet Ambrosius een werk neer dat zich baseert op een gelijknamig werk van Cicero. Het heeft grofweg dezelfde opbouw maar inhoudelijk en ook stilistisch zijn er grote verschillen. Ambrosius gaat in feite zijn eigen gang met dezelfde thematiek.⁹⁶ Brown stelt dat Ambrosius in Cicero iemand vond met wie hij een vergelijkbare zorg deelde: de noodzaak van sociale cohesie. In het geval van Cicero betrof dat de situatie rond het einde van de Romeinse Republiek, voor Ambrosius betrof het de groeiende kerk. Cicero had met name zijn blik daarbij gericht op zijn mede-Romeinen, maar fundeerde op filosofisch niveau dit denken in de natuur zelf. Deze kern in Cicero's *De Officiis* bleek dusdanig bruikbaar voor Ambrosius dat hij een eigen, aangepaste versie ervan wilde maken.⁹⁷

Ambrosius lijkt als doel te hebben gehad een christelijke vervanging te maken van Cicero's werk.⁹⁸ Zijn beoogde publiek was met name de geestelijkheid, maar vermoedelijk zullen ook leken het werk gelezen hebben. Davidson stelt daarbij dat Ambrosius waarschijnlijk ook prominente geletterde niet-christenen op het oog had bij het schrijven van dit werk. Hij ziet daarvoor een aanwijzing in de algemene bekendheid van *De Officiis* van Cicero. De literaire wereld zou mogelijk benieuwd zijn geweest wat Ambrosius met de thema's uit dat bekende werk gedaan had.⁹⁹

Ambrosius volgde in grote lijnen de opbouw van het werk van Cicero. In boek 1, paragraaf IX.27, stelt Ambrosius met beroep op 'de filosofen' dat plichten van twee bronnen afkomstig zijn: de noodzaak te doen wat eervol (*honestus*) is en wat nuttig (*utilis*) is.¹⁰⁰ In het eerste boek focust hij op die eerste categorie van dat wat eervol is aan de hand van de vier kardinale deugden wijsheid (*prudentia*), rechtvaardigheid (*iustitia*), moed (*fortitudo*) en matigheid of zelfbeheersing (*temperantia*).¹⁰¹ Het eervolle is het onderdeel dat hij het meest uitgebreid behandelt. In het tweede boek kijkt hij nader naar wat nuttig is. Het derde boek overweegt hoe het eervolle en het nuttige zich tot elkaar verhouden.

Voor de analyse van hoe Ambrosius in *De Officiis* zijn denken over de rechtvaardige omgang met bezit fundeert in de natuurlijke orde zijn met name het eerste en derde boek van belang. In boek I gaat Ambrosius uitgebreid in op de rechtvaardigheid als tweede van de kardinale deugden met daarin

⁹⁵ Ivor J. Davidson, "Introduction", in *Ambrose: De Officiis: Edited with an Introduction, Translation, and Commentary (Two Volume Set)* (Oxford University Press, 2002), 3–5.

⁹⁶ Davidson, 33.

⁹⁷ Brown, 129–30.

⁹⁸ Davidson, 54.

⁹⁹ Davidson, 63.

¹⁰⁰ Davidson, 132–33.

¹⁰¹ Davidson, 184–85.

bijzondere aandacht voor de omgang met bezit in relatie tot de orde van de natuur. In boek III gaat hij verder in op de natuurlijke orde en de wet van de natuur. Boek II bespreek ik kort als laatste voor zover Ambrosius daarin ingaat op de juiste uiting van vrijgevigheid.

3.2.1 Boek I

3.2.1.1 Barmhartigheid

De eerste verwijzing die Ambrosius maakt naar de natuur in relatie tot de omgang met bezit, is in hoofdstuk XI.38 waar hij spreekt over de barmhartigheid. Barmhartigheid maakt mensen perfect in het navolgen van God, en er is niets wat de christelijke ziel zozeer siert. In relatie tot de barmhartigheid zegt Ambrosius drie dingen, die ook verder in het werk terug zullen komen: (1) men heeft de opbrengst van de aarde als gemeenschappelijk bezit te beschouwen; (2) de vruchten van de aarde zijn voor het welzijn van iedereen voortgebracht; (3) je moet daarvan geven aan de arme die je door de natuur gegeven metgezel is.¹⁰²

3.2.1.2 Rechtvaardigheid, liefde en liefdadigheid

Ambrosius behandelt in de hoofdstukken XXVII tot en met XXXIV de deugd 'iustitia'. Hij introduceert in XXVII.127 de rechtvaardigheid door deze te verbinden met *pietas*, 'toewijding', 'plichtsgetrouwheid' of 'verantwoordelijkheid'. De rechtvaardigheid begint bij de verantwoordelijkheid die gericht is in de eerste plaats op God, vervolgens op het land, in de derde plaats de ouders en uiteindelijk alle mensen.¹⁰³ Daarmee brengt hij een rangorde aan in de categorieën mensen tot wie men vanwege de rechtvaardigheid een plicht heeft: uiteindelijk aan iedereen, maar niet aan iedereen in dezelfde mate en met dezelfde prioriteit. Door middel van de vroomheid verbindt Ambrosius hier direct de rechtvaardigheid met de natuur, aangezien hij beweert dat *pietas* door de natuur onderwezen wordt. Vanaf de kindertijd leert men immers de verantwoordelijkheden die men heeft tot deze categorieën. Ambrosius verbindt hier ook deze door de natuur onderwezen verantwoordelijkheid met het ontstaan van de liefde, de *caritas*, die het welzijn van de ander voor het eigen welzijn plaatst.

In het volgende vers gaat hij uitgebreider in op de verbinding tussen de natuur en de *caritas*, met als voorbeeld de dieren. Dieren zoeken in principe hun eigen welzijn en veiligheid, maar zijn van nature ook sociale wezens – ze zoeken hun geluk door samen te zijn met anderen; in de eerste plaats met hun gelijken, maar ook dieren van andere soorten en zelfs mensen. Zo ziet Ambrosius ook in de (natuurlijke) liefde van ouders voor hun kinderen een blijk van rechtvaardigheid.¹⁰⁴

¹⁰² Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XI.38 (Davidson, 138).

¹⁰³ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXVII.127 (Davidson, 190).

¹⁰⁴ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXVII.128 (Davidson, 192).

Dit alles leidt hem ertoe om te stellen dat “*Iustitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur*”,¹⁰⁵ dat rechtvaardigheid terugwijst op de broederschap en gemeenschap van het menselijk geslacht. Die broederschap bestaat uit rechtvaardigheid enerzijds en *beneficentia*, liefdadigheid of goede wil, anderzijds, waar Ambrosius ook vrijgevigheid onder verstaat. Zowel *iustitia* als *beneficentia* zijn van belang, maar om verschillende redenen: rechtvaardigheid is nobeler, liefdadigheid aangenamer. Wat hij hier niet uitwerkt – maar wat wel verondersteld lijkt te zijn en teruggrijpt op de Stoïcijn Panaetius – is het idee dat de strikte, negatieve eisen van de rechtvaardigheid aangevuld worden door de positieve impulsen van de liefdadigheid.¹⁰⁶

3.2.1.3 Van nature gemeenschappelijk bezit

In 131 en 132 komt Ambrosius vervolgens op het onderwerp bezit. Deze verzen geven de kern weer van Ambrosius' visie op bezit, natuur en rechtvaardigheid. Ze zijn dan ook uitgebreid besproken door geleerden, zoals Davidson wat ironisch opmerkt.¹⁰⁷ Ambrosius gaat in deze verzen in gesprek met een corresponderend gedeelte uit de *De Officiis* van Cicero, boek I, 21-22, waarbij hij duidelijk afwijkt van de tekst van Cicero. Cicero stelt dat er van nature geen privébezit bestaat, maar dat dit bezit op verschillende wijzen, zoals het lang in beheer hebben of vanwege overwinningen in oorlogen, verkregen wordt. Zo kan Cicero stellen: “omdat wat van nature gemeenschappelijke dingen waren iemands eigendom is geworden, behoort diegene te houden wat hem is toegevallen”.¹⁰⁸ Voor Cicero is privébezit dus niet iets wat door de natuur ingegeven is, maar het is wel legitiem. Ambrosius daarentegen kent meer belang toe aan die natuurlijke staat en is daarom minder positief over privébezit. Hij verbindt de natuur met God: God heeft het zo gemaakt dat er voedsel voor iedereen gemeenschappelijk geproduceerd zou worden en dat de aarde als het ware gemeenschappelijk bezit van iedereen zou zijn.¹⁰⁹ Het is de hebzucht van de mens die de natuurlijke orde verstoord heeft. “*Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.*”¹¹⁰

Ambrosius verwerpt dus hier het beginsel van privébezit als tegennatuurlijk. De natuurlijke orde kent geen privébezit; integendeel, God heeft in de natuur alles voor iedereen gemeenschappelijk gemaakt. Door hier af te wijken van Cicero die wel erkent dat er van nature geen privébezit was maar die tegelijkertijd het recht op privébezit wel verdedigt,¹¹¹ problematiseert Ambrosius privébezit. Peter Brown stelt dat Ambrosius hiermee verder wil gaan dan Cicero's definitie van rechtvaardigheid, hij wil

¹⁰⁵ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXVIII.130 (Davidson, 192).

¹⁰⁶ Davidson, 569–70.

¹⁰⁷ Davidson, 571.

¹⁰⁸ Marcus Tullius Cicero, *De officiis*, ed. and transl. Walter Miller (Londen: Heinemann, 1913), 22, <https://archive.org/details/deofficiiswithen00ciceuoft> (d.d. 12 maart 2021).

¹⁰⁹ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXVIII.132 (Davidson, 192, 194).

¹¹⁰ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXVIII.132 (Davidson, 194).

¹¹¹ Garnsey, 113–18.

een hogere rechtvaardigheid nastreven: “Christians should embrace a more heroic and expansive definition of justice. To hold onto one’s private property was not enough. Property was not there to be owned; it was there to be shared.”¹¹²

Met deze gedachtelij sluit Ambrosius aan bij Stoïcijnen als Seneca die eenzelfde negatieve interpretatie gaven van de opkomst van privébezit. Aan het eind van 132 verwijst hij expliciet naar de Stoïcijnen en hun principe dat mensen gemaakt waren voor andere mensen, om elkaar te dienen. Dergelijk gedachtegoed paste goed bij zijn eigen argument, al beweert hij echter wel dat de Stoïcijnen het hadden van ‘onze Schriften’. Dit tracht hij te onderbouwen in 133 en 134 door deze gedachten tot het Oude Testament terug te leiden.¹¹³

Vervolgens, in 135, brengt hij deze twee sporen bij elkaar: “Ergo secundum Dei voluntatem vel naturae copulam, invicem nobis esse auxilio debemus”.¹¹⁴ Zowel door kennis van de Schriften als van de natuur moet men tot de conclusie komen dat men een plicht heeft met betrekking tot andere mensen. Mensen moeten er voor elkaar zijn, elkaar helpen op welke manier ook nodig zij – inclusief door middel van het geld dat iemand daarvoor kan gebruiken. In 136 verbindt hij deze ideeën expliciet met de rechtvaardigheid, door te stellen dat de rechtvaardigheid op deze wijze de broederschap en gemeenschap tussen mensen versterkt. In 137 en 138 schetst hij de gevolgen van het tegenovergestelde: de schade aan de gemeenschap door het loslaten van de rechtvaardigheid vanwege het verlangen naar meer voor onszelf alleen, het verlangen naar meer dan de ander, en het verlangen naar wat is van de ander.¹¹⁵

3.2.1.4 De kerk als plaats van rechtvaardigheid

In 142 stelt Ambrosius dat de rechtvaardige de rechtvaardigheid bouwt op zijn geloof, en dat geloof is Christus, die ook het fundament van de kerk is.¹¹⁶ Ambrosius introduceert zo de kerk als de plaats waar de rechtvaardigheid zichtbaar is omdat in de kerk de focus ligt op het gemeenschappelijke en niet het private recht. Daarmee is de kerk in feite in overeenstemming met de natuur. Volgens Davidson brengt Ambrosius hier de focus van zijn visie op rechtvaardigheid in beeld: aangezien de wereld niet perfect is en mensen niet alle dingen gemeenschappelijk hebben, is de kerk het beste alternatief en een voorbeeld van rechtvaardigheid voor de wereld. “The whole thrust of his teaching on justice is aimed at making this ecclesial model all that he believes it must be in the eyes of the watching saeculum.”¹¹⁷ Deze visie op de kerk sluit aan bij wat in het vorige hoofdstuk ook naar voren is gekomen: Ambrosius’

¹¹² Brown, 131.

¹¹³ Davidson, 194–95.

¹¹⁴ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXVIII.135 (Davidson, 194).

¹¹⁵ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXIII.136-XXIX.138 (Davidson, 196).

¹¹⁶ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXX.142 (Davidson, 198, 200).

¹¹⁷ Davidson, 582.

verlangen naar het creëren van een nieuwe ‘samen-leving’, een hecht, verbonden kerkvolk waarin arm en rijk bij elkaar komen en waarin die categorieën, hoewel ze misschien niet opgeheven worden, niet van primair belang zijn voor hoe mensen zich tot elkaar verhouden. Hieruit wordt ook duidelijk dat de ideeën die Ambrosius hier ontwikkelt niet losstaan van de werkelijkheid die hij voor ogen heeft: hij wil ze daadwerkelijk implementeren. Vandaar dat hij dit onderwijs over deze plichten schrijft voor minder ervaren geestelijken.

3.2.1.5 Positieve rechtvaardigheid: goede wil

In 143 verwijst Ambrosius terug naar 130 door het begrip ‘beneficentia’ centraal te stellen. Hij stelt hier dat *beneficentia* bestaat uit *benevolentia*, goede wil, en *liberalitas*, vrijgevigheid.¹¹⁸ Dit is in lijn met Cicero en ook met de Stoïcijnse traditie wat betreft de veronderstelling dat voor deugdelijk handelen ook de juiste intentie vereist is.¹¹⁹ Voor Ambrosius kan de echte rechtvaardigheid daarom niet alleen in negatieve termen verstaan worden. Goede wil is vereist, ook in de vrijgevigheid. Men moet het goede wensen én het goede doen. *Liberalitas*, een van de twee poten van *beneficentia*, heeft *benevolentia* nodig om *iustus*, rechtvaardig, te zijn.

In de verzen die hierop volgen geeft Ambrosius advies over de juiste vormen van vrijgevigheid, de afwegingen die men dient te maken in het vrijgevig zijn en de plaats van de goede wil hierin. In 161 maakt hij nog een korte verwijzing naar het voorbeeld van de natuur: de natuur geeft rijkelijk terug van wat ze ontvangt aan zaden, rijker nog dan ze ontvangen heeft. Zo is het ook goed om iemand die iets voor jou gedaan heeft te helpen wanneer hij hulp nodig heeft.¹²⁰

In de verzen 169 en 170 spreekt Ambrosius over hoe goede wil tot stand komt. Goede wil ontstaat in familierelaties en wordt verder bevorderd door de gemeenschappelijke aard van de kerk, die op haar beurt een soort familie is. In 172 omschrijft hij de combinatie van rechtvaardigheid en goede wil als ideale situatie.¹²¹

3.2.2 Boek III

In boek III gaat Ambrosius zoals gezegd in op de samenhang tussen wat *honestus* en wat *utilis* is. Daarbij doet hij meerdere malen een beroep op de natuur, door middel van wisselende begrippenparen als ‘status naturae’ (de natuurlijke orde), ‘lex naturae’ (de natuurwet), ‘ius naturae’ (het natuurrecht) en ‘directio naturae’ (de aanwijzing van de natuur). In dit kader is ook relevant wat hij schrijft over de menselijkheid.

¹¹⁸ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXX.143 (Davidson, 200).

¹¹⁹ Davidson, 583.

¹²⁰ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, (Davidson, 210).

¹²¹ Ambrosius, *De Officiis. Lib. I*, XXXIII.169- XXXIV.172 (Davidson, 216, 218).

3.2.2.1 Menselijkheid

In II.14 stelt Ambrosius dat een wijs en rechtvaardig mens denkt aan de belangen van anderen. Dit licht hij in de daaropvolgende verzen toe. Zo stelt hij in vers 15 dat men niet moet proberen dat wat van een ander is voor zichzelf te verkrijgen. Daarentegen moet iedereen proberen zo te handelen dat het velen ten goede komt, zo komt men met Christus overeen. Christus heeft de menselijke vorm aangenomen, waardoor hij die vorm verrijkte. Door te stelen, steel je van iemand die de vorm van Christus deelt. In vers 16 geeft hij vervolgens een etymologische verklaring voor het woord mens, *homo*, dat volgens hem van *humus*, aarde, afkomstig is. Daarop kan hij stellen dat de aarde niets van iemand neemt maar integendeel rijkelijk geeft aan iedereen, en vruchten voortbrengt waar alle levende wezens van kunnen genieten. Aangezien dan op deze wijze de mens een afgeleide is van de aarde, zo is menselijkheid, *humanitas*, de deugd die zich richt op het helpen van de medemensen die zijn lotgenoten zijn.¹²²

3.2.2.2 Algemeen welzijn

Hoewel Ambrosius de term 'natura' niet gebruikt in deze verzen, is het wel duidelijk dat hij de aarde en de menselijkheid tot datzelfde begrippenkader rekent. Zo noemt hij de natuur expliciet in het hierop volgende vers 18.¹²³ Hij heeft inmiddels de overgang gemaakt naar het beeld van het lichaam dat uit verschillende delen bestaat die elkaar nodig hebben, een beeld waarvoor hij zowel beroep kan doen op de Bijbel (1 Kor. 12: 12-31) alsook op Cicero en het Stoïcisme.¹²⁴ Ambrosius betoogt in vers 18 dat het de orde van de natuur zou vernietigen als een deel van het lichaam een ander deel schade zou toebrengen. Het beeld van de onderlinge afhankelijkheid van de leden van het lichaam sluit goed aan bij het beroep op de **orde van de natuur** in relatie tot de plicht van onderlinge steun. Zo zegt hij in vers 19: "Dit is ongetwijfeld de wet van de natuur, die ons verbindt met de mensheid, dat we naar elkaar omzien aangezien we delen van één lichaam zijn."¹²⁵ Iets verderop in datzelfde vers voegt hij toe dat het tegen de wet van de natuur ingaat wanneer we onze naasten niet van hulp voorzien. Wanneer dan een medemens slecht wordt behandeld, wordt de natuur van het menselijk geslacht geweld aangedaan.

In vers 20 stelt hij dat het daarentegen een blijk van menselijkheid is – en daarmee dus in lijn met de natuur – wanneer men geeft aan anderen die tekort komen. Dit onderstreept hij nogmaals in de verzen 21 en 22 met een beroep op de wet van de natuur en de gedachtegang dat stelen in strijd is met de natuur aangezien mensen er door nood toe gedreven moeten worden. Want, zo zegt hij in vers

¹²² Ambrosius, *De Officiis. Lib. III*, II.14-III.16 (Davidson, 360, 362).

¹²³ Ambrosius, *De Officiis. Lib. III*, III.18 (Davidson, 362).

¹²⁴ Davidson, 817.

¹²⁵ Ambrosius, *De Officiis. Lib. III*, III.19 (Davidson, 364).

23, van nature kijken we juist naar elkaar om en doen we moeite om elkaar te helpen. Ditzelfde punt onderstreept hij nogmaals in vers 24. In vers 25 komt hij op grond van al deze overwegingen tot een conclusie: als er één natuurwet is die voor iedereen geldt, dan moet er ook een standaard zijn van wat voor iedereen nuttig is, en zijn we door deze natuurwet gebonden om te zien naar de belangen van iedereen. Immers, alleen dat wat het algemeen welzijn bevordert en niet slechts het belang van het individu, kan *utilis*, ‘nuttig’ of ‘gunstig’, zijn.¹²⁶

3.2.2.3 Overige verwijzingen naar de natuurlijke orde

Met vers 25 sluit Ambrosius het gedeelte af waarin hij het meest intensief ingaat op de orde van de natuur, al verwijst hij er nog naar in enkele andere verzen. In vers 28 stelt hij dat wat eervol en wat schaamtevol is door de wet van de natuur met elkaar in strijd zijn.¹²⁷ In vers 41 spreekt hij over het harde werk van de natuur (*naturae industriam*) dat verkeerd gebruikt wordt wanneer mensen de opbrengsten ervan worden onthouden of ze die voor onredelijke prijzen aangeboden krijgen.¹²⁸ In vers 45 noemt hij de natuur niet bij name, maar roept hij wel het beeld van de natuur op in zijn kritiek op hen die in tijden van hongersnood vreemdelingen willen verbannen uit de stad: zelfs de wilde dieren beschouwen het voedsel dat de aarde voortbrengt als voor iedereen en helpen hun soortgenoten. De mens echter, die alles wat het menselijk leven aangaat als zijn zaak zou moeten zien, valt zijn soortgenoten aan.¹²⁹

3.2.3 Boek II

In boek II gaat Ambrosius in op de vraag aan wie vrijgevigheid getoond moet worden. Zijn antwoord op deze vraag is: aan mensen die echt arm zijn. Ambrosius wil zijn lezers op het hart drukken dat ze hun giften niet moeten verkwanselen aan mensen die onrechtmatig bedelen. Zo noemt hij mensen die in goede gezondheid zijn maar hun hele leven rondzwerven en doen alsof ze van hoge komaf zijn als voorbeeld van een groep aan wie vrijgevigheid niet goed besteed is.¹³⁰ Giften moeten naar de *echte* armen gaan – zij die arm zijn en dat zelf niet kunnen oplossen, zoals gevangenen, mensen die door ongeluk hun bezittingen hebben verloren, mensen die hun schulden niet kunnen betalen, kinderen, wezen, ouderloze jonge vrouwen en weduwen.¹³¹ De gever moet in gepaste mate geven, niet te veel en niet te weinig. Goederen zijn immers schaars, en als men teveel geeft aan mensen die

¹²⁶ Ambrosius, *De Officiis*. Lib. III, III.20-IV.25 (Davidson, 364, 366, 368).

¹²⁷ Ambrosius, *De Officiis*. Lib. III, IV.28 (Davidson, 370).

¹²⁸ Ambrosius, *De Officiis*. Lib. III, VI.41 (Davidson, 378).

¹²⁹ Ambrosius, *De Officiis*. Lib. III, VII.45 (Davidson, 380, 382).

¹³⁰ Ambrosius, *De Officiis*. Lib. II, XVI.76 (Davidson, 308).

¹³¹ Ambrosius, *De Officiis*. Lib. II, XV.69-72 (Davidson, 304, 306).

het niet nodig hebben, blijft er te weinig over voor hen die het wel nodig hebben.¹³² Toch is het beter te veel dan te weinig te geven.¹³³

3.3 DE NABUTHAE

De Nabuthae moet waarschijnlijk tussen de jaren 386 en 395 gedateerd worden.¹³⁴ Maria Grazia Mara merkt op dat dit werk, evenals de andere werken van Ambrosius, niet gezien moet worden als een algemene theoretische bespiegeling over een sociaal-politiek onderwerp maar als een werk gerelateerd aan een specifieke context.¹³⁵ In *De Nabuthae* legt Ambrosius de nadruk op de veroordeling van de hebzucht van de rijken en toont hij compassie voor de armen in de vorm van een commentaar bij 1 Koningen 21. Hij refereert daarbij op verschillende punten naar de tekst uit 1 Koningen en voegt daar enkele persoonlijke ervaringen aan toe.

3.3.1 Hebzucht: in strijd met de natuur

In dit werk waarin Ambrosius het thema 'rijkdom en armoede' centraal stelt, doet hij meerdere malen een beroep op de natuur als bron van argumentatie. Hij begint deze preek meteen met een aanval op de hebzucht van de rijken en betreft daar in vers I.2 de natuur al bij. Hij stelt hier dat de natuur twee dingen gegeven heeft: zowel metgezellen, oftewel de medemens, als datgene wat de mens nodig heeft. Beschuldigend zegt hij tot de rijken: "Waarom werpen jullie de door de natuur gegeven metgezel uit en eisen jullie voor jezelf het bezit van de natuur op?"¹³⁶ De natuur, stelt hij, maakt geen onderscheid tussen rijk en arm. Ze brengt iedereen arm, zonder bezit, ter wereld, en neemt ook iedereen in de dood bezitloos weer terug. De onverstandigheid van de rijken is te zien aan het feit dat ze in het graf meer aardse goederen verloren laten gaan. Ambrosius stelt daarop voor dat de rijke ten diepste enorm behoeftig is, omdat hij, hoeveel hij ook heeft, altijd meer nodig heeft.¹³⁷

De volgende verwijzing naar de natuur vinden we in III.11. Ambrosius is in de afgelopen verzen verder in gesprek gegaan met de tekst uit 1 Koningen 21. In III.11 merkt Ambrosius op dat Achab in zijn verlangen naar de grond van Naboth niet zozeer iets nuttigs voor zichzelf wil – hij wil er immers slechts een kruidentuin van maken – maar dat hij vooral de ander wil buitensluiten, het gebruik wil ontzeggen, de arme wil benadelen. Als reactie hierop vraagt Ambrosius: "Waarom verblijden jullie je in schade aan de natuur? De wereld is voor iedereen gemaakt, maar jullie, een paar rijken, proberen

¹³² Ambrosius, *De Officiis. Lib. II*, XVI.76 (Davidson, 308).

¹³³ Ambrosius, *De Officiis. Lib. II*, XXVIII.136 (Davidson, 342).

¹³⁴ Maria Grazia Mara, "Introduzione," in *La storia di Naboth* (L'Aquila: L.U. Japadre, 1975), 10.

¹³⁵ Mara, 22–23.

¹³⁶ Ambrosius, *De Nabuthae* I.2 (Mara, 58).

¹³⁷ Ambrosius, *De Nabuthae* I (Mara, 57-60).

haar voor jullie zelf alleen te houden.”¹³⁸ Hij stelt dat de rijken daarin erg ver gaan: zelfs de lucht en de zee willen ze voor zichzelf claimen.

Ambrosius gaat verder door de situatie en de houding van de arme en de rijke te contrasteren. In VI.28 noemt hij de rijke een “bodemloze put voor rijkdommen, een onverzadigbare honger of dorst naar goud.”¹³⁹ Iemand is in deze situatie slaaf van de zonde, en dat, zo gaat hij verder in VI.29, is in strijd met de natuur: iemand die zo leeft kan niet in overeenstemming met de natuur leven. Dat is te zien in natuurlijke elementen van het leven: hij kan niet slapen op de daarvoor bestemde tijden en hij geniet niet van zijn eten.¹⁴⁰

In VII.33 zet Ambrosius naast elkaar wat volgens hem de houding van de rijke zou moeten zijn, en wat zijn houding daadwerkelijk is. Hij zou moeten zeggen dat zijn overvloed, de overvloed van de rijke, de overvloed die door de aarde wordt voortgebracht, voor iedereen is. Maar hij doet het tegenovergestelde: in plaats van uit te delen van zijn overvloed haalt hij zijn graanschuur neer om een grotere te bouwen, om nog meer voor zichzelf te bewaren.¹⁴¹

3.3.2 Geven

In de verzen die direct volgen op VII.33 zet Ambrosius uiteen waarom dit een dwaze manier van denken van de rijke is en dat hij er beter aan zou doen te geven aan de armen. In VIII.40 bestrijdt hij vervolgens de gedachte dat de arme arm is omdat hij door God vervloekt is, wat als argument gebruikt zou kunnen worden om niet te geven aan de armen. Met een beroep op Spreuken 11:26 stelt hij daar tegenover dat juist degene die de prijs van het graan gevangen houdt, vervloekt is. Daarbij komt dat men überhaupt niet moet geven op grond van overwegingen aangaande de verdienste van de arme:

Barmhartigheid is niet gewoon op grond van verdienste te oordelen, maar om nood te verlichten, om de arme te helpen, en niet om rechtschapenheid te beoordelen. Geschreven staat immers: gelukkig is wie begrip heeft voor de behoeftige en de arme. Wie is het die begrip heeft? Hij die medelijden met hem heeft, die begrijpt dat hij een door de natuur gegeven metgezel is, die inziet dat de Heer zowel de rijke als de arme gemaakt heeft, die weet dat hij zijn opbrengsten zal heiligen als hij daarvan een klein deel afzondert voor de armen.¹⁴²

¹³⁸ Ambrosius, *De Nabuthae* III.11 (Mara, 63).

¹³⁹ Ambrosius, *De Nabuthae* VI.28 (Mara, 73-74).

¹⁴⁰ Ambrosius, *De Nabuthae* IV.29 (Mara, 74).

¹⁴¹ Ambrosius, *De Nabuthae* VII.33 (Mara, 77).

¹⁴² Ambrosius, *De Nabuthae* VIII.40 (Mara, 82).

Wie geeft – en Ambrosius benadrukt dat dit voor de rijke van groot belang is – moet geven op grond van wat de ander nodig heeft, omdat hij inziet dat de ander een hem door de natuur geschonken metgezel is. Die natuurlijke staat moet de rijke bewegen tot medemenselijkheid, tot medelijden, en tot vrijgevigheid.

In XII.53 gaat hij nog verder door te stellen dat wanneer de rijke geeft, hij in feite niet iets geeft wat van hemzelf is, maar iets teruggeeft wat de arme toebehoort. Want “quod enim commune est in omnium usum datum solus usurpas”, wat gegeven is voor het gemeenschappelijk gebruik van alles eis jij (rijke) voor jezelf alleen op.¹⁴³ De rijke claimt onrechtmatig wat van nature aan iedereen gemeenschappelijk toebehoort.

3.4 CONCLUSIE

Zoals blijkt uit de bestudering van de teksten hierboven, is de natuur een belangrijke bron van argumentatie voor Ambrosius. Ambrosius heeft allereerst de vooronderstelling dat de natuur goed is en inzicht geeft in goede verhoudingen en de goede manier van leven. Dat was niet alleen voor de zondeval zo, dat is nog steeds zo. Het is echter de mens die tegen de natuur ingaat, met alle negatieve gevolgen van dien. Tegelijk is de menselijke natuur, oftewel de mens van nature, in ieder geval ten dele goed. Zo stelt Ambrosius dat de mens door noodzaak tot diefstal gedreven moet worden, het gaat tegen zijn natuur in. Van nature is de mens geneigd anderen te helpen.

God heeft de natuur zo gemaakt dat ze overvloedig geeft, ten goede van iedereen, met als doel dat haar opbrengst gelijkelijk door iedereen gedeeld zou worden. De mens heeft echter deze natuurlijke gang van zaken verstoord door bezit naar zich toe te trekken en zo te onttrekken aan het gemeenschappelijk gebruik. In dit kader doet Ambrosius een tweevoudig beroep op de natuur. Het is allereerst in strijd met de natuur goederen die voor gemeenschappelijk gebruik geschonken zijn toe te eigenen. Het is ten tweede ook in strijd met de natuur de medemens die ook door de natuur voortgebracht is, de mens die van nature je metgezel is, te ontzeggen wat hem toekomt. De natuur heeft daarbij niet alleen alle mensen als metgezel voortgebracht, ze heeft ook iedereen gelijk voortgebracht. Geen mens wordt immers met bezit geboren, en geen mens kan in de dood bezittingen met zich meenemen. De natuur maakt geen onderscheid tussen arm en rijk.

De mens is van nature verbonden met andere mensen. In dit kader doet Ambrosius een beroep op het beeld van het lichaam met de leden die elkaar nodig hebben. Zo is het in strijd met de natuur om een ander actief te beschadigen, en het is zelfs in strijd met de natuur passief te zijn, de ander niet te helpen wanneer hij hulp nodig heeft.

¹⁴³ Ambrosius, *De Nabuthae* XII.53 (Mara, 92).

De natuur geeft door haar ordening zowel een voorbeeld van de liefde en de liefdadigheid, alsook een imperatief, een eis van rechtvaardigheid. Deze beide zijn van belang voor de instandhouding, of eerder het herstel, van de menselijke gemeenschap en onderlinge verbondenheid. De mensheid bevond zich volgens Ambrosius, en met hem ook Cicero, in een vergevorderd stadium van achteruitgang. Volgens Brown betekende dit voor Ambrosius dat het tijd was om het tij te keren, en dat de kerk daarvoor de plaats was.¹⁴⁴ Dit was misschien niet volledig haalbaar, maar er was wel reden tot hoop. De kerk was immers een plek van gemeenschap, waar niet het private maar het gemeenschappelijke centraal stond. Daarmee hield Ambrosius geen pleidooi voor het afschaffen van privébezit, maar deed hij wel een oproep aan de rijken om ruimhartig te geven van hun bezit, ook vanuit de gedachte dat dat bezit hun ten diepste niet privé toekwam, en om niet te proberen meer te vergaren van wat aan anderen toebehoorde. Wat betreft dat geven moest de nood en niet het morele karakter of de verdienstelijkheid van de ontvanger voorop staan.

In het criterium voor vrijgevigheid dat Ambrosius in boek II van *De Officiis* hanteert – dat iemand arm moet zijn en niet in staat dat zelf op te lossen – lijkt wel een spoor van beloning naar verdienste te zitten. Toch meen ik dat Ambrosius hier eerder een pragmatisch dan een principiële criterium hanteert: dat de te geven middelen schaars zijn en daarom zo goed mogelijk verdeeld moeten worden. In zijn denken zoals hij dat uitwerkt in boek I en III en ook met name in *De Nabuthae* wordt beloning naar verdienste uitgesloten door de toevoeging van de barmhartigheid aan de rechtvaardigheid. Ambrosius past deze beide begrippen toe op de praktijk van de vrijgevigheid. In *De Nabuthae* stelt hij expliciet dat de barmhartigheid niet beloont op grond van verdienste.

In dit hoofdstuk is gebleken dat Ambrosius van mening was dat de natuur in belangrijke mate leert wat een rechtvaardige omvang met bezit betekent. Wat zijn specifieke ideeën hierover kunnen betekenen voor onze hedendaagse vraag naar de verdeling van goederen komt in hoofdstuk 5 aan de orde. In hoofdstuk 4 komt eerst nog de visie van Gregorius van Nyssa op de relatie tussen de menselijke natuur en de omgang met bezit aan bod.

¹⁴⁴ Brown, 132–33.

HOOFDSTUK 4 – BEZIT EN DE MENSELIJKE NATUUR IN HET DENKEN VAN GREGORIUS VAN NYSSA

4.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk staat het denken van Gregorius van Nyssa centraal. De vraag die ik hier tracht te beantwoorden, is: Hoe fundeert Gregorius van Nyssa de omgang met bezit in de gedeelde menselijke natuur als bijzonder aspect van de natuurlijke orde? Voor het beantwoorden van deze vraag bestudeer ik het uit twee delen bestaande werk *De Pauperibus Amandis*, ‘Over de liefde voor de armen’, ook wel bekend onder de Griekse naam *Περί Φιλοπρωχίας*. Susan Holman stelt dat dit werk niet met zekerheid gedateerd kan worden, al wordt meestal geschat dat het tussen 372 en 382 n.Chr. is geschreven.¹⁴⁵

In deze preken zet Gregorius uiteen waarom en hoe men om moet zien naar de armen, met daarbij bijzondere aandacht voor de arme zieken. Hij gebruikt daarbij verschillende argumenten en aansporingen, dit alles met als doel zijn publiek te motiveren tot vrijgevigheid en naastenliefde. Enkele belangrijke beelden hierin zijn de vrees voor het oordeel, de redelijkheid van het zoeken naar balans tussen het hebben van te veel en te weinig, het idee dat de armen de favorieten van God zijn, het voordeel dat geven betekent voor de gevers, alsook het beroep op de medemenselijke natuur.

Ik bespreek in dit hoofdstuk de beide teksten voor zover Gregorius daarin de natuur gebruikt als argumentatiebron. Allereerst bespreek ik in paragraaf 4.2.1 kort het begrip fysis in het denken van Gregorius. In 4.2.2 bespreek ik hoe Gregorius in algemene zin spreekt over de natuurlijke orde. In paragraaf 4.2.3 ga ik in op hoe hij in het bijzonder spreekt over de menselijke natuur, en in 4.2.4 bespreek ik hoe hij de verbinding tussen God en Jezus en de menselijke natuur weergeeft. In paragraaf 4.2.5 bespreek ik kort wat deze overwegingen volgens Gregorius moeten betekenen voor de praktijk en in paragraaf 4.3 kom ik vervolgens tot de bespreking van wat dit alles betekent voor de omgang met bezit.

Ik gebruik voor dit onderzoek de Griekse tekst van *De Pauperibus Amandis* in de editie van Arie van Heck uit 1964.¹⁴⁶ Daar waar ik een Nederlandse vertaling weergeef, betreft dat mijn eigen vertaling.

¹⁴⁵ Holman, 145.

¹⁴⁶ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis*, ed. Arie van Heck (Leiden: Brill, 1964).

4.2 ANALYSE

4.2.1 Fysis

Het begrip dat Gregorius gebruikt om te spreken over de natuur, ook wanneer dit de menselijke natuur betreft, is *φύσις*. Johannes Zachhuber stelt dat dit een centraal begrip is in het geheel van Gregorius' denken en veelvuldig voorkomt in al zijn werken, en dat hij dit begrip in het algemeen refereert boven *οὐσία*. Veelal gebruikt Gregorius het woord om de essentie van iets wat bestaat aan te duiden. Wanneer het in het bijzonder gaat over de menselijke natuur, gebruikt hij de term om datgene wat de mens tot mens maakt aan te duiden, maar ook datgene waaraan alle mensen deelhebben. Dat heeft als gevolg dat de gehele mensheid, verenigd door dezelfde *φύσις*, een eenheid vormt in het denken van Gregorius.¹⁴⁷

4.2.2 De natuurlijke orde

In tegenstelling tot Ambrosius spreekt Gregorius in de genoemde teksten niet expliciet over de natuurlijke orde en de natuur die voor de mens alles gemeenschappelijk voortgebracht heeft. Toch zijn de beginselen van dit denken niet afwezig in dit werk van Gregorius. Ze zijn te zien in zijn spreken over God als schepper, alsook in het beeld van de erfenis van het menselijk geslacht.

De eerste verwijzing naar de natuurlijke orde vinden we in een passage in de eerste tekst waarin Gregorius dus niet expliciet de natuurlijke orde noemt, maar deze wel oproept. Hij doet dit in het kader van de *εὐποιία*, de weldadigheid, die ook de titel is van de eerste preek. Gregorius zegt van de weldadigheid dat ze God, die de eerste is die liefdadigheid bedreven heeft door middel van zijn scheppende werk, helpt. Alles wat God gemaakt heeft, heeft hij niet voor zichzelf gemaakt, maar hij onderhoudt het alles ten behoeve van de mens. Gregorius beschrijft in concrete, poëtische details hoe God omziet naar de schepping en daarin voorziet in de behoeften van de mensheid. God, zo stelt hij, voorziet de mens rijkelijk van wat hij nodig heeft.¹⁴⁸

In diezelfde eerste tekst gebruikt Gregorius het beeld van de erfenis. In het kader van een aansporing niet de zinnen te zetten op het vergaren van aardse rijkdommen maar eerder matig te leven, stelt hij dat alle dingen aan God toebehoren, en alle mensen broers (en zussen) van hetzelfde geslacht zijn. In dit beeld van de familie komt vervolgens de erfenis naar voren: het zou juist en rechtvaardig zijn als alle broers een gelijk deel zouden krijgen van de erfenis. Dat is helaas niet de werkelijkheid, maar men zou er naar moeten streven te zorgen dat niemand al te zeer achtergesteld

¹⁴⁷ Johannes Zachhuber, 'Physis', in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Supplements to *Vigiliae Christianae* (Leiden: Brill, 2010), 615–17, <https://search-ebsochost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=351097&site=ehost-live> (d.d. 16 april 2021).

¹⁴⁸ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 10, 20 – 12, 13).

wordt. Dit beeld van de erfenis kan gezien worden als parallel beeld ten opzichte van de natuur die alles voor iedereen gelijk gemaakt heeft.¹⁴⁹

Gregorius maakt één verwijzing naar de natuurwet, in de tweede preek. Daar stelt hij dat het *εἰς τὸν τῆς φύσεως νομὸν ἐξαμαρτεῖν* is,¹⁵⁰ zondigen tegen de natuurwet, wanneer men het lijden van de zieke arme niet serieus neemt. Hij werkt dit echter niet verder uit, het blijft daarom onduidelijk wat hij verstaat onder de natuurwet en waarom het zondigen tegen de natuurwet is wanneer men de zieke arme niet serieus neemt.

4.2.3 De gedeelde menselijke natuur

De menselijke natuur als verbijzondering van de natuurlijke orde speelt op meerdere plaatsen in deze twee preken een rol, en in de tweede preek het uitgebreidst.

Vrij aan het begin van de eerste preek schetst Gregorius de situatie van een groep armen die zijn beoogde publiek gezien zou moeten hebben, naakt en dakloos. Deze armen zijn oorlogsslachtoffers en andere vreemdelingen. Hij schetst hun situatie in levendige, pijnlijke details en sluit die omschrijving af met de boodschap dat “Dit zwervende en woeste leven niet van hen was [van nature, RA] maar zo geworden is door tegenspoed en noodzaak.”¹⁵¹ In de volgende paragraaf omschrijft Gregorius deze mensen als broeders, *αδελφοί*, aan wie men vrijgevigheid moet tonen. Dit beeld van de familie, van broederschap, verbindt hij verderop met de natuur en behoort ook tot het taalveld van de natuurlijke orde. Dit is te zien in het eerdergenoemde beeld van de erfenis, waarbij hij stelt dat alle mensen broeders van hetzelfde ras zijn en in God een gemeenschappelijke vader hebben.¹⁵²

In de tweede preek, waarin hij met name oog heeft voor de zieke arme, gaat hij nader op dit beeld in. Voor Gregorius is het van groot belang hoe men de (behoefte) medemens zowel ziet als behandelt. Dit komt allereerst naar voren in een oproep om mensen met wie men een gemeenschappelijke natuur deelt, *κοινωνούντων τῆς φύσεως*, niet als vreemden te behandelen. Hij stelt die gedeelde natuur gelijk aan de ‘ordering van de Geest’, *διατάξει τοῦ πνεύματος*.¹⁵³ Deze oproep stelt hij tegenover de praktijk die hij schijnbaar waarnam, namelijk dat men zieken – die aan lepra of een soortgelijke aandoening leden – verreed en met afschuw beschouwde. Hij bekritiseert hierop de houding van hen die hun lijdende medemens niet beschouwden als broeder, als wezen van hetzelfde ras.¹⁵⁴ Op grond hiervan spoort hij zijn hoorders aan tot introspectie: “Weet wie je bent en

¹⁴⁹ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 13, 24 – 14, 1).

¹⁵⁰ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 29, 16-17).

¹⁵¹ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 7, 6-8).

¹⁵² Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 13, 22-24).

¹⁵³ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 24, 3-5).

¹⁵⁴ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 25, 8-12).

over wie je het hebt; over een volwaardig mens, die niet een andere natuur heeft dan de gemeenschappelijke.”¹⁵⁵ Wie dan de arme zieke veroordeelt, veroordeelt niet alleen die mens maar ook zichzelf omdat hij zelf deel heeft aan dezelfde natuur als de zieke.¹⁵⁶ Omgekeerd stelt Carlo Calleja dat voor Gregorius het omzien naar de ander “constitutive of true human nature” is.¹⁵⁷ Wie dat niet doet, gaat tegen zijn eigen natuur in.

Gregorius beschrijft vervolgens in verdere details hoe de arme zieken buitengesloten worden, behandeld worden als vijanden van het menselijk ras. Hij benadrukt dat deze mensen volledig en volwaardig mens zijn, hoewel ze er bijna onmenselijk uitzien en zich ervoor schamen zich mens te noemen, alsof ze de gemeenschappelijke natuur daardoor zouden beledigen.¹⁵⁸ Iets verderop echoot hij de zojuist genoemde introspectie door te stellen: “We behoren te herinneren wie het zijn over wie wij nadenken, volwaardige mensen, die niet een andere dan de gemeenschappelijke natuur in zich hebben.”¹⁵⁹

Aan het slot van de tweede preek voorziet Gregorius het beroep op de natuur als reden tot liefdadigheid van een pragmatische tint: het is ook in ons eigen belang om te zien naar anderen in nood. Iedereen deelt immers dezelfde natuur, en niemand heeft daarmee een garantie op een gelukkig en voorspoedig leven, ook niet de mensen die nu gezond en welvoorzien zijn. Aangezien het de mens vandaag goed kan gaan en morgen slecht, is het in ieders belang nu om te zien naar hen met wie het slecht gaat, zoals men zou willen wanneer de rollen om zouden en misschien ook zullen draaien.

4.2.4 De menselijke natuur en het goddelijke

Gregorius voegt met een beroep op de Schriften nog een tweetal elementen toe aan de overwegingen van de menselijke natuur, elementen die het voor zijn publiek moeilijker moeten maken de arme als mindere te behandelen. Het eerste element is dat de mens beelddrager is van God, het tweede dat in het gelaat van de armen het gelaat van Christus zichtbaar is.

Gregorius omschrijft in de tweede preek, wanneer hij zijn hoorders aanspoort compassie te hebben voor de mensen die allerlei moeilijkheden ondergaan, de armen als ‘geboren naar het beeld van God’, *ὁ κατ’ εἰκόνα Θεοῦ γεγινώς*, met de opdracht de aarde en de wezens daarop te beheersen.¹⁶⁰ Hij roept daarmee Genesis 1:26-27 op, en impliceert dat als de mens, iedere mens en dus ook de arme

¹⁵⁵ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 25, 21-23).

¹⁵⁶ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 25, 24-28).

¹⁵⁷ Carlo Calleja, ‘The Orations of the Cappadocian Fathers on Lepers. A Blueprint for Exhorting Solidarity with the Socially Alienated Today’, *Lumen et Vita* 9, nr. 2 (2019): 14, <https://doi.org/10.6017/lv.v9i2.11123> (d.d. 20 april 2021).

¹⁵⁸ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 27, 10 – 28, 9).

¹⁵⁹ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 30, 11-13).

¹⁶⁰ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 26, 9-11).

en zieke mens, beelddrager is van God, die ook met een overeenstemmende waardigheid behandeld dient te worden. Giulio Maspero stelt dat voor Gregorius het beelddragerschap betrekking had op een daadwerkelijk gemeenschappelijke (maar niet identieke) natuur tussen God en mens.¹⁶¹ De eenheid van de gedeelde menselijke natuur is eraan ontleend.¹⁶²

Dit idee wordt ook versterkt door de verwijzing naar Jezus. Gregorius verwijst in de tweede preek naar de woorden van Jezus in Mattheüs 25:31-46, en dan met name naar het negatieve oordeel over degenen die Jezus niet geholpen hebben doordat ze anderen in nood niet geholpen hebben.¹⁶³ Gregorius wil zijn publiek hiermee prikkelen het tegenovergestelde te doen: Jezus helpen door de armen en behoeftigen te helpen. Gregorius maakt deze observatie in het kader van de vrees voor het oordeel, maar tegelijk zit er in de verwijzing naar Jezus ook een beginsel van het idee dat Jezus mededragers is van de menselijke natuur.

Sterker is deze verwijzing te zien in de eerste preek, waar hij stelt dat de armen *τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τὸ πρόσωπον ἐνεδύσαντο*.¹⁶⁴ De armen dragen het gezicht van de redder, Jezus. Gregorius zegt dat Jezus zijn eigen gezicht aan de armen gegeven heeft, om zo hen die de armen niet liefhebben tot schaamte te brengen. In het gezicht van de armen zien ze het gezicht van Jezus.¹⁶⁵

4.2.5 Oproep tot actie

Op grond van de door hem genoemde overwegingen, waaronder die over de menselijke natuur, spoort Gregorius zijn publiek aan om te zien naar de behoeftigen. Men moet hen zien als medemens en men moet bijgevolg vrijgevig zijn.¹⁶⁶ Daarbij is het geen argument dat iemand zelf niet rijk is. Ieder moet geven naar wat hij kan, zodat door de gemeenschappelijke giften de behoeftigen geholpen worden.¹⁶⁷ Gregorius benadrukt dat het niet bij woorden mag blijven. Men moet, door compassie en liefde gedreven, in actie komen. Wanneer hij spreekt over de arme zieken, benadrukt hij in het bijzonder dat men hen niet af mag schepen door hen voedsel te geven maar verder uit het algemene blikveld verwijderd te houden. Men moet niet alleen geven aan de armen, men moet hen te midden van de gemeenschap houden.¹⁶⁸

¹⁶¹ Giulio Maspero, 'Image', in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Supplements to *Vigiliae Christianae* (Leiden: Brill, 2010), 411, <https://search-ebscohost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=351097&site=ehost-live> (d.d. 16 april 2021).

¹⁶² Maspero, 413.

¹⁶³ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 31, 12-17).

¹⁶⁴ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 8, 24 – 9, 1).

¹⁶⁵ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 9, 1-4).

¹⁶⁶ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 7, 9-11).

¹⁶⁷ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio I* (Heck, 8, 13-16).

¹⁶⁸ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 29, 19-27).

Gregorius geeft toe dat het mogelijk is dat dat mensen zwaar kan vallen – hij spreekt hier over de weerzin die het aanzicht van de verminkte lichamen van de zieken kan oproepen. Hij spoort zijn publiek er echter toe aan de ander die er zo onaangenaam uitziet wel te blijven zien en helpen, ondanks en ook juist vanwege de moeite die het kost. Hij benadrukt dat waardige taken inspanning kosten, en dat die inspanning uiteindelijk leidt tot een gevoel van voldoening.¹⁶⁹

4.3 CONCLUSIE

Gregorius schrijft in deze twee teksten geen algemene verhandeling over de juiste verdeling van bezit. Wel wordt duidelijk uit het beeld van de erfenis dat het volgens Gregorius Gods bedoeling was dat bezit gelijk verdeeld zou worden onder alle mensen. De mensen zijn immers broeders, verenigd door eenzelfde menselijke natuur. Diezelfde natuur verbindt hen ook met God, aangezien de mens gemaakt is naar het beeld van God.

Gregorius benadrukt deze gegevens om te zorgen dat de arme, zieke ander primair als medemens gezien wordt. Dat gezien worden is essentieel: men mag de ander niet uit het zicht bannen. In het gezicht van de ander ziet men ook het gezicht van Christus. Wat hier mijns inziens in potentie aanwezig is, maar wat Gregorius niet verder uitwerkt, is de gedachte dat Christus mede deelgenoot is aan de menselijke natuur. Jezus had een menselijk gezicht zoals het gezicht van iedere mens en ook iedere arme, en in het gezicht van elke arme is zo ook het gezicht van Christus te zien. Dat gezicht confronteert allen die hun medemens niet als medemens beschouwen en behandelen met hun schuld. Dat Jezus eenzelfde natuur deelde met alle mensen betekent bijgevolg dat geen enkel mens als minderwaardig gezien kan worden. Voor Gregorius betekent de verbondenheid van alle mensen in de menselijke natuur dan ook dat men niet over een deel van die groep kan oordelen zonder ook zichzelf te oordelen; wat gebeurt met een deel van hen die behoren tot de menselijke natuur heeft betekenis voor de gehele menselijke natuur.

Gregorius richt zich in deze werken op de armen en dan met name op de zichtbaar zieke armen. De principes die hij hier uitwerkt hebben echter verderreikende implicaties. In grote lijnen kan gezegd worden dat ieder mens een verantwoordelijkheid draagt voor het welzijn van andere mensen, met name wanneer het niet goed met hen gaat. Elk mens heeft deze verantwoordelijkheid vanwege de menselijke natuur die hij of zij deelt met de ander. Gregorius stelt geen hoge doelen zoals een herstructurering van de samenleving voor in deze werken. Hij stelt in feite een minimum voor van wat de gedeelde natuur betekent voor de juiste omgang met bezit. Ze verplicht de mens tot geven, om zo in ieder geval de ergste nood te lenigen. Dat geven is zowel iets principieels als iets praktisch: met het

¹⁶⁹ Gregorius van Nyssa, *De Pauperibus Amandis. Oratio II* (Heck, 35, 5 – 36, 1).

oog op onze gedeelde natuur zouden we naar elkaar om moeten willen zien, en het is ook in ons eigen belang om dat te doen aangezien wij ook in een situatie van tekort kunnen belanden. Voor Gregorius veronderstelt een juiste omgang met bezit dan ook het wegnemen van de door God ongewilde verschillen tussen mensen en het gezamenlijk opvangen van de tegenspoed die ieder mens kan overkomen.

De ideeën van Gregorius met betrekking tot de gedeelde menselijke natuur bieden een belangrijke aanvulling op de ideeën van Ambrosius met betrekking tot de relevantie van de algehele natuurlijke orde voor de rechtvaardige omgang met bezit. Hoe deze ideeën samen kunnen bijdragen aan het zoeken naar een alternatief voor het meritocratische ideaal met betrekking tot de omgang met bezit komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.

5. CONCLUSIES: NATUUR ALS VERBINDEND PRINCIPE ALS ALTERNATIEF VOOR HET MERITOCRATISCHE IDEEAAL

5.1 INLEIDING

Aan het begin van deze thesis heb ik als hoofdvraag gesteld: *Hoe kan een fundering voor de omgang met bezit in de natuurlijke orde in het werk van Ambrosius en in de gedeelde menselijke natuur als bijzonder aspect van die natuurlijke orde in het werk van Gregorius van Nyssa bijdragen aan een alternatieve basis voor de omgang met bezit ten opzichte van het meritocratische ideaal?* In hoofdstuk 1 heb ik een ethische evaluatie gegeven van het meritocratische denken en zijn uitwerking, waardoor duidelijk is geworden in welk opzicht het meritocratische ideaal problematisch is vanuit ethisch perspectief. Vervolgens ben ik voor een alternatief voor dat ideaal te rade gegaan bij de werken van Ambrosius en Gregorius van Nyssa, na eerst in hoofdstuk 2 de context waartegen beide kerkvaders hun werken schreven te hebben afgeschilderd.

In dit hoofdstuk kom ik tot de conclusie en zet ik uiteen hoe het denken van Ambrosius en Gregorius van Nyssa met betrekking tot een rechtvaardige omgang met bezit gefundeerd in de natuurlijke orde als verbindend principe kan bijdragen aan het ontwikkelen van een alternatief voor het meritocratische ideaal. In paragraaf 5.2 bespreek ik allereerst welke factoren de verbinding van het denken van de kerkvaders met sociaal-ethische vraagstukken in het heden compliceren en waarom desondanks die verbinding toch mogelijk is. In paragraaf 5.3 werk ik uit hoe de natuur bij Ambrosius en Gregorius fungeert als verbindend principe. In paragraaf 5.4 zet ik vervolgens uiteen hoe natuur als verbindend principe een alternatief kan zijn voor het meritocratische ideaal.

5.2 DE MOGELIJKHEID VAN HET BETREKKEN VAN HET DENKEN VAN DE KERKVADERS OP HEDENDAAGSE VRAGEN

Alvorens te komen tot een voorstel voor de verbinding van het denken van Ambrosius en Gregorius van Nyssa met het heden is het nodig enige aandacht te besteden aan een aantal factoren die die verbinding compliceren. Ik noem er hier drie.

Allereerst is er het grote verschil in context tussen de periode van de vroege kerk en het heden. Dit verschil is dusdanig groot dat het om twee verschillende werelden lijkt te gaan. Ten tweede is niet alleen de context verschillend, maar ook de houding ten opzichte van die context. Zo is theologisch-ethisch denken in het heden kritisch op politieke en economische machten terwijl die door de

kerkvaders als de facto geaccepteerd werden.¹⁷⁰ Een derde factor is het verschil tussen het geglobaliseerde referentiekader van waaruit wij kijken naar sociaal ethische vraagstukken en het meer concrete en plaatselijke referentiekader van de kerkvaders en de mensen die hun preken hoorden.¹⁷¹

Deze drie complicerende factoren maken dat het denken en de aanbevelingen van Ambrosius en Gregorius niet direct vanuit het verleden op het heden toegepast kunnen worden, ook niet wanneer we zoeken naar overeenkomstige kenmerken in de context van het verleden en het heden. De verschillen zijn hiervoor te groot. Dat betekent echter niet dat de teksten geen relevantie kunnen hebben voor hedendaagse sociaal-ethische vraagstukken.

Die relevantie kunnen de teksten wel hebben vanwege hun literaire kwaliteit, stelt Reimund Bieringer met een beroep op Paul Ricoeur. Door hun literaire karakter creëren ze de wereld van de tekst die de context waarin de tekst geschreven is overstijgt. Bieringer voegt daaraan toe dat religieuze teksten zowel hun historische setting alsook hun literaire kwaliteit overstijgen aangezien ze een transformerende werking hebben op de wereld voor hen, ze roepen alternatieven op ten opzichte van de wereld zoals ze is.¹⁷² “The religious text is neither a dead fossil of past life nor a self-help book to enhance present life but an invitation, even a summons, to participate in building a better world for the full life of all creatures.”¹⁷³

Op grond van deze overwegingen stel ik voor de verbinding van het denken van Ambrosius en Gregorius van Nyssa met de kwestie van de omgang met het bezit in het heden te maken op grond van het begrip ‘natuur’ als verbindend principe. Of de natuurlijke orde ‘goed’ is – een gegeven dat voor de kerkvaders vanzelfsprekend was, maar in deze tijd niet meer – laat ik daarbij buiten beschouwing. Ik bepleit dat ‘natuur’ als principe voor het denken over de omgang met bezit het welzijn van de samenleving als geheel bevordert. Het belangrijkste argument hiervoor is dat natuur als principe mensen verbindt, in tegenstelling tot het meritocratische principe dat mensen uit elkaar drijft.

¹⁷⁰ Johan Leemans en Johan Verstraeten, ‘The (Im)possible Dialogue between Patristics and Catholic Social Thought’, in *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, ed. Johan Verstraeten, Brian J. Matz, and Johan Leemans (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011), 226–27, <https://search-ebscohost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=500896&site=ehost-live> (d.d. 16 mei 2019).

¹⁷¹ Pauline Allen, ‘Challenges in Approaching Patristic Texts from the Perspective of Contemporary Catholic Social Teaching’, in *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, ed. Johan Verstraeten, Brian J. Matz, and Johan Leemans (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011), 35, <https://search-ebscohost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=500896&site=ehost-live> (d.d. 16 mei 2019).

¹⁷² Reimund Bieringer, ‘Texts That Create a Future’, in *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, ed. Johan Verstraeten, Brian J. Matz, and Johan Leemans (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011), 16–18, <https://search-ebscohost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=500896&site=ehost-live> (d.d. 16 mei 2019).

¹⁷³ Bieringer, 18.

5.3 NATUUR ALS VERBINDEND PRINCIPE BIJ AMBROSIUS EN GREGORIUS

In het denken van zowel Ambrosius als Gregorius van Nyssa fungeert het begrip 'natuur' in relatie tot de omgang met bezit op een verbindende wijze, met name op grond van het idee van de gedeelde menselijke natuur. Zowel Ambrosius als Gregorius van Nyssa benadrukken de betekenis van dit gegeven, hoewel Ambrosius een breder natuurbegrip hanteert. Ambrosius spreekt over de natuur als scheppingsorde. De gedeelde menselijke natuur, waar Gregorius met name aan refereert, is hier deel van. Er is hiermee een fundamentele basis onder het samenleven van mensen: mensen zijn in hun wezen verbonden met elkaar vanwege de natuur die ze delen.

5.3.1 *Natuur bij Gregorius van Nyssa*

Voor Gregorius is de gedeelde menselijke natuur een afspiegeling van God zelf. Ieder mens draagt het beeld van God en het gezicht van Christus. Die gedeelde natuur is dus geen neutraal gegeven, ze heeft een morele betekenis voor wie haar bezitten. Gregorius verbindt hier conclusies aan die betrekking hebben op zowel de relatie van mensen onderling als de relatie van mensen tot de materiële wereld.

1. Allereerst is er de conclusie dat alle mensen van nature gelijk zijn. God heeft hen deel gegeven aan dezelfde natuur. Iedereen wordt gelijk geboren en sterft gelijk. De natuur maakt daarmee geen onderscheid tussen mensen. Het onderscheid dat vervolgens in de wereld tussen mensen gemaakt wordt, is niet natuurlijk maar wat we met een hedendaags woord 'kunstmatig' zouden noemen. Voor Gregorius staat daarmee ook vast dat verschillen tussen mensen niet door God gewild zijn en zoveel mogelijk opgeheven moeten worden.
2. Mensen zijn niet alleen aan elkaar gelijk, ze zijn ook met elkaar verbonden. Ze hebben vanwege de gedeelde natuur een verantwoordelijkheid jegens elkaar. Ze hebben naar elkaar om te zien, juist ook aangezien de gedeelde menselijke natuur eveneens door Christus gedeeld is. Wat dat betreft is dit punt ook met het eerste punt verbonden: wie in zijn medemens het gezicht van Christus herkent, kan hem of haar niet als minder zien of behandelen dan als het Christus zelf was.
3. Omdat mensen dezelfde natuur delen, zitten ze ook in hetzelfde schuitje. Een ieder kan voorspoed of tegenspoed ervaren in het leven, door allerlei oorzaken die buiten de eigen macht en controle liggen. Het is daarom niet alleen verplicht maar ook nuttig naar elkaar om te zien en de klappen van tegenspoed gezamenlijk op te vangen wanneer dat mogelijk is. Gregorius wijst erop dat immers de rollen van hen die geluk en hen die pech hebben zomaar om kunnen draaien.

5.3.2 *Natuur bij Ambrosius*

Ambrosius wijst op twee deugden die door de natuurlijke orde opgeroepen worden: de rechtvaardigheid (die de plicht met zich meebrengt) en de liefde (die de barmhartigheid voortbrengt). Geen mens komt geïsoleerd ter wereld. Mensen worden altijd geboren in relatie tot anderen tot wie ze een verhouding hebben die gekarakteriseerd wordt door de negatieve impuls van de plicht enerzijds en de positieve impuls van de liefde anderzijds – een ‘moeten’ en een ‘willen’. Die beide gecombineerd dragen bij aan de onderlinge verbondenheid en het welzijn van het hele menselijke geslacht.

Voor Ambrosius betekent rechtvaardigheid in relatie tot bezit dat bezit gedeeld dient te worden ten goede van iedereen. Alle goederen in de wereld zijn immers door God gegeven ten behoeve van de hele mensheid, niet slechts van enkele gelukkigen. Integendeel, de grote ongelijkheid in bezit in de wereld druist in tegen de rechtvaardigheid. De negatieve impuls van de plicht zou de mens ertoe moeten brengen te delen. Hier betekent de aanvullende positieve impuls van de liefde – in overeenstemming met wat Gregorius schrijft – dat de genegenheid voor de ander die wordt herkend en erkend als broeder, als delend in dezelfde natuur, de mens ertoe behoort te brengen niet alleen te moeten maar ook te willen delen.

5.4 EEN ALTERNATIEF VOOR HET MERITOCRATISCH IDEEAAL

De hierboven beschreven ideeën ontleend aan Ambrosius en Gregorius laten zien dat ‘natuur’ als principe erop gericht is mensen te verbinden vanuit de erkenning dat de mens ten diepste verbonden is met andere mensen, zowel vanuit de schepping die voor iedereen bedoeld is als vanuit de menselijke natuur die iedereen verbindt. Die verbinding is relevant voor de verdeling van goederen. Dit verbindende effect is de voornaamste reden waarom ‘natuur’ kan dienen als alternatief voor ‘verdienste’ in het denken over de omgang met bezit. In tegenstelling tot ‘natuur’ heeft ‘verdienste’ immers het effect dat het mensen van elkaar onderscheidt, zowel in de nadruk op verschil in verdienste als in de grote inkomensongelijkheid die daar aan gekoppeld is.

In hoofdstuk 1 heb ik een viertal punten genoemd die laten zien dat meritocratisch denken problematisch is vanuit ethisch perspectief. Drie van deze punten betreffen in directe zin dat onderscheidende effect van het denken op grond van verdienste. Die punten zijn dat meritocratie (1) een negatief effect heeft op de sociale- en eigenwaarde van een groot deel van de bevolking, (2) succes prioriteert ten koste van welzijn en (3) leidt tot maatschappelijke spanning, geweld en politieke instabiliteit. Het vierde punt betreft het te beperkte verstaan van het begrip ‘rechtvaardigheid’ dat onder het meritocratische denken ligt. Hieronder bespreek ik allereerst hoe het denken van de kerkvaders uitgaat van een gevulder rechtvaardigheidsbegrip dat bruikbaar is voor het hedendaagse

denken over een rechtvaardige verdeling van goederen. Vervolgens zal ik uiteenzetten hoe denken op grond van de natuur als principe verbindend werkt als alternatief voor verdienste.

5.4.1 *Rechtvaardigheid*

Het meritocratische denken gaat uit van een zeer beperkte invulling van het begrip rechtvaardigheid: rechtvaardigheid als *fairness*. Verondersteld wordt dat wanneer iedereen zo eerlijk mogelijk krijgt wat hij of zij verdient, aan de eisen van de rechtvaardigheid wordt voldaan. Rechtvaardigheid wordt zo een kwestie van het zo consequent mogelijk toepassen van regels, vrij van elke overweging van medemenselijkheid. Dit is echter een vrij moderne en niet noodzakelijke invulling van het begrip rechtvaardigheid, dat in de oudheid een ruimere invulling kende.

Dit is ook te merken in de werken van Ambrosius. Ambrosius laat zien dat de rechtvaardigheid gericht is op het welzijn van de samenleving, ze dient het *bonum commune*. Ze bevordert de onderlinge betrokkenheid, de broederschap, vanuit de verbinding met de liefde die haar kwalificeert. Dit verstaan van de rechtvaardigheid beroept zich op de gedeelde natuur. Rechtvaardigheid is zo niet slechts dat elk individu krijgt wat hem of haar toekomt; rechtvaardigheid zoekt ook het goede voor de hele gemeenschap.

5.4.2 *De waarde van elk mens*

Meritocratisch denken heeft een negatief effect op de sociale waarde van veel mensen die in het onderwijssysteem zoals dat in de huidige situatie is vormgegeven geen hoge resultaten bereiken, en die in de samenleving werk uitvoeren dat als weinig verdienstelijk beschouwd wordt. Afgezien van het gegeven dat veel werk dat weinig verdienste geniet juist van groot belang is voor het gemeenschappelijke leven, is dit punt essentiëler: het betreft de absolute waarde van elk mens.

Denken dat zich baseert in de natuur en met name de gedeelde menselijke natuur benadrukt dat elk mens *per definitie* van waarde is. Die waarde vereist dat ze zich ook vertaalt naar de praktijk. Wanneer in principe de waarde van elk mens erkend wordt maar in de praktijk de ene mens als waardevoller (want verdienstelijker) gezien en behandeld wordt dan de ander, is die waardering onvolledig. Er is dan hoogstens sprake van gelijkwaardigheid voor de wet, maar dit is een onnodig beperkte interpretatie van waarde. Als de waarde van ieder mens erkend wordt, moet iedereen ook over de middelen kunnen beschikken die vereist zijn voor een volwaardige deelname aan het gemeenschappelijke leven op sociaal, economisch, cultureel en politiek gebied.

5.4.3 Maatschappelijk welzijn

Meritocratisch denken prioriteert succes ten koste van welzijn. Door de verdeling van goederen te baseren op het belonen door de vrije markt van verdienste in de vorm van de bijdragen die mensen leveren aan de economie wordt het algehele welzijn van de samenleving van ondergeschikt belang. De nadruk wordt in dit systeem gelegd op de prestaties van hen die excelleren op een manier die in de samenleving toegejuicht wordt. De vruchten van de gemeenschappelijke economie komen vervolgens vooral deze mensen toe. Wie succes behaalt in dit systeem wordt beloond met materiële en sociale goederen die van belang zijn voor het menselijk welzijn. Wie minder succesvol is heeft ook minder toegang tot de maatschappelijke goederen die welzijn bevorderen.

Denken op grond van het natuurprincipe plaatst algemeen welzijn voorop. Het gegeven dat mensen niet slechts individuen zijn, alleen op de wereld, maar juist in hun wezen sociaal, in essentie verbonden met andere mensen, betekent dat het welzijn van allen ook allen aangaat. Dat heeft gevolgen voor de toegang tot zowel de materiële als immateriële goederen. Het betekent dat mensen adequaat toegang behoren te hebben tot eten, drinken, onderdak, medische zorg, onderwijs en al datgene wat een mens in een specifieke culturele context nodig heeft om goed te leven.

5.4.4 Maatschappelijke cohesie

Meritocratisch denken heeft negatieve gevolgen voor de orde en stabiliteit van samenlevingen. Het gegeven dat het mensen in een staat van continue concurrentie plaatst heeft een negatief effect op het onderling vertrouwen in de maatschappij. Dat ongelijkheid onbeperkt groeit en gelegitimeerd wordt met een beroep op verdienste, waarbij de waarde van het werk dat door veel mensen gedaan wordt miskend wordt, leidt tot wrok en ongenoegen. Deze zaken leiden tot een toename van geweld in de samenleving en vergroten de kans op gewelddadige machtsgrepen. Duidelijk is dat deze effecten het samenleven van mensen schade toebrengen.

Denken op grond van het principe 'natuur', dat de nadruk legt op de menselijke verbinding en het nastreven van een mate van gelijkheid en gelijkwaardigheid, prioriteert het tegenovergestelde: de onderlinge verbinding, zowel vanuit de nadruk op de rechtvaardigheid (die, zoals besproken in hoofdstuk 1, bestaat uit het geven aan een ieder wat hem toekomt en ook uit het voorkomen van burgeroorlog) alsook op de liefde, de betrokkenheid op de medemens. Het is voor het welzijn van de samenleving als geheel en van allen die tot haar behoren van belang dat mensen niet alleen naast elkaar leven of in concurrentie met elkaar maar juist in betrokkenheid op elkaar.

5.5 CONCLUSIE

Denken op grond van het begrip 'natuur' zoals gebruikt door Ambrosius en Gregorius van Nyssa kan een alternatief zijn voor een fundering van de omgang met bezit ten opzichte van het meritocratische ideaal. Hiervoor pleit dat natuur als begrip de nadruk legt op de fundamentele verbinding tussen mensen in de samenleving, in tegenstelling tot meritocratisch denken dat de afstand tussen mensen vergroot. De principiële verbinding van mensen brengt de plicht naar elkaar om te zien met zich mee. Dat gaat verder dan geven in de vorm van liefdadigheid. Liefdadigheid is een correctie op een maatschappelijk systeem dat ongelijkheid accepteert en legitimeert. Het meritocratische ideaal betreft een dergelijk systeem dat, hoewel niet volledig gerealiseerd, in de huidige samenleving een grote rol speelt. Zolang meritocratisch denken in de samenleving dominant is, is liefdadigheid noodzakelijk om de effecten ervan te temperen. Denken vanuit natuur als principe heeft daarentegen implicaties voor de inrichting van de samenleving als geheel. Wanneer op grond van de natuurlijke verbinding van mensen geredeneerd wordt, wordt er gestreefd naar een verdeling van goederen die het goede leven voor alle mensen op het oog heeft. In een dergelijke samenleving is liefdadigheid niet of in ieder geval minder nodig. Dat is zowel een kwestie van rechtvaardigheid – de gevulde rechtvaardigheid die oog heeft voor eerlijkheid én welzijn – als pragmatisme; het is ook in het belang van het welzijn van een ieder persoonlijk en de samenleving als geheel dat de onderlinge betrokkenheid bevorderd wordt, de rust en vrede in de samenleving bewaard, en dat ieder mens op een waardige manier kan leven en volwaardig deel kan nemen aan het gemeenschappelijk leven.

EVALUATIE

In deze masterthesis heb ik als methode literatuuronderzoek gehanteerd. Dit betreft (1) de bestudering van bronnen van hedendaagse auteurs met betrekking tot het meritocratische ideaal, (2) de bestudering van secundaire bronnen met betrekking tot het Romeinse Rijk in de vierde eeuw n.Chr., en (3) de bestudering van de werken van de kerkvaders Ambrosius en Gregorius van Nyssa als primaire bronnen. Dit literatuuronderzoek is bruikbaar gebleken voor het verzamelen van de gegevens die nodig zijn voor het beantwoorden van de hoofdvraag van deze thesis. De opbrengsten van dit literatuuronderzoek heb ik in hoofdstuk 5 bij elkaar gebracht om te komen tot een voorstel voor een denken over de omgang met bezit die in de natuur gefundeerd is als alternatief voor het meritocratische ideaal.

De grootste uitdaging in dit onderzoek was de verbinding van het gedachtegoed ontleend aan de kerkvaders met het hedendaagse vraagstuk van de omgang met bezit. Op grond van de theorie van de transformerende potentie van (historische) religieuze teksten van Reimund Bieringer heb ik deze verbinding gemaakt. Voor elk van de in hoofdstuk 1 vastgestelde vier punten waarop het meritocratische ideaal problematisch is vanuit ethisch perspectief heb ik geschetst hoe het aan Ambrosius en Gregorius ontleende verbindende natuurprincipe kan dienen als alternatief voor het meritocratische ideaal. Deze toepassing van de theorie van Bieringer laat een manier zien waarop oude religieuze teksten van betekenis kunnen zijn voor hedendaagse ethische vragen.

Dit onderzoek heeft zich gericht op het zoeken naar een alternatieve fundering voor de omgang met bezit ten opzichte van het meritocratische ideaal. Zoals aangetoond in hoofdstuk 1 heeft het meritocratische denken implicaties voor meer dan alleen de omgang met bezit, zoals bijvoorbeeld de waardering van excellentie en de inrichting van het onderwijs. Voor een eventueel vervolgonderzoek zou het interessant kunnen zijn te onderzoeken in hoeverre het denken op grond van het principe van de natuur als verbindende factor ook ten opzichte van andere aspecten van het meritocratische ideaal een goed en bruikbaar alternatief kan bieden.

BIBLIOGRAFIE

- Alesina, Alberto, en Roberto Perotti. 'Income Distribution, Political Instability, and Investment'. *National Bureau of Economic Research Working Paper Series* 4486 (1993).
<https://www.nber.org/papers/w4486> (d.d. 28 april 2021).
- Allen, Pauline. "Challenges in Approaching Patristic Texts from the Perspective of Contemporary Catholic Social Teaching." In *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, edited by Johan Leemans, 30-42. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011. <https://search-ebSCOhost-com.ptHu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=500896&site=ehost-live> (d.d. 16 mei 2019).
- Bieringer, Reimund. "Texts That Create a Future." In *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, edited by Johan Leemans, 3-29. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011. <https://search-ebSCOhost-com.ptHu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=500896&site=ehost-live> (d.d. 16 mei 2019).
- Brown, Peter. *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, 2012.
<https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.1515/9781400844531> (d.d. 12 oktober 2020).
- Calleja, Carlo. 'The Orations of the Cappadocian Fathers on Lepers. A Blueprint for Exhorting Solidarity with the Socially Alienated Today'. *Lumen et Vita* 9, nr. 2 (2019): 1–20.
<https://doi.org/10.6017/lv.v9i2.11123> (d.d. 20 april 2021).
- Chang, Yun-chien. *Law and Economics of Possession*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Davidson, Ivor J., 'Introduction', in *Ambrose: De Officiis: Edited with an Introduction, Translation, and Commentary (Two Volume Set)*, 1-117. Oxford University Press, 2002.
doi:10.1093/0199245789.001.0001
(d.d. 9 november 2021).

Davidson, Ivor J., 'Commentary', in *Ambrose: De Officiis: Edited with an Introduction, Translation, and Commentary (Two Volume Set)*, 439-908. Oxford University Press, 2002.

doi:10.1093/0199245789.001.0001

(d.d. 9 november 2021).

Garnsey, Peter. *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Holman, Susan R. *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press, 2001. doi:10.1093/0195139127.001.0001 (d.d. 5 november 2020).

Lampe, Peter. 'Social Welfare in the Greco-Roman World as a Background for Early Christian Practice'. *Acta Theologica* 2016: SUPPLEMENTUM 23 (2016): 1–28.

<http://dx.doi.org/10.4314/actat.v23i1S.1> (d.d. 24 maart 2021).

Lampert, Khen. *Meritocratic Education and Social Worthlessness*. London: Palgrave Pivot, 2013.

<https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.1057/9781137324894>.

Leemans, Johan, en Johan Verstraeten, "The (Im)possible Dialogue between Patristics and Catholic Social Thought." In *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for the Twenty-First Century*, edited by Johan Leemans, 222-231. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011. <https://search-ebshost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=500896&site=ehost-live> (d.d. 16 mei 2019).

Mara, Maria Grazia. 'Introduzione', in: Ambrogio, *La Storia Di Naboth*, 7-47. L'Aquila: L.U. Japadre, 1975.

Maspero, Giulio. 'Image'. In *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Supplements to *Vigiliae Christianae*. Leiden: Brill, 2010. <https://search-ebshost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=351097&site=ehost-live> (d.d. 16 april 2021).

- Merianos, Gerasimos, en George Gotsis. *Managing Financial Resources in Late Antiquity: Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving*. Londen: Palgrave Macmillan, 2017.
<https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.1057/978-1-137-56409-2> (d.d. 2 november 2020).
- Mulligan, Thomas. *Justice and the Meritocratic State*. New York: Routledge, 2018. Kindle editie.
- Mulligan, Thomas. 'What's Wrong with Libertarianism: A Meritocratic Diagnosis'. In *The Routledge Handbook of Libertarianism*, edited by Jason Brannon, Bas van der Vossen, and David Schmidtz, 77-91. Abingdon: Routledge, 2017. doi: 10.4324/9781317486794.ch6 (d.d. 24 november 2020).
- Piketty, Thomas. *Capital in the twenty-first century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2014. <https://search-ebshost-com.vu-nl.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=663460&site=ehost-live> (d.d. 24 november 2020).
- Robeyns, Ingrid. 'Having Too Much'. *Nomos* 58 (2017): 1-44, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2736094> (d.d. 30 april 2021).
- Salzman, Michele Renee. *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. Kindle editie.
- Sandel, Michael J. *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020. Kobo editie.
- Scheidel, Walter. "Stratification, deprivation and quality of life." In *Poverty in the Roman World*, edited by Margaret Atkins en Robin Osborne. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Kindle editie.
- Sen, Amartya. "Merit and Justice". In *Meritocracy and Economic Inequality*, edited by Kenneth Arrow, Samuel Bowles, and Steven Durlauf, 5-16. Princeton University Press, 2000.
<https://www.jstor.org/stable/j.ctv3hh4rk> (d.d. 11 januari 2021).

Southern, Patricia. *The Roman Empire from Severus to Constantine*. 2de dr. Londen: Routledge, 2015.
<https://doi-org.vu-nl.idm.oclc.org/10.4324/9781315713083> (d.d. 7 mei 2021).

Torre Dwyer, Joseph de la. *Chance, Merit, and Economic Inequality. Rethinking Distributive Justice and the Principle of Desert*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-21126-4> (d.d. 26 april 2021).

Wilkinson, Richard, en Kate Pickett. *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*. Londen: Penguin, 2010. Kindle editie.

Woodruff, Paul. "Growing toward Justice". In *Justice*, edited by Mark LeBar, 13-38. New York: Oxford University Press, 2018. doi: 10.1093/oso/9780190631741.001.0001 (d.d. 4 mei 2021).

Young, Michael. *The Rise of the Meritocracy*. 2de dr. Routledge, 2017. Kindle editie.

Zachhuber, Johannes. 'Physis'. In *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden: Brill, 2010. <https://search-ebsochost-com.pthu.idm.oclc.org/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=351097&site=ehost-live> (d.d. 16 april 2021).

Zumbuehl, Maria, en Rik Dillingh. "Ongelijkheid van het jonge kind". Centraal Planbureau. December 2020. <https://www.cpb.nl/sites/default/files/omnidownload/CPB-Notitie-Ongelijkheid-van-het-jonge-kind.pdf> (d.d. 20 januari 2021).

PRIMAIRE BRONNEN

Ambrosius. *De Officiis*. ed. and transl. I.J. Davidson. Oxford Scholarship Online, 2004, doi:10.1093/0199245789.001.0001. (d.d. 9 november 2021).

Ambrosius. *De Nabuthae*. ed. and transl. M.G. Mara. L'Aquila: L.U. Japadre, 1975.

Cicero. *De Officiis*. ed. and transl. W. Miller. Londen: Heinemann, 1913.
<https://archive.org/details/deofficiiswithen00ciceuoft> (d.d. 12 maart 2021).

Gregorius van Nyssa. *De Pauperibus Amandis*. ed. A. Van Heck. Leiden: Brill, 1964.

INTERNETPAGINA'S

Parlament.com. "Opleidingsniveau Tweede Kamerleden".

https://www.parlement.com/id/vk6bd3xy9nl2/opleidingsniveau_tweede_kamerleden
(d.d. 20 januari 2021).