

INLEIDING

Men lijkt het er nu al over eens dat *Fratelli tutti* (*Allen broeders*) de recentste encycliek van paus Franciscus gepubliceerd in oktober 2020, het derde grote document van zijn pontificaat is – althans wat betreft zijn sociale denken. Er is ook nog zijn apostolische exhortatie *Evangelii gaudium* (*De vreugde van het evangelie*) die gaat over de verkondiging en vertrekt vanuit onze relatie met God. Daarnaast is er de vaak geciteerde en intussen welbekende encycliek *Laudato si'* (*Geprezen zijt Gij*) over onze relatie met de schepping. *Fratelli tutti* handelt over onze relatie met elkaar. Of het Franciscus' sluitstuk is, zal nog moeten blijken, maar deze 'triptiek' zouden we kunnen beschouwen als paus Franciscus' bijdrage aan het katholieke sociale denken. Bijgevolg kan deze encycliek dan ook niet gezien worden los van de andere.¹ Zo lezen we overigens ook in *Evangelii gaudium* en *Laudato si'* over onze intermenselijke relaties. Op zijn beurt betekent dit ook dat het niet om een cumulatie gaat en dus deze encycliek alles wat *Laudato si'* bijvoorbeeld zei over ecologie had moeten herhalen.

Typisch voor de documenten van de sociale leer van de Kerk is dat ze omwille van de context en omstandigheden waarin ze geschreven zijn en dus het antwoord dat ze hierop formuleren, of de inhoud van de tekst zelf, iets nieuws bijbrengen. Zo is het bijvoorbeeld opvallend dat de kern van deze documenten eigenlijk vaak makkelijk in een paar kernwoorden kan weergegeven worden.² Voor *Fratelli tutti* blijkt dit toch niet zou eenvoudig. Centraal staat broederlijkheid, maar de uitwerking ervan – als sociale liefde of sociale vriendschap – is niet altijd even systematisch en helder uitgevoerd. Bovendien is de encycliek zo uitgebreid dat er heel andere kwesties gelinkt worden aan dit centrale thema. Ten slotte is het idee van broederlijkheid ook niet nieuw voor het sociale denken; al in zijn encycliek *Caritas in veritate* liet de voorgaande paus, Benedictus XVI dit idee oplichten.

Wat ik echter in dit artikel wil beargumenteren is dat deze encycliek misschien niet zozeer inhoudelijk vernieuwend is, dan wel een continuering is van de vernieuwing die met paus Franciscus sinds het begin van zijn pontificaat een aanvang heeft genomen en dit zowel qua stijl als qua inhoud. Daartoe zal ik eerst zijn interpretatie van de huidige 'tekenen des tijds' schetsen om vervolgens aan de hand van drie inhoudelijke thema's aan te geven hoe de encycliek de vernieuwing van Franciscus verder zet. Vervolgens zal ik ook enkele kritieken op de encycliek laten klinken, om af te ronden met het gegeven dat in het huidig tijdsgewricht

¹ Zie voor deze metafoor ook A. IVEREIGH, *Pope Francis' Call to Fraternity: The Making of 'Fratelli tutti'*, *Commonweal*, 4 October 2020, <https://www.commonwealmagazine.org/pope-franciss-call-fraternity> (toegang 20 maart 2021).

² Als enkele voorbeelden ter illustratie, kan verwezen worden naar aan *Rerum novarum* (1891) – over de relaties tussen arbeiders en werkgevers, *Pacem in terris* (1963) – over wereldvrede, *Populorum progressio* (1967) – over de ontwikkeling van de volkeren, *Laudato si'* (2015) – over ecologie.

waarin we leven, in de context van een voortwoedende pandemie en politieke fragmentatie en polarisatie zijn boodschap een welkome verademing is voor onze wereldwijde samenleving.

‘DE SCHADUW VAN EEN GESLOTEN WERELD’ ALS DE HUIDIGE TEKENEN DES TIJDS³

Sinds het Tweede Vaticaans Concilie weet de Kerk zich in haar sociale leer uitgedaagd om ‘de tekenen des tijds te lezen in het licht van het evangelie’ (*Gaudium et spes*, §4). Welnu, wat zijn vandaag de ‘tekenen des tijds’? Onder de veelzeggende titel ‘de schaduw van een gesloten wereld’ steekt paus Franciscus van wal om een aantal obstakels en hindernissen voor echte broederlijkheid en sociale vriendschap te bespreken.

Impliciet vertrekpunt is algemeen beschouwd dat we in een paradoxale wereld leven: we hebben de indruk dat we in een meer eengemaakte wereld leven van ‘hyperconnectiviteit’ en verbondenheid, maar niets blijkt minder waar: fragmentatie is de regel in plaats van de uitzondering.

Vooreerst is er de uiteengespatte droom van integratie: de eenmaking van Europa bijvoorbeeld, of ook politieke processen in Latijns-Amerika. Die deden dromen van een wereld van eenheid in verscheidenheid, maar we zien vandaag in toenemende mate ‘tekenen van een zekere achteruitgang’, met oude conflicten die blijven opborrelen alsook een toename van ‘vormen van kortzichtig, extremistisch, rancuneus en agressief nationalisme’ (§11).

Vervolgens is er de globalisering van de economie, met de mogelijkheid om ‘zich open te stellen voor de wereld’ (§12). Vaak wordt deze mogelijkheid echter ‘exclusief’ in functie van ‘buitenlandse belangen of de vrijheid van economische machten’ benut, terwijl tegelijkertijd ‘lokale conflicten en gebrek aan respect voor het algemeen welzijn’ uitgebuit worden om één cultureel model op te leggen dat neerkijkt op particuliere culturen en levenswijzen, wat op zijn beurt resulteert in een ‘vals universalisme’ en uniformisering (§12). Binnen dit model zijn individuele belangen belangrijker dan het algemeen welzijn, en sterkt het vooral de machtigen die zichzelf nog beter kunnen beschermen en afschermen en verzwakt het de zwakkeren – niet zelden overigens leidend tot ‘culturele kolonisatie’ (§14). Bovendien heeft het geloof in of liever ‘het dogma’ van het neoliberalisme niet tot de verhoopte resultaten geleid en blijkt het niet ‘onfeilbaar’ (§168).⁴ De ongelijkheid die blijft voortbestaan leidt tot geweld die de samenleving ondermijnt, hoewel anderzijds net duidelijk wordt dat de economie nood heeft aan vertrouwen en aan de centraliteit van de menselijke waardigheid (§168).

Bestaat een tegenargument er niet in te verwijzen naar de technologische globalisering die voor een meer geünificeerde wereld zorgt? Ook hier zien we eenzelfde paradox terugkomen: de digitalisering mag misschien wel de indruk geven dat we met elkaar verbonden zijn, maar in feite gaat het om een ‘illusie van communicatie’ (§42ev.). Terwijl we ons fysiek (individueel of als gemeenschap of natie) meer en meer afsluiten voor anderen en intolerantie woedt, wordt

³ Merk op dat ik hier verwijs naar de oorspronkelijke Italiaanse versie die luidt: ‘Le ombre di un mondo chiuso’. In de Nederlandse vertaling zoals uitgegeven door Licap lezen we ‘Donkere wolken boven een gesloten wereld’. Voor deze nuance verwijs ik graag naar mijn Italiaanse masterstudent Valerio Aversano die me hier op wees. Zie ook zijn bijdrage in dit nummer. Verder wordt voor dit artikel wel gebruik gemaakt van de Nederlandse vertaling *Fratelli tutti: Encycliek van paus Franciscus over broederlijkheid en sociale vriendschap, Wereldkerkdocumenten 44* (Brussel: Licap, 2020).

⁴ Terzijde kan opgemerkt worden dat het de eerste keer is dat deze term als dusdanig in een sociale encycliek geïntroduceerd wordt.

digitaal gesproken het recht op privacy verregaand geschonden (§42). Waar we halsstarrig afstand willen bewaren in de reële werkelijkheid en op onze hoede zijn voor nabijheid, stelt de digitale wereld ons in staat ‘schaamteloos’ van alle details van het leven van mensen op de hoogte zijn (§42). Hoewel de digitalisering en technologie mogelijkheden bieden om te verbinden, blijkt vooral hoe ze verdeeldheid zaaien; het gaat niet om ‘een positieve vorm van wederzijdse steun, maar gewoon [om] een groep individuen die zich verenigen tegen een vermeende gemeenschappelijke vijand’ (§43).

Digitale relaties kunnen immers niet wat andere relaties wel kunnen, namelijk het langzame proces gaan van cultiveren van vriendschap of gradueel consensus opbouwen, aldus Franciscus. Digitale relaties bouwen geen gemeenschap, maar verergeren net het individualisme; allerm minst bouwen ze bruggen op deze manier (§42). Sociale agressie kan op een ongeziene manier vorm krijgen en plaats innemen, omdat de schroom die er nog is bij echt fysiek contact, wegvalt (§44). Ideologieën spelen er grondig op in en het kan leiden tot fanatisme, een gevaar dat ook bij christenen niet denkbeeldig is (§46). Bovendien is het heel eenvoudig om ons met de hulp van algoritmes te beperken tot gelijkgezinden die het eigen gelijk bevestigen in plaats van te bevragen.

Er treedt dan een selectiemechanisme in actie waarmee ik onmiddellijk *likes* en *dislikes*, wat ik aantrekkelijk vind en wat ik smakeloos vind, van elkaar kan scheiden. Op dezelfde manier kunnen we de mensen kiezen met wie we onze wereld willen delen. Personen of situaties die we onaangenaam of onvriendelijk vinden, worden in de virtuele netwerken van vandaag simpelweg gedeletet; we creëren dan een virtuele cirkel die ons isoleert van de echte wereld waarin we leven. (§47)

Deze technologie zorgt voor een nieuwe levensstijl waarbij we makkelijk kunnen ‘uitsluiten wat we niet kunnen controleren of direct en maar oppervlakkig kennen’ (§49). Samengevat schrijft de paus: het betreft ‘informatie zonder wijsheid’ (§47ev), want wijsheid vraagt om een ‘serene reflectie’, in een gezamenlijk zoeken naar de waarheid in wederzijdse ontmoeting – hoe moeizaam en pijnlijk dat soms ook kan lopen (§45). Kortom, hoe we technologie vandaag inzetten leidt meer tot verdeeldheid dan verbondenheid, gebaseerd op ‘parallele monologen’ in plaats van echte dialoog (§200).

Het migratievraagstuk legt dezelfde paradoxen bloot. Of het nu vanuit ‘populistische politieke regimes’ of ‘liberaal economische benaderingen’ is, de claim is dat migratie zo veel als mogelijk ingeperkt moet worden – alsook de hulp aan landen in moeilijkheden overigens (§38). Moeten migreren leidt op zijn beurt tot fragmentatie en ontworteling bij de individuele migrant die ontheemd wordt, en bij de gemeenschap die kostbare burgerkrachten verliest en in het land van aankomst wordt men ook niet bepaald met open armen onthaald – wat voor christenen ontoelaatbaar moet zijn op basis van de ‘onvervreembare waardigheid van elke mens’ (§38-39). Paus Franciscus heeft begrip voor de angst en aarzeling die dit soms teweegbrengt, maar vraagt toch om voorbij deze ‘primaire reacties’ te gaan en een ‘creatieve openheid ten aanzien van anderen’ aan de dag te leggen (§41).

De verdeeldheid wordt verder gevoed en geïntensifieerd door een politiek vertoog dat hyperbolen, extremismen en polarisatie voedt (§15). Belangrijksten strategieën zijn om te ridiculiseren, verdacht te maken, te bekritisieren, niet om op lange termijn het goede leven voor allen te bevorderen, maar met als doel anderen in diskrediet te brengen. Publiek debat verwordt op die manier vooral tot een permanente confrontatie. Eigen, particuliere belangen staan voorop en het uitschakelen van opposenten is de hoofdbekommernis, in plaats van een plan ontwikkelen voor de hele mensheid.

In het proces worden mensen opgeofferd aan een ‘wegwerpcultuur’ die niet alleen onze omgang met zaken maar ook met elkaar kenmerkt (§16); wanneer alles gericht is op ‘nut’ worden de ‘nog niet nuttige’ ongeborenen verworpen en de ‘niet meer nuttige’ ouderen verwaarloosd. De rechten van de mens moeten eraan geloven, zoals blijkt uit aanhoudende onrechtvaardigheden en moderne vormen van slavernij (cf. positie van vrouwen, orgaanconsumentisme en mensenhandel, §22-24).

Het gevolg is de voortdurende dreiging van conflict en angst, nu het ons ontbreekt aan een gezamenlijke horizon die ons verbindt (§25-26). Er is dus wel sprake van globalisering en zelfs ‘vooruitgang’, maar zonder een ‘gedeelde landkaart’ met ijkpunten waar het naartoe moet gaan. Het gevoel van samenhang – *belonging* – is aan het verdwijnen en er komt onverschilligheid geground in desillusies in de plaats, terwijl we ons tegelijkertijd vastklampen aan de illusie dat we oppermachtig zijn, het onder controle hebben, maar niet inzien dat we in hetzelfde schuitje zitten (§30).

Het gevolg is dat we ons opsluiten in een nationalisme dat een ‘lokaal narcissisme’ genoemd kan worden, ons terugplooiend op onszelf en eigen (groeps)identiteit (§146). Opmerkelijk hierbij is dat hoewel de brief mee gesitueerd wordt in de context van de pandemie, paus Franciscus dit maar één keer als een virus benoemt. De (nog) meer schadelijke ‘virussen’ zijn echter in dit verband diegene waarvoor we zelf verantwoordelijk zijn voor hun verspreiding, namelijk die van het ‘racisme’ en ‘radicaal individualisme’.

Heeft de pandemie van de COVID-19 crisis niet tot een ommekeer geleid? Enerzijds heeft het ons gevoel bevestigd dat we één wereldgemeenschap zijn en dat we samen zullen moeten gered worden – anderzijds was het maar een momentopname (§32). De pandemie heeft ons wel doen inzien dat alleen vrijheid van markt ons niet veilig en gezond kan houden, maar ook hoe we niet voor enkelen maar voor iedereen moeten zorg dragen (§33). Het maakt ons des te meer duidelijk dat we ‘onze levensstijl, onze relaties, de organisatie van onze samenlevingen en bovenal de betekenis van ons bestaan moeten herdenken’ (§33). De wereld zelf schreeuwt het immers uit als een vorm van rebellie (§34).

Dit blijkt symptomatisch voor onze tijd: enerzijds lijken de mogelijkheden en vrijheden grenzeloos en hebben we als het ware veel in handen om voor meer eenheid te zorgen en anderzijds bouwen we overal ‘muren’ (al dan niet fysiek, virtueel of mentaal) om ons te

beschermen tegen de ‘barbaren’ (§27), omdat we de ander als gevaar en bedreiging zien. Het loont de moeite even de hele paragraaf er bij te nemen:

Paradoxaal genoeg zitten we nog met bepaalde voorouderlijke angsten die de technologische ontwikkeling blijkbaar niet heeft kunnen elimineren; die angsten hebben zich net kunnen verschuilen en verspreiden achter nieuwe technologieën. Ook vandaag de dag gaapt buiten de oude vertrouwde stadsmuren de afgrond, het territorium van het onbekende, de wildernis. Wat daar ook vandaan komt, het kan niet worden vertrouwd, want het is onbekend, vreemd en maakt geen deel uit van het dorp. Het is het territorium van de ‘barbaar’, tegen wie we ons kost wat kost moeten verdedigen. Het resultaat is dat er nieuwe muren worden opgetrokken uit zelfbehoud, dat de buitenwereld ophoudt te bestaan en alleen ‘mijn’ wereld overblijft, tot op het punt dat anderen, die niet langer als mensen met een onvervreembare waardigheid worden beschouwd, alleen nog ‘zij’ worden. Eens te meer komen we in de verleiding om een cultuur uit te bouwen die muren optrekt, muren in het hart, muren op het land, om de ontmoeting met andere culturen, met andere mensen te voorkomen. En diegenen die muren optrekken, zullen als slaven eindigen binnen de muren die ze zelf hebben opgetrokken. Ze hebben geen horizon meer, want ze missen de uitwisseling met anderen. (§27)

Het kan ook anders, door een ‘gedeelde passie voor gemeenschap van verbondenheid en solidariteit’ op te bouwen (§36). Er bestaat wel degelijk een vaccin (hoewel paus Franciscus dat woord niet zelf gebruikt): de liefde, die ons open doet staan voor de ander, en waarbij de ontmoeting niet langer louter confrontatie is maar ook, en vooral, een verrijking (§89). Vandaar zijn pleidooi voor liefde en broederlijkheid, die meer is dan een set van handelingen van welwillendheid (§94), omdat het gaat om de diepe erkenning van de waardigheid van de ander en van daaruit het beste voor hen wil. Het gaat om een universele liefde, die onze grenzen van gemeenschappen en staten overstijgt en op die manier ‘sociale vriendschap’ wordt (§99).

Door zijn focus op broederlijkheid, schuift hij de derde term van de slagzin van de Franse Revolutie naar de voorgrond en verklaart paus Franciscus impliciet hoe gelijkheid en vrijheid in zichzelf onvoldoende zijn; er is ook broederlijkheid nodig als een vorm van politieke, publieke liefde om er voor te zorgen dat mensen niet louter ‘partners’ zijn, maar ‘naasten’ worden (§102). Nu zijn we al te vaak misschien wel ‘buren, maar geen broeders’ (§12). Uiteraard zou het waarborgen van ieders vrijheid een cruciale stap zijn om de gelijke menselijke waardigheid van ieder en dus het goede leven voor allen te realiseren. Maar zonder broederlijkheid gaat het om een negatieve vrijheid, de vrijheid die de zelfontplooiing wil garanderen in zoverre ze de vrijheid van anderen niet schaadt. Eveneens zou het waarborgen van gelijkheid, als het voorzien van gelijke toegang tot de goederen die we nodig hebben om een menswaardig leven te leiden (adequate huisvesting, aangepast en gezond voedsel, medische voorzieningen, etc.) het algemeen welzijn aanzienlijk bevorderen. Echter, dan nog zou het mogelijks impliceren dat we individueel ons leven inrichten zoals ons goeddukt, maar onafhankelijk en gescheiden van elkaar. Dat is samen leven, maar nog geen samenleving. Dat krijgen we pas door de onderlinge relaties, de verbondenheid, of: met de woorden van Franciscus, de broederlijkheid.

FRATELLI TUTTI: VERDERZETTING VAN DE VERNIEUWING

Zoals reeds eerder aangegeven, wil ik aantonen hoe *Fratelli tutti* niet zozeer een nieuwe inhoudelijke bijdrage levert aan het katholieke sociale denken, maar eerder een verderzetting is van de vernieuwing die met het pontificaat van Franciscus begonnen is. Deze hypothese wordt gestaafd door dieper in te gaan op de aanleiding en inspiratie van de encycliek enerzijds, en enkele inhoudelijke aspecten anderzijds.

Aanleiding en inspiratie

Dat deze encycliek een verderzetting is van Franciscus' vernieuwing, blijkt vooreerst uit de inspiratie en aanleiding. Reeds aan het begin van de encycliek *Laudato si'* verwijst Franciscus naar de orthodoxe oecumenische patriarch Bartholomeüs (§7-8), en beschrijft hij hoe deze hem inspireerde in het denken over ecologie en het milieuvraagstuk. Dit was toen opmerkelijk, omdat het een trendbreuk aangeeft met het traditionele officiële katholieke sociale denken dat voornamelijk 'autoreferentieel' was en veeleer de herdenking van eerdere publicaties – zoals bijvoorbeeld *Rerum novarum* (zoals het geval was bij *Quadragesimo anno*, *Octogesima adveniense* en *Centesimus annus*) of *Populorum progressio* (het uitgangspunt voor *Caritas in veritate*) als aanleiding heeft voor nieuwe publicaties. Door naar patriarch Bartholomeüs te verwijzen, treedt de paus buiten de traditionele oevers van het katholieke sociale denken en situeert hij tevens deze denktraditie in relatie tot andere christelijke geloofstradities. In het licht van *Laudato si'*, komt het bijgevolg dan ook niet als een verrassing dat de ontmoeting met de Egyptische hoofdimam Ahmad Al-Tayyeb en hun gezamenlijk gepubliceerde verklaring over broederlijkheid hem inspireerde voor *Fratelli tutti*. Niet alleen formeel heeft deze ontmoeting geleid tot de publicatie van voorliggende encycliek, maar tevens expliciteert paus Franciscus hoe hij hierdoor ook inhoudelijk geïnspireerd werd (cf. §5). In navolging van *Laudato si'* waarin hij het oecumenische karakter van het zoeken naar het goede leven voor allen beklemtoont, initieert en bestendigt de paus met *Fratelli tutti* de interreligieuze dialoog in deze gemeenschappelijke zoektocht waarin we inderdaad 'allen broeders' [en zusters] zijn. Kortom: in haar zoektocht naar waarheid en wijsheid voor actuele vraagstukken wordt de Kerk ook gevoed door andere tradities.

Doordat we intussen gewend zijn aan de vernieuwende stijl van Franciscus, zien we misschien te snel over het hoofd dat paus Franciscus opnieuw naar lokale bisschoppenconferentie verwijst, zoals hij ook eerder deed. Ook dat is nieuw voor zijn pontificaat, maar dus niet nieuw voor deze encycliek, en wijst op die verderzetting van zijn vernieuwing. Eerder verwezen pausen voornamelijk naar teksten van hun voorgangers, of van het Tweede Vaticaans Concilie, sporadisch eens naar een of andere auteur, echter zelden naar hun collegae bisschoppen. Franciscus' tegendraadse keuze om expliciet naar lokale bisschoppenconferenties te verwijzen is een belangrijke impuls voor het dynamisch karakter van deze denktraditie. Idealiter houdt het katholieke sociale denken immers het midden tussen

magisterieel spreken enerzijds en reflectie vanuit de praxis en academie aan de basis anderzijds en gaat het om een verrijking door de wederzijdse bevruchting tussen beide niveaus.

Op die manier belichaamt en implementeert Franciscus een van de centrale noties van zijn denken, namelijk het idee van de ‘cultuur van ontmoeting’. Uit deze beschouwingen over zijn inspiratie en bronnen – van de imam en van de lokale bisschoppenconferenties – blijkt dus dat hij hier niet alleen inhoudelijk gewicht aan toekent, maar ook in zijn methode en het formuleren van de sociale leer trouw blijft aan zijn focus op ‘dialogoog’ en ‘ontmoeting’.

Inhoudelijk

Ook inhoudelijk lijkt *Fratelli tutti* veeleer een verdieping van zijn typische vernieuwing te omvatten, dan dat er echt sprake is van een nieuwe bijdrage. Waarin kunnen we zijn typisch ‘Franciscaanse’ bijdrage aan het sociale denken terugvinden? De paus laat zien waar de keuzes liggen en geeft meteen ook aan welke de juiste keuze is, wat – anders gezegd – de focus en prioriteit zouden moeten zijn.

Niet zelden blijkt het katholieke sociale denken zó genuanceerd – wat het door sommigen het verwijt van ‘ambiguïteit’ in plaats van rechtlijnigheid oplevert, omdat het voor meerdere – soms zelfs tegengestelde – interpretaties vatbaar is. Afhankelijk van waar men zich op het (politieke) spectrum begeeft, traditioneel gecatalogeerd als ‘links’ versus ‘rechts, kan men (aspecten van) de documenten in een bepaald daglicht stellen. Geen van beide extremen doet helemaal recht aan de complexiteit en rijkdom van de traditie van het katholiek sociale denken, maar het is inderdaad makkelijk om passages los te weken uit hun oorspronkelijke context en dus aan wat we ‘*prooftexting*’ noemen te doen. Zo kan men langs beide zijden van het politieke spectrum er specifiek voor kiezen om te focussen op een welbepaalde paus naar keuze. Dat het pauselijke spreken op deze manier gebruikt en in extremis misbruikt kan worden, wordt nog versterkt doordat pausen in hun sprekenverschil in context en persoonlijkheid, hun eigen nadruk en blauwdruk achter laten in hun teksten. Wie zoekt die vindt dus als het ware. In ieder geval is enige ambivalentie niet vreemd aan de sociale leer die niet zozeer politieke partijprogramma’s wil ondersteunen, als wel richtingaanwijzers wil geven over hoe we het samenleven zouden kunnen vormgeven. Misschien komt het beeld van een *pendulum* nog het dichtst in de buurt, waarbij de pendel afhankelijk van het tijdsgewricht, de context en persoonlijkheid van de paus wat meer de ene dan wel de andere kant opgaat.

Ik meen echter dat Franciscus wel duidelijkheid verschaft, en de keuze duidelijk stelt. Dat lijkt mij althans het geval voor tenminste een drietal kwesties: (1) zijn visie op privaatbezit; (2) zijn kritische bedenkingen ten aanzien van de legitimiteit van ‘rechtvaardige oorlog’; (3) de relatie tussen naastenliefde en rechtvaardigheid.

Wat het eerste betreft: hoe dienen we privaateigendom te begrijpen? Is er een recht op privaateigendom en wat zijn de (legitieme) grenzen hieraan? Reeds van in de oudheid denken theologen na over deze kwestie – niet in het minst in het licht van de verhalen over de eerste christenen die hun bezit deelden zoals we kunnen lezen in *De Handelingen van de Apostelen*. Toonaangevend was het denken van Thomas van Aquino die in de dertiende eeuw twee elementen naast elkaar zet: er is de vraag naar privaatbezit (en de legitimiteit ervan) en naar het

gebruik van bezit en aardse goederen⁵. Achterliggend liggen twee principes die men met elkaar probeert te verzoenen: menselijke waardigheid enerzijds en het algemeen welzijn in combinatie met het idee van universele bestemming van goederen anderzijds. Menselijke waardigheid impliceert dat mensen toegang moeten hebben tot goederen zodat ze een menswaardig leven kunnen leiden; eigendom draagt daartoe bij omdat het mensen de kans biedt om voor zichzelf te zorgen, iets op te bouwen en reserve te hebben om een veilige toekomst te garanderen. Algemeen welzijn gecombineerd met de notie van de universele bestemming van de goederen impliceert op zijn beurt dat we streven naar een menswaardig leven voor allen, waarbij er een universeel recht is op een deel van de door God gegeven goederen om in het levensonderhoud te voorzien; met andere woorden: privaatbezit heeft ook een ‘sociale functie’. Overigens: Thomas van Aquino stelt onomwonden dat stelen van iemand uit noodzaak voor eigen overleving gelegitimeerd is⁶.

In de officiële katholieke sociale leer zien we in *Rerum novarum* deze discussie meteen weerspiegeld. In de context van industrialisering en toenemend kapitalisme weet Leo XIII zich uitgedaagd om zich uit te spreken over het ‘natuurlijke’ recht op eigendom en wijst hij de collectivistische visie van het communisme af (§15). Sindsdien situeert de sociale leer zich ergens op het continuum, met als extremen het (natuurlijke) recht op eigendom versus de universele bestemming van goederen of sociale functie van eigendom. In *Fratelli tutti* beklemtoont Franciscus het laatste: hij beklemtoont de sociale functie en de primordialiteit van de universele bestemming van goederen. Vooreerst bevraagt hij de onverdiende en arbitraire privileges die geboorteplaats, talent, ras en religie met zich kunnen meebrengen en de menselijke waardigheid en dus de toegang tot goederen om zich te ontwikkelen kunnen bedreigen (§118). Hij gaat vervolgens verder dat ‘in de eerste eeuwen van het christendom verschillende denkers reflecteerden over de gemeenschappelijke bestemming van de wereldse goederen, wat leidde tot het universele inzicht dat als iemand niet heeft wat nodig is om waardig te leven, dat komt omdat een andere iemand daarvan berooft’ (§119), wat hij kracht bijzet door te verwijzen naar enkele opmerkelijke passages van kerkvaders als Chrysostomos en Gregorius de Grote. Dat brengt hem er toe te concluderen dat

‘ik van mijn kant zou willen opmerken dat de christelijke traditie nooit het absolute en onaantastbare recht op prive-eigendom heeft erkend en dat ze de sociale functie van elke vorm van privébezit altijd heeft onderlijnd. (...) Het recht op privé-eigendom kan alleen beschouwd worden als een secundair natuurlijk recht dat afgeleid is van het beginsel van de universele bestemming van de goederen.’ (§120)

⁵ *Summa Theologiae* IIa IIae, q. 66.

⁶ Cf. *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 66, a. 7, vertaald en geredigeerd door W. P. BAULGARTH & R. REGAN, 2e ed. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002: “Still, if the necessity is so pressing and clear that one has an immediate need of things at hand (e.g. when personal danger threatens, and there is no way to avoid it), then one may lawfully alleviate one’s necessity with the goods of another, whether one takes the goods openly or secretly. Nor does this, properly speaking, have the character of theft or robbery.”

Merk op dat waar Leo XIII privé-bezit beschouwde als een ‘natuurlijk recht’ – zelfs als een ‘sacraal’ recht, volgens sommigen⁷, noemt Franciscus de universele bestemming van de goederen als een ‘natuurlijk, oorspronkelijk en prioritair recht’ (§120) – waarmee hij een duidelijke keuze maakt in de discussie rond privé-eigendom. Immers, ‘dit heeft concrete gevolgen die in het functioneren van de samenleving weerspiegeld moeten worden. Toch gebeurt het vaak dat secundaire rechten boven de primaire en oorspronkelijke rechten geplaatst worden, waardoor die in de praktijk hun relevantie verliezen’ (§120).

Het tweede voorbeeld betreft paus Franciscus’ visie op de legitimiteit van rechtvaardige oorlog, een discussie die in de meer recente sociale leer enigszins ondergesneeuwd was en nu door hem terug op de agenda geplaatst wordt. Kenmerkend voor de sociale leer is dat pausen de traditie nooit expliciet radicaal zullen tegenspreken of veranderen, wat de legitimiteit van het magisteriele spreken te zeer zou bevragen⁸. De traditionele leer rond rechtvaardige oorlog maakt reeds eeuwen deel uit van de katholieke traditie waarvan Augustinus algemeen beschouwd wordt als de grondlegger. Sommigen beschouwen het een doorn in het oog in het licht van Jezus’ pacifisme, maar sinds Augustinus hebben vele theologen en ook de officiële leer deze theorie verdedigd⁹. Wat paus Franciscus niet doet, is deze theorie als dusdanig in vraag stellen, alsof hij plots een pacifistisch ideaal zou prediken. Daarentegen analyseert hij de huidige context en stelt vanuit deze analyse de pertinente vraag of de noodzakelijke voorwaarden om van een rechtvaardige oorlog te spreken wel nog vervuld zijn (§256 ev.). In lijn met het ethische denken dat vertrekt vanuit de daad met dubbel gevolg, is een van de voorwaarden dat de oorlog een ‘minder kwaad’ is dan het doel dat men wil verwezenlijken. Hier knelt volgens Franciscus precies het schoentje. Nucleaire en biologische wapens kunnen zó desastreuze gevolgen hebben dat het doel de inzet van die wapens niet meer rechtvaardigt:

‘Het probleem is dat sinds de ontwikkeling van nucleaire, chemische en biologische wapens en niet te vergeten de enorme, groeiende mogelijkheden die nieuwe technologieën bieden, oorlog een oncontroleerbare destructieve kracht verworven heeft, die vele onschuldige burgerslachtoffers maakt. Het lijdt geen twijfel dat de mensheid nooit eerder zoveel macht over zichzelf had en niets garandeert dat ze die goed zal gebruiken. We kunnen oorlog niet langer als een oplossing zien, omdat de eraan verbonden risico’s waarschijnlijk altijd groter zullen zijn dan de veronderstelde voordelen. Met het oog hierop is het vandaag erg moeilijk om een beroep te doen op de rationele criteria die in vroegere eeuwen zijn uitgewerkt om te spreken van de mogelijkheid van een ‘rechtvaardige oorlog’. Nooit meer oorlog!’ (§258)

⁷ M. WALSH, *Laying the Foundations: From Rerum Novarum to the Second Vatican Council*, in P. VALLELY (ed.), *The New Politics: Catholic Social Teaching for the Twenty-First Century*, SCM Press, 1998, p. 38; M. VELASQUEZ, *Gaudium et Spes and the Development of Catholic Social-Economic Teaching*, in J. A. DWYER, *Questions of Special Urgency*, Washington Georgetown University Press, 1986, pp. 173-199.; E. L. FORTIN, *From Rerum Novarum to Centesimus Annus: Continuity or Discontinuity?*, in *Faith & Reason* 17 (1991), p. 411.

⁸ Cf. J. CLAGUE, *Moral Theology and Doctrinal Change*, in B. HOOSE, J. CLAGUE & G. MANNION (eds.), *Moral Theology for the 21st Century: Essays in Celebration of Kevin Kelly*, Edinburgh, T&T Clark Theology, 2011, pp. 67-79.

⁹ Hoe we deze ambiguïteit binnen het denken van Augustinus zelf kunnen begrijpen, wordt duidelijk gemaakt door T. SCHUBECK, *Love That Does Justice*, Maryknoll: Orbis Books, 2007, pp. 95-105.

Een laatste voorbeeld ter illustratie van de onomwonden inhoudelijke keuzes die de huidige paus maakt, betreft de vraag naar de relatie tussen naastenliefde, liefdadigheid en rechtvaardigheid. Traditioneel zien we in de sociale leer twee verschillende modellen verschijnen. Centraal uitgangspunt is de naastenliefde en het gebod tot naastenliefde: ‘heb uw naaste lief als uzelf’. Als een gebod betreft het als het ware een ‘plicht’; het is een vereiste van het christelijke geloof. In zijn encycliek *Deus caritas est* schrijft paus Benedictus XVI terecht dat *caritas* als een ‘essentieel onderdeel’ van de Kerk verschijnt, aangezien er een ‘noodzakelijke wisselwerking is tussen liefde tot God en naastenliefde’ (§18). Meer zelfs: gezien de globale interdependentie die onze huidige wereld kenmerkt, heeft deze naastenliefde vandaag de dag een universeel karakter (§15). Wat de precieze praktische implicaties zijn, is object van discussie. Er zijn namelijk verschillende opties mogelijk. Cruciaal is het onderscheid tussen liefdadigheid en rechtvaardigheid¹⁰.

In een eerste model beschouwt men de plicht tot naastenliefde als een plicht tot liefdadigheid, wat betrekking heeft op het voorzien in de noodzakelijke goederen die nodig zijn om een menswaardig leven te kunnen leiden (voedsel, kleding, onderdak). Het betreft hier als het ware symptoombestrijding via directe inzet: symptomen worden behandeld terwijl de oorzaken ervan niet bevraagd worden, wat potentieel kan resulteren in een ‘*agapeïsme*’ dat de primordialiteit van liefde tegenover rechtvaardigheid stelt. Deze visie was kenmerkend voor de katholieke sociale leer vóór *Rerum novarum* (en is ook niet helemaal afwezig in dit document) en dit blijkt ook het leidende principe in voorgenoemde encycliek van Benedictus XVI. Gebaseerd op de Barmhartige Samaritaan, benadrukt hij dat de specificiteit van de christelijke *caritas* ligt in het antwoord bieden op concrete, onmiddellijke noden, waardoor de universele dimensie van naastenliefde zichzelf manifesteert als ‘humanitaire hulp’ (§30) en in de vervulling van de werken van barmhartigheid (§31) gestroomlijnd via instituties, structuren en organisaties die in de publieke sfeer actief zijn. Deze identificatie van naastenliefde met liefdadigheid brengt Benedictus XVI ertoe om deze vorm van naastenliefde radicaal te onderscheiden van rechtvaardigheid. Het leidt zelfs tot een morele arbeidsdeling waarbij liefdadigheid het *opus proprium* van de Kerk beschouwd wordt (§29) versus rechtvaardigheid die de staat toekomt (§28a)¹¹.

¹⁰ Voor een uitgebreide analyse van de sociale leer wat betreft de interpretatie van naastenliefde verwijs ik graag naar mijn *Uit liefde voor rechtvaardigheid. Moraal filosofie en katholiek sociaal denken over globale plichten*, Kapellen, Pelckmans, 2016.

¹¹ Het is niet ondenkbaar dat deze arbeidsdeling tussen rechtvaardigheid en liefdadigheid een excuus wordt om een specifieke vorm van maatschappelijk engagement, namelijk rechtvaardigheid als strijd voor structurele hervormingen, als louter een zaak van de staat te beschouwen, met een reductie van de christelijke betrokkenheid als gevolg. De paus erkent echter wel dat de Kerk een rol te spelen heeft in dit zoeken naar rechtvaardigheid, omdat haar natuurwetsbenadering, de praktische argumentatie kan voeden die nodig is om de juiste beginselen van rechtvaardigheid te onderscheiden (§28a). Bovendien kan het door de ‘vorming van het geweten’ ‘indirect’ bijdragen tot de totstandbrenging van rechtvaardigheid (§29). De enige ‘directe’ taak van de Kerk is echter de naastenliefde zoals die op alle niveaus van de Kerk wordt vervuld (§29-30). Binnen dit kader blijft de vraag wat de bijdrage kan zijn van die katholieke organisaties die aanwezig zijn in de samenleving en die strijden voor gerechtigheid: kunnen zij nog als katholiek beschouwd worden? Meer in het algemeen lijkt de interpretatie van naastenliefde als naastenliefde, te onderscheiden van rechtvaardigheid, problematisch voor de Kerk als geheel. Waarom zou de voorliefde voor de zwaksten niet kunnen leiden tot een engagement om te pleiten voor hun rechten en om de structurele oorzaken van hun lijden in vraag te stellen, kortom, tot een engagement voor gerechtigheid?

Een tweede model beschouwt naastenliefde als de motivatie voor de inzet voor rechtvaardigheid. Rechtvaardigheid is structureel en stelt de vraag naar de oorzaken van armoede, ongelijkheid en exclusie. Deze visie was kenmerkend voor de sociale leer van de Kerk in de jaren 1960-1970. Een zeer duidelijk voorbeeld van dit model is te vinden in *De Iustitia in Mundo*, het document van de bisschoppensynode die in 1971 te Rome werd gehouden¹². Daarin stellen de bisschoppen uitdrukkelijk dat naastenliefde gelijk staat met ‘liefde en dienst aan de naaste die de vervulling van de eisen van rechtvaardigheid met zich meebrengt’ (§33)¹³. Met andere woorden, de liefde tot God leidt tot het gebod van naastenliefde, wat resulteert in de inzet voor rechtvaardigheid, want ‘christelijke naastenliefde en rechtvaardigheid kunnen niet gescheiden worden, [want] liefde impliceert een absolute eis tot rechtvaardigheid, namelijk de erkenning van de waardigheid en de rechten van de naaste’ (§34)¹⁴. Bijgevolg behoort het ook tot de taak van de Kerk om zich in te zetten voor de strijd voor rechtvaardigheid: de bisschoppen beweren - niet onomstreden - dat een engagement voor rechtvaardigheid "een constitutieve dimensie" is van de verkondiging van het evangelie¹⁵.

Reeds vanaf het begin van zijn pontificaat heeft paus Franciscus ervoor gekozen zich bij dit model aan te sluiten. In *Evangelii Gaudium* hield hij een pleidooi om de ‘diepere oorzaken’ van de problemen die door het huidige economische systeem zijn ontstaan, aan te pakken en ‘structurele veranderingen’ door te voeren (§202). In deze recente encycliek schrijft hij enerzijds hoe naastenliefde ook institutioneel en abstract is (§164) en anderzijds hoe rechtvaardigheid een 'essentiële voorwaarde' is voor universele broederschap (§173). Dat naastenliefde of *caritas* op twee manieren kan worden ingevuld, komt duidelijk naar voren in de volgende vergelijking:

Er is een zogenaamde liefde ‘uit innerlijk verlangen’: haar daden vloeien rechtstreeks voort uit de deugd van naastenliefde en zijn gericht op individuen en volkeren. En er is ook een ‘bevolen’ of ‘vereiste’ liefde: die wordt uitgedrukt in daden van liefdadigheid die mensen aanzetten tot het creëren van meer gezonde instellingen, rechtvaardiger voorschriften en meer solidaire structuren (sic). Hieruit volgt dat het eveneens een onontbeerlijke daad van liefde is om ernaar te streven de samenleving zo te organiseren en te structureren dat de naaste zich niet in armoede bevindt. Het is naastenliefde om dicht te staan bij een persoon, maar het is ook naastenliefde om, zelfs zonder rechtstreeks contact met die persoon, de sociale omstandigheden die zijn of haar lijden veroorzaken, te veranderen. Als

Zie bijvoorbeeld D. DORR, *Option for the Poor and for the Earth. Catholic Social Teaching*, Maryknoll, Orbis Books 2012, pp. 353-356.

¹² Voor de tekst zie <https://www.cctwincities.org/wp-content/uploads/2015/10/Justicia-in-Mundo.pdf> (toegang 28 januari 2021).

¹³ DIM, §33: ‘... love and service of neighbor which involve the fulfilment of the demands of justice.’

¹⁴ DIM, §34: ‘Christian love of neighbor and justice cannot be separated, [f]or love implies an absolute demand for justice, namely a recognition of the dignity and rights of one’s neighbor.’

¹⁵ Zie §6: ‘Action on behalf of justice and participation in the transformation of the world fully appear to us as a constitutive dimension of the preaching of the Gospel, or, in other words, of the Church’s mission for the redemption of the human race and its liberation from every oppressive situation.’ Voor een overzicht van het controversiële karakter van deze stellingname en de discussie, zie K. R. HIMES, *Justitia in mundo*, in K. R. HIMES et al. (eds.), *Modern Catholic Social Teaching*, 2^e ed., Washington: Georgetown University Press, 2017, pp. 345-376.

iemand een bejaarde helpt om een rivier over te steken, is dit ware liefde, als politici een brug bouwen, is dat ook liefde. (§186)

Met dergelijke uitspraken onderstreept paus Franciscus opnieuw de noodzaak en het belang van een rechtvaardigheidsdiscours om naastenliefde in de praktijk te brengen en knoopt aan bij het discours van de conciliaire periode.

Ik hoop hiermee verduidelijkt te hebben hoe *Fratelli tutti* inderdaad een continuering is van de vernieuwing die met het pontificaat van Franciscus werd ingezet. Met name door de focus op dialoog en ontmoeting, alsook het perspectief van de kwetsbaren en gemarginaliseerden, is deze encycliek ‘Franciscaans’ te noemen in dubbele betekenis van het woord als in lijn met Sint-Franciscus en met de persoonlijkheid van paus Franciscus.

KRITISCHE BEDENKINGEN BIJ DE ENCYCLIEK

De encycliek is nog bijzonder recent en het academische debat errond moet nog aanvangen. *The jury is still out*. Toch kunnen op basis van eerste reacties en analyses, al enkele bemerkingsen gemaakt worden.

Reeds voor de publicatie rees er bij het uitlekken van de titel meteen kritiek: wat met de ‘*sorelle*’¹⁶? Hoe kan een paus anno 2020 nog gewag maken van een niet-inclusieve titel die de helft van de wereldbevolking dreigt uit te sluiten? Een diepere analyse van het hele document, toont aan hoe deze titel slechts symptomatisch is en wijst op een meer fundamenteel probleem: ondanks het verder gender-inclusief taalgebruik in de tekst, is er nog wel wat werk te verrichten om vrouwen ook een stem te geven in het debat, de goede bedoelingen van dialoog en ontmoeting ten spijt¹⁷. Noch in zijn referenties, nog in zijn opsomming van mensen die hem inspireerden, vermeldt paus Franciscus vrouwen¹⁸. Om in het discours van Franciscus te blijven: waar blijft de heilige Clara?

Sommigen bekritisieren het feit dat de paus bijzonder autoreferentieel is, d.w.z. veel naar eigen documenten en toespraken verwijst, wat mogelijks evenzeer niet onproblematisch is.¹⁹ Tegenstanders zullen hierin argumenten vinden om te stellen dat deze encycliek louter een weerspiegeling is van zijn eigen gedachten en ideeën, maar verder niet in lijn is met de rest van

¹⁶ Zie bijvoorbeeld A. CAMPBELL, *Fratelli Tutti: Encyclical on Love that Misses the Boat on Women*, 4 October 2020, <https://spotlight.africa/2020/10/04/fratelli-tutti-encyclical-of-love-that-misses-the-boat-on-women/> (toegang 24 maart 2021). Zie ook de oproep tot petitie van het *Catholic Women's Council*, zoals gepubliceerd door P. LAZZARINI, *All Brothers?*, <https://www.catholicwomenscouncil.org/fratelli-tutti/> (toegang 28 januari 2021).

¹⁷ Cf. M. CLARK, *Fratelli Tutti Shares Practical Wisdom, but Lacks Insights of Women* in *National Catholic Reporter*, 5 October 2020, www.ncronline.org/news/opinion/fratelli-tutti-shares-practical-wisdom-lacks-insights-women (toegang 7 december 2020).

¹⁸ Zo lezen we in §286: ‘Bij deze beschouwingen over universele broederlijkheid voelde ik mij vooral geïnspireerd door Sint-Franciscus van Assisi, maar ook door andere niet-katholieke broeders: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Mohandas Gandhi en vele anderen.’ Merk op overigens hoe men in de officiële Engelse vertaling spreekt over ‘*by others of our brothers and sisters who are not Catholics*’, terwijl de officiële Italiaanse versie enkel spreekt over ‘*fratelli*’. Vergelijk http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html en http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (toegang 28 januari 2021).

¹⁹ Cf. L. Chapp, *Fratelli Tutti and its Critics*, in: *The Catholic World Report*, <https://www.catholicworldreport.com/2020/10/09/fratelli-tutti-and-its-critics/> (toegang 20 maart 2021)

de traditie van de sociale leer van de Kerk – en dus verwaarloosbaar is. Anderen stellen dat dit net impliceert dat Franciscus zijn persoonlijke inzichten ‘verheft’ tot ‘magisteriële leer’ die anders dreigen verloren gaan (omdat ze maar voor beperkte audiëntie geschreven waren) en waarborgen ze dus zijn erfenis voor de toekomst van de sociale leer²⁰.

Ook rijst de vraag of de Barmhartige Samaritaan wel het beste uitgangspunt vormt²¹. Immers: komt hiermee niet vooral, en misschien wel uitsluitend, de nadruk te liggen op diegene die helpt, namelijk de Samaritaan, in plaats van de naaste die hulp nodig heeft? Loert dan niet het risico van paternalisme om de hoek? Om het in de termen van liefdadigheid of rechtvaardigheid uit te drukken: wordt de vraag naar de oorzaken van het lot van de naaste wel voldoende gesteld?

TOT SLOT

Om nog even bij deze parabel te blijven stilstaan: het is de eerste keer dat een paus een bijbeltekst tot ‘sluitstuk’ van zijn boodschap maakt. Franciscus kiest voor de Barmhartige Samaritaan, omdat deze parabel volgens hem aantoont welk handelen noodzakelijk is om het tij te keren, om ons gebroken wereld te helen.

De parabel laat op een sprekende manier zien welke fundamentele keuze we moeten maken om onze gekwetste wereld opnieuw op te bouwen. Als we geconfronteerd worden met zoveel pijn en lijden, moeten we niets anders doen dan wat de barmhartige Samaritaan deed. Elke andere beslissing zou ons tot een van de rovers maken of tot een van diegenen die voorbijliepen zonder medelijden te tonen met het lijden van de man langs de weg. De parabel laat ons zien hoe we een gemeenschap kunnen heropbouwen. (...) Het verhaal houdt duidelijk niet van abstract moraliseren en de boodschap is net zo min louter sociaal of ethisch. De parabel gaat over een essentieel en vaak vergeten aspect van onze gemeenschappelijke menselijkheid: we zijn geschapen voor een vervulling die alleen in de liefde te vinden is. We kunnen niet onverschillig blijven tegenover lijden; we kunnen niet toestaan dat iemand als een outcast door het leven moet. In plaats daarvan zouden we ons verontwaardigd moeten voelen, uitgedaagd om uit onze comfortzone te breken en een ander mens te worden door de confrontatie met het lijden van mensen. Dàt is de betekenis van waardigheid. (§67-8)

Merk op hoe Franciscus hier de notie van ‘menselijke waardigheid’ een nieuwe wending geeft. Veelal interpreteren wij het verhaal van de Barmhartige Samaritaan als recht doen aan de waardigheid van de man langs de kant van de weg staat. Franciscus draait dit nu om. Niet alleen

²⁰ Voor deze discussie, zie bijvoorbeeld het panelgesprek *Pandemics, Politics and Solidarity: A Discussion of Fratelli Tutti* met Meghan Clark, Massimo Faggioli, David Gibson, en Damon Silver georganiseerd door Boisi Center for Religion and American Public Life van Boston College, 20 October 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=m1gdG8huaWA> (toegang 7 december 2020).

²¹ Zie Francis Davis in zijn analyse tijdens het webinar *We Are All Brothers and Sisters: Christianity, Social Justice and Civic Duty After Assisi 2020*, <https://www.ucsia.org/home/themalijnen/religie-ensamenleving/evenementen/de-economie-post-corona/> (toegang 21 januari 2021).

de waardigheid van gekwetste persoon, maar ook die van elke passant staat op het spel, in de mate dat die zich wel of niet laat raken door wat er met die naaste gebeurt, en dus in de mate dat we ons ‘verontwaardigd’ voelen en ons inlaten met menselijk leed.

Opvallend is hoe de paus alle diversiteit en onderscheidingen die wij maken in ons samenleven reduceert tot dit ene onderscheid: ofwel behoort je tot de groep van omstaanders en passanten die onverschillig verder gaat en niets doet; ofwel stop je, laat je je raken door die gekwetste medemens en steek je de handen uit de mouwen. Dàt is het enige onderscheid, het ‘criterium’ dat er toe doet, ‘de beslissing tot exclusie of inclusie’, waaraan onze sociale, politieke, economische en religieuze projecten getoetst moeten worden. Ongeacht de oorzaak, roept Franciscus ons op tot verantwoordelijkheid. ‘Aan welke kant sta je?’ is de impliciete vraag die Franciscus ieder van ons hier stelt.

Misschien is vanuit de sociale leer het idee dat deze liefde publiek en politiek kan zijn, meer zelfs: moet zijn, niet zo nieuw. Ook de analyse dat we met vrijheid en gelijkheid al een heel eind zijn opgeschoten, maar nog tekort schieten als we de broederlijkheid niet meenemen is niet nieuw; pas dan wordt onze samenleving meer dan louter naast elkaar samenleven. Tevens is verrast Franciscus’ aandacht voor wat dit betekent in termen van migratie (gastvrijheid en menselijke waardigheid boven rechten en belangen van naties) en politiek (met oog voor de meest kwetsbaren analyses doorvoeren en maatregelen treffen) ons niet langer. Vanuit ons huidige tijds-klimaat, sociaal en politiek, klinkt dit echter als een welkome verademing. Ook vanuit het hoopvolle perspectief waarop het gestoeld is. Want ondanks de ‘de schaduw van onze gesloten wereld’ is de boodschap uiteindelijk – ook typisch ‘Franciscaans’ in meerdere betekenissen van het woord – vreugdevol en positief. Omdat we geloven in en ons toevertrouwen aan God die werkzaam is in de wereld, binnen en buiten de grenzen van de Kerk, en in de harten van mensen en op die manier hen richting het goede stuwt. Om Franciscus het laatste woord te geven: ‘God geve dat we na al de ellende niet langer zullen denken in termen van ‘zij’ en ‘die’, maar alleen nog van ‘wij’ (§35).

ELLEN VAN STICHEL – SCHERPENHEUVEL

Ellen Van Stichel is als docent (*tenure track professor*) verbonden aan de KU Leuven,

Faculteit Theologie en Religiewetenschappen

Oude Tiensebaan 42, 3270 Scherpenheuvel