



Avaritia
(hebzucht)

Hebzucht

Niemand kan twee heren dienen

C A R L S T E R K E N S

Voor inhalige mensen is zelfs veel niet genoeg. Ze willen meer dan anderen hebben of meer dan ze al hadden. Het zijn twee verlangens die niet noodzakelijk samenvallen, maar elkaar evenmin uitsluiten. In het eerste geval gaat de hebzucht gepaard met ongelijkheid, in het tweede geval met toenemende rijkdom. Ook ongelijkheid en rijkdom vallen niet samen, maar men voelt op klompen aan dat ze met elkaar te maken kunnen hebben. De verkiezingsslogan van de populistische *Tegenpartij* opgericht door de heren Jacobse en van Es (alias van Kees van Kooten en Wim de Bie) nam die mogelijke samenhang ironisch op de korrel, en maakt in het Nederlands taalgebied sindsdien deel uit van het collectieve geheugen: “geen gezeik, iedereen rijk” (1980). Het is inderdaad wenselijk dat zoveel mogelijk mensen rijk zijn, en het is de uitdaging om dat zonder armen te realiseren. De hebzucht (Lat. *avaritia* of *cupidati*; Gr. *pleonexia*) staat dat ideaal echter in de weg. Daarmee is niet gezegd dat alle ongelijkheid en alle rijkdom (en dus ook armoede) het gevolg zijn van de hebzucht van het individu of het collectief. Zelfs een uitgebreid historisch overzicht van ideeën, uitvindingen, politieke ontwikkelingen en toevallige gebeurtenissen kunnen de veelkoppige realiteit van ongelijkheid en armoede niet volledig verklaren (Landes 1998). Maar

omgekeerd kan men wel redeneren. Aan de hebzucht zitten per definitie problematische kanten omdat vanuit haar optiek de bezitsverwerving niet redelijkerwijs in het teken van de eigen behoeften en het eigen welzijn staat, maar buitensporig en onverzadigbaar is. Het hebzuchtig streven naar gewin berokkent bovendien anderen of de samenleving als geheel schade, en het is daarmee strijdig met principes van liefdadigheid en gerechtigheid. En tot slot plaatst de hebzucht ten onrechte het tijdelijke boven het eeuwige, het particuliere boven het omvattende, oppervlakkigheid boven diepgang en het aardse boven het goddelijke – het laatste symbool voor het ultieme. Deze drie kenmerken van mateloosheid, schadelijkheid en goddeloosheid maken de hebzucht tot een zonde (Thomas van Aquino, *De Malo* Q13, respectievelijk art. 1 en 2; Catechismus van de Katholieke Kerk, respectievelijk 2552, 2536 en 2541).

Met deze beschrijving van hebzucht is reeds gegeven wat er fout is aan grenzeloos meer willen hebben. De concrete implicaties van genoemde kenmerken liggen echter niet vast, maar veranderen voortdurend in samenhang met wijzigingen in de productie, de distributie en de consumptie van goederen en diensten, alsook met variërende machtsverhoudingen, veranderende handelsopvattingen en evoluerende waardepatronen. Jeroen Linssen (2019) bracht dit recentelijk nog uitgebreid in kaart. Deze bijdrage laat de historische variaties van de hebzucht achterwege, en behandelt drie vragen in het perspectief van de huidige tijd, zonder er een sluitend antwoord op te geven: (a) Welke mensen hebben steeds meer? (b) Waarom willen mensen meer? (c) En helpt religie tegen hebzucht?

Welke mensen hebben steeds meer?

Het zal wel nooit eerlijk verdeeld zijn geweest in de wereld. Maar de huidige schaalgrootte van de economie met haar complexe productieketens en wirwar van toeleveranciers, maakt economisch onrecht potentieel omvangrijker en anoniemer dan voorheen. Toch is dit onrecht herkenbaar, want iedereen kan er gemakkelijk voorbeelden van geven – vooral wanneer men denkt er zelf geen aandeel in te hebben. Het voedsel dat we eten, de kleren die we dragen, de technologie die we

gebruiken en de diensten die ons worden verleend: er zit overal wel een vlekje aan. De omvang en de anonimiteit van structurele onrechtvaardigheid lijkt ook moeilijk te problematiseren vanuit de hebzucht, omdat die ondeugd meestal als een individuele onhebbelijkheid wordt gezien. In een geletterde wereld hebben hoger opgeleiden veelal meer dan lager opgeleiden, in een meritocratische wereld harde werkers doorgaans meer dan luiaards, en in alle werelden vrekken wellicht meer dan genereuze types. Maar ongelijkheid en rijkdom hebben ook in die gevallen slechts gedeeltelijk te maken met individuele kenmerken die matig zijn geïnstitutionaliseerd en beperkt tussen generaties worden overgedragen. Om de vraag te beantwoorden welke mensen steeds meer hebben, kunnen we daarom niet om het bredere perspectief van de wereldeconomie heen. Enerzijds doorkruist de wereldhandel gebieden waar andere regels gelden, wat bijdraagt aan mondiale ongelijkheid. Anderzijds ontstaat door de gemakkelijke verplaatsing van arbeid en goederen ook sociaaleconomische ongelijkheid binnen regio's. De voor- en nadelen van de globalisering zijn daarom niet gelijk verdeeld, niet tussen en niet binnen landen.

Laten we eens kijken naar de verdeling van rijkdom wereldwijd en de ongelijkheid binnen landen tegen de achtergrond van de economische globalisering. Wie zijn dan de winnaars en de verliezers ervan? Gedetailleerd en gortdroog analyseert Milanovic (2016) inkomensdata van 1988 tot 2008 om de impact van de snelgroeiende globalisering in deze periode te beschrijven. Hij kijkt daarbij onder meer naar de relatieve en de absolute inkomensgroei van de wereldbevolking opgedeeld naar inkomenscategorieën.

De grootste *relatieve* inkomensgroei is te vinden rond de mediaan van de wereldwijde inkomensdistributie. Bijna een derde van de wereldbevolking rond het middeninkomen zag haar verdienste en de daaraan verbonden levensstandaard in 20 jaar met ongeveer 70% stijgen. Het gaat met name over mensen in de middenklasse van opkomende economieën zoals China en India, naast bijvoorbeeld Indonesië, Thailand en Vietnam. In de steden verdubbelde of verdrievoudigde hun inkomen, op het platteland steeg het minder maar toch nog significant. De dertig procent armsten van de wereld zijn er relatief ook op vooruit gegaan: 15 tot

50% groei. Onder de hogere inkomens op wereldschaal (het tachtigste percentiel waarvoor geldt dat slechts één op vijf in de wereld rijker is), is er amper inkomensgroei. Deze groep wordt gedomineerd door de op landelijk niveau lagere inkomensgroepen in de Verenigde Staten, Japan en West-Europa, naast inwoners van centraal en Oost-Europa, maar ook bijvoorbeeld de betere middenklasse in Latijns-Amerika. De kiezers waar populistische partijen op azen zijn naar relatieve inkomensgroei gemeten dus inderdaad geen winnaars van de globalisering. De rijksten van de wereld tenslotte, gingen er dan weer goed op vooruit: 25% groei voor de subtop en 65% voor het hoogste percentiel. Kortom: curves van groeicijfers zijn vaak lineair of exponentieel, maar de visualisering van relatieve inkomensgroei niet. De superrijken en 's werelds middeninkomens hebben relatief meer profijt gehad gedurende de globaliseringsexplosie dan de groep daartussen in, en dit in tegenstelling tot veel scenario's die in de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw voorzagen dat vooral het westen van de globalisering zou profiteren.

Maar wat zegt de *absolute* inkomenswijziging in deze periode? Hoeveel geld hebben mensen met inachtneming van inkomensdistributie meer te besteden gekregen? Het antwoord op die vraag verandert het beeld spectaculair. Het derde deel van de wereldbevolking dat er relatief zo goed op vooruit is gegaan, krijgt over die twintig jaar slechts 3 à 4% van de absolute mondiale inkomenstoename. De proportionele inkomensgroei van de armsten ter wereld is in absolute getallen verwaarloosbaar. De mensen in het tachtigste inkomenspercentiel (die zoals hierboven gezegd in eigen land vaak minder goed af zijn) verdelen samen nog zo'n 4% van het geldelijke mondiale surplus in die periode. En de rijkste vijf procent van de wereld gaat met liefst 50% van de totale inkomenstoename aan de haal.¹

1 De wereldwijde bankencrisis vanaf 2008 heeft de zichtbaarheid van de effecten van de globalisering enigszins vertroebelt. Daarnaast zal in tegenstelling tot de vorige decennia een verdere stijging van inkomens in China leiden tot meer in plaats van minder wereldwijde ongelijkheid, met name wanneer de groei in India en Afrika achterblijft. En tot slot wordt verwacht dat de reeds begonnen deglobalisering voortzet. Dit laatste betekent dat de economie sterker zal worden bepaald door de politiek van regionale machtsblokken om wederzijdse afhankelijkheid te verminderen, zij het zonder wereldwijde verwevenheid te stoppen. Voorlopig dienen zich van deze evolutie nog geen economische winnaars aan.

Het spectaculaire verschil tussen relatieve en absolute inkomensgroei per inkomenscategorie is natuurlijk enkel te begrijpen tegen de haast onvoorstelbare wereldwijde inkomensongelijkheid. Een grote procentuele wijziging van weinig is namelijk nog altijd niet zoveel. En een klein percentage van veel is zeer veel voor diegenen die er vanuit het perspectief van minder naar kijken. Concreet is het gemiddelde jaarinkomen in de wereld zo'n 71.000 US dollar, de mediaan ligt rond 1.400 dollar, en de tien procent armsten verdienen ongeveer 450 dollar – ook de twee laatste cijfers per jaar (Wereldbank 2018). Als u trouwens wilt weten hoe rijk u bent ten opzichte van de rest van de wereldbevolking, dan kan dat makkelijk hier: how rich am I [<https://howrichami.giving-whatwecan.org/>]. Het zal u in materieel opzicht hopelijk beter meevalen dan vanuit ideëel perspectief. Maar leidt het verschil tussen relatieve en absolute inkomensgroei nu tot een andere conclusie over de winnaars en de verliezers van de globalisering? Verrassend genoeg niet. De groeiende middenklasse van de ontwikkelende economieën is geneigd om hun vooruitgang te vergelijken met achterblijvende landgenoten en met de situatie van waaruit ze zelf of hun (groot-)ouders kwamen. Ze stellen het best goed. De armen van de wereld zijn arm gebleven. En de inkomensstagnatie van de lagere middenklasse van de rijke wereld is zeer reëel en frustrereert haar in het licht van de rijkdom die ze rondom ziet (zie ook Van Zanden et al. 2014).

Er zijn uiteraard nog veel andere sprekende cijfers over ongelijkheid en rijkdom. Maar het bovenstaande volstaat om enkele inzichten te formuleren over de vraag welke mensen steeds meer hebben. Die inzichten gaan over de complexiteit van de cijfers; over de bestrijding van onrechtvaardigheid die uit hebzucht voortkomt; en over morele oordeelsvorming.

Een blik op de relatieve en de absolute inkomenswijziging gedifferentieerd naar inkomenscategorieën maakt duidelijk dat niet alle armen armer worden, en rijken niet noodzakelijk rijker. Die boutade gaat om te beginnen ten onrechte uit van een ongenueanceerde tweedeling. Er vindt wel degelijk herverdeling plaats en op wereldschaal in de afgelopen decennia ook in toenemende mate. Maar wat geldt voor de wereldbevolking, geldt niet noodzakelijk voor landelijke populaties

en niet voor alle vormen van inkomen. Zo zijn bijvoorbeeld de inkomensverschillen in Nederland en België – ook naar Europese egalitaire maatstaven – beperkt en de afgelopen decennia relatief stabiel, terwijl de vermogensverschillen redelijk groot zijn en bovendien toenemen. De effecten van veranderende macro-economische omstandigheden differentiëren dus sterk tussen landen, tussen categorieën binnen landen en tussen individuen (Vicq et al. 2023; Vervenne 2023).

Als we ons beperken tot individuen, dan stelt de veelheid aan omstandigheden die bijdragen aan persoonlijke rijkdom een praktisch probleem voor de bestrijding van de onrechtvaardigheid die uit de hebzucht voortkomt. De rijke kan namelijk zowel hebzuchtig als vrijgevig zijn. We kunnen redelijkerwijs wel met elkaar afspreken om te herverdelen op basis van economische positie, maar overheden kunnen toch moeilijk en bezwaarlijk het karakter van mensen mee in overweging nemen. Bezit belasten is nu eenmaal makkelijker dan hebzucht bestraffen, wat allicht ook de reden is waarom het laatste vaak aan het hierna maals wordt overgelaten. Omdat we het nu niet kunnen sanctioneren, moet het zoals in de schildering van Jheronimus Bosch maar later worden gewroken. Een gelijkaardige moeilijkheid is er voor de beknotting van het profijt dat mensen uit collectief onrecht hebben. Ongeacht of we al dan niet in economisch opzicht wereldburger willen zijn, is het wenselijk om meer politieke consequenties te verdragen voor het feit dat we het wel degelijk zijn. In een globale economie mag steun worden verwacht voor een wereld die in politiek opzicht een stad (Gr. *polis*) is geworden die ieders belang dient. Sociaaleconomische rechten vinden weliswaar gestaag uitbreiding in verklaringen, resoluties, aanbevelingen en richtlijnen (*soft law*), maar deze tweede generatie mensenrechten is opvallend later tot stand gekomen dan de civiele, politieke en judiciële rechten. Bovendien vinden ze nog maar moeizaam hun weg naar internationaal legaal bindende instrumenten (*hard law*). Maar toch kan *soft law* *hard law* beïnvloeden, zoals waarden kunnen doorsijpelen in normen. Religieuze tradities kunnen hier wegbereiders voor zijn, terwijl ze er ook over waken dat de normen de waarden niet overschaduwden door alleen gehoorzaamheid en geen vrijwilligheid te vragen. Verstrakking van normen volgt immers opvallend vaker op vervaging van waarden,

dan omgekeerd. Zo draagt de kerk aantoonbaar bij aan de aandacht voor principes van menselijke waardigheid, *common good*, solidariteit en subsidiariteit in wat gemeenzaam ‘de sociale leer van de kerk’ wordt genoemd, en dragen religieuze verhalen en (sommige) geloofsopvattingen bij aan de acceptatie en de legitimatie van sociaaleconomische rechten op individueel niveau (Rowlands 2021; Torfs 2009, 91-177; Ziebertz 2020).

Dat armoede en rijkdom op wereldschaal slechts voor een klein deel het gevolg zijn van individuele kenmerken en vooral worden bepaald door geïnstitutionaliseerde aspecten, compliceert tot slot de morele oordeelsvorming. Naast de eerdere vaststelling dat de rijke zowel hebzuchtig als vrijgevig kan zijn, kan zodoende de hebzuchtige zowel arm als rijk zijn. In het enigma van het kwaad zijn lijden (bijvoorbeeld door armoede) en schuld (bijvoorbeeld door hebzucht) weliswaar met elkaar verbonden, maar de wijze waarop is niet altijd doorgrondelijk. Die ondoorgrondelijkheid ontslaat niemand van de verantwoordelijkheid om onrechtvaardigheid te bestuderen en te bestrijden. Maar verwacht ook na grondige studie geen loepzuiver beeld. En het is als we van het denken moe zijn geworden, dat we vaak maar wat oordelen. Zouden we dat oordeel niet beter uitstellen, zeker het finale? Zal God het ons ooit onthullen of we voldoende onbaatzuchtig en vrijgevig zijn geweest? Of is in deze tijd het Laatste Oordeel een metafoor geworden voor het menselijk onvermogen om over onszelf, laat staan over anderen, te oordelen of we het goede doen (Mt. 25:31-46; Moore 1998, 119-143; Ricoeur 1995, 249-261)?

Waarom willen mensen meer?

Hebzucht kan zowel op goederen als geld betrekking hebben. Maar traditioneel nog het meest op geld, omdat de hoeveelheid ervan evident niet onbeperkt betrekking kan hebben op de eigen behoeften of het eigen welzijn. Materiële dingen verzamelen klinkt nog acceptabel als het de uitdrukking is van een bijzondere interesse of een ontspannende bezigheid, zelfs al gaat het om veel van hetzelfde. Maar geld verzamelen klinkt eerder als een grap, tenzij het om numismatiek gaat. Want

wie geld heeft, heeft eigenlijk niets. Geld bezit weliswaar het potentieel om het voor andere dingen in te ruilen, maar op zichzelf genomen is er veel geloof nodig om aan geld waarde te hechten. Het veronderstelt minstens het geloof dat anderen geloven dat geld iets anders waard is, en dat ze dat ook zullen blijven geloven. Het is daarmee nogal onredelijk om er steeds meer van te willen, en in die tegenstrijdigheid met de rede zit ook deels de zondigheid. De verbinding van redelijkheid met goedheid is trouwens allerm minst een moderne Verlichte gedachte, net zo min ze beperkt is tot christelijke denkers. Dat *smarter better is*, is al in het gedachtegoed van Socrates en de geschriften van Plato te vinden, maar ook elders en eerder (Matilla 2022, 175-188; cf. Hübenthal in deze bundel). Om geldzucht te verantwoorden is daarom argumentatief bochtenwerk nodig. Dat doet men door te zeggen dat het niet om het geld gaat, maar om ‘het principe’ dat er achter schuilgaat – een reden om extra voorzichtig te zijn als iemand het beweert. Hebzucht kan worden verbloemd door ze te zien als het gevolg of de uitdrukking van een ander beginsel. Zonder volledig te zijn kunnen mensen in geld namelijk autonomie, zekerheid, waardigheid, status en troost vinden. Al valt op ieder van deze motieven weer het nodige aan te merken.

Autonomie

De vrijheid en het vermogen om zelf beslissingen te kunnen nemen is waarschijnlijk het meest gehoorde motief om meer te willen hebben. Empirische studies met data uit alle continenten hebben inderdaad herhaaldelijk aangetoond dat grotere autonomie gepaard gaat met meer welzijn, en dat rijkdom een indirecte invloed heeft op welzijn via zijn effect op autonomie. Deze bevindingen zijn consistent voor rijke en economisch minder ontwikkelde landen, alsook voor landen die uiteenlopend scoren op individualistische versus collectivistische oriëntatie. Vooral in landen met lagere welvaartsniveaus is er weliswaar een onbemiddeld verband tussen rijkdom en geluk, maar dat verband is curvi-lineair omdat het effect van inkomen afneemt zodra een verzadigingspunt is bereikt. Geld brengt autonomie dat tot geluk leidt. Geld

maakt niet direct gelukkig, maar gebrek eraan ongelukkig (Fischer & de Boer 2021). In de mate dat autonomie met het oog op welzijn de drijfveer is voor verrijking, voldoet de laatste niet aan de criteria van hebzucht. De verrijking is in dat geval namelijk geen doel op zich, maar gericht op het persoonlijk welbevinden. Geld ten behoeve van autonomie kan zelfs overkomen als schrander doordacht, terwijl het geld om slechts te hebben schandelijk verdacht blijft. Nu zou men tegendraads kunnen bepleiten dat autonomie ook het resultaat kan zijn van onthechting omdat een eenvoudige levensstijl, indien vrij gekozen, juist een bron van kracht is (bv. Religious Society of Friends 1.41). Maar de voorwaarde van de vrije keuze in de verlossing door eenvoud verraadt de zwakke plek van armoede. Als men van het lot een keuze dient te maken, is die keuze immers weinig overtuigend. Dat geldt voor de celibatair met weinig sex-appeal, voor de mens zonder mening die gehoorzaamheid belooft, en waarschijnlijk ook voor de klassieke derde religieuze gelofte. De gelofte van armoede – die pas met de opkomst van de bedelorden in de 13de eeuw bredere verspreiding vond – veronderstelt dan ook vrijwilligheid. Slechts onder die voorwaarde levert ze de vrijheid en de geloofwaardigheid om anderen tot dienst en inspiratie te zijn. In individuele levens heeft de kloosterlijke gelofte van armoede ongetwijfeld wel eens tot pijnlijke afhankelijkheid geleid, maar dit komt niet in mindering op de evangelische raad dat onthechting perspectieven biedt om vrij en eigenstandig in het leven te staan. Onthechting kan wel alleen als er iets is om zich van te onthechten. En dat maakt het voor de rijke paradoxaal genoeg beter mogelijk, maar moeilijker, om onthecht te zijn dan voor de arme (cf. Mc. 10:17-27). Bezit is daarmee stellig een ambigu en tweesnijdend zwaard in verhouding tot persoonlijke autonomie.

Het fundamentele weerwoord van het religieus taalspel gaat er echter niet om of autonomie door overschot of door eenvoud wordt bereikt, maar wel over de mate waarin menselijke autonomie sowieso kan worden gerealiseerd. Die kwestie houdt verband met de basale kern van de meeste vormen van religiositeit, namelijk het geloof dat er iets buiten onszelf is dat ons overstijgt en zelfs groter is dan het universum, het laatste al dan niet als schepping beleefd. Bewustzijn van transcendentie leidt natuurlijk niet noodzakelijk tot de stelling dat de

menselijke autonomie illusoir is – al is dát ook ooit beweerd. Wél leidt de decentrerings van de mens minstens tot een zekere problematisering van zijn autonomie. Kan men zichzelf wel de wetten stellen (Gr. *autonomos*)? In welke omstandigheden mag de menselijke wil wet zijn? En is de menselijke wil vrij? In de christelijke theologie zijn er geen eenduidige antwoorden op deze vragen. Sterker: hoe en in welke mate de autonomie is begrensd, is een belangrijk terugkerend theologisch twistpunt. Een bekend voorbeeld is het dispuut tussen Luther en Erasmus over de verhouding tussen genade en vrije wil – het theoretisch kernthema van de reformatie. Op grond van de Hebreeuwse Bijbel en het Nieuwe Testament betoogt Erasmus (1524, 303-381) dat Luthers opvattingen over de voorbestemming van gebeurtenissen en de menselijke afhankelijkheid van genade om het goede te doen onvoldoende ruimte laten voor menselijk initiatief. Door een onderscheid te maken tussen natuurlijke, meewerkende en voltooiende genade geeft Erasmus meer vrijheid en autonomie aan de mens, terwijl hij een zekere afhankelijkheid van God behoudt voor de voortgang en de voleindiging van de menselijke heilsweg. Zo zijn over de band van God steeds opnieuw compromissen gezocht tussen absolute autonomie en gehele heteronomie om de menselijke geldingsdrang draaglijk te houden voor elkaar en voor de samenleving. Toegegeven, de relativering van de menselijke autonomie kan binnen ethische dilemma's zowel fraaie als minder fraaie resultaten opleveren. Maar voor de omgang met armoede en ongelijkheid houdt de poging tot verzoening van de autonomie van de aardse realiteit met de transcendentie van het heil vooral een oproep in: "Vervreemd is de mens die weigert zichzelf te overstijgen en de ervaring [te] beleven van de zelfgave en van de vorming van een authentieke menselijke gemeenschap, die gericht is op zijn laatste bestemming, welke God is. Vervreemd is de maatschappij die in haar vormen van sociale organisatie, van productie en van consumptie de realisering van die gave en de vestiging van die solidariteit onder de mensen moeilijker maakt" (*Centesimus Annus* 41; cf. *Compendium* 45-48).

Zekerheid

Welzijn waarborgen voor de toekomst is een andere drijfveer voor vermeerdering van bezit. Bezit kan functioneren als onderpand voor onafhankelijkheid en veiligheid, en daarmee is het motief van zekerheid niet veel meer dan een toekomstgerichte variant van autonomie. Het is de onzekerheid over toekomstige autonomie die ons doet sparen, en de angst voor het verlies ervan die ons doet oppotten. Uiteraard kan de betrachting van ouders om eigen kinderen niet te bezwaren met latere zorgen een teken zijn van verantwoordelijkheidszin, net zoals het waardering verdient om toekomstige generaties niet te belasten met de gevolgen van het huidige welvaartspeil. Religieuze tradities inspireren tot responsabilisering voor de toekomst van anderen, individueel en collectief, in talrijke verhalen, getuigenissen en kerkelijke documenten. Het aantal voorbeelden is zo talrijk dat er moeilijk aan te beginnen valt. Minstens even talrijk zijn de bronnen die vertellen dat we ons niet al te veel zorgen moeten maken over de eigen toekomst: “Let maar eens op de vogels in de lucht: ze zaaien en maaïen niet, en verzamelen niet in schuren” zo valt te lezen in de context waar ook wordt gezegd dat niemand God én de geldduivel (*mammon*) kan dienen (Mt. 6:19-34; Lc. 16:1-13). De omgang met onzekerheid bestaat daarom best uit een combinatie van verantwoordelijkheid én vertrouwen. Schaapjes op het droge hebben tegen de tijd dat men niet meer productief kan zijn, en een appeltje voor de dorst als buffer voor een tegenslag zijn niet verwerpelijk. De inschatting van het tijdstip om het productieve leven te beëindigen met inachtneming van mogelijke tegenslagen, wordt wel verondersteld rekening te houden met ieders belangen en niet alleen met het eigen genot. Zelfs al zou men zo egoïstisch zijn, het is gewoon onmogelijk om met alle onzekerheden rekening te houden. Vertrouwen is nodig om niet in hebzucht te vervallen. Zelfs de fiscus beloont vertrouwen in de toekomst met lagere belastingtarieven voor schenkingen dan voor erfenissen en legaten. Terecht, al vinden mensen die de strijd tegen generatiearmoede verbinden met de beperking van intergenerationele rijkdom die voor erfenissen nog te laag. Evident zijn genoemde vormen van armoede en rijkdom niet tegen elkaar weg te strepen en is niet ontgensprekelijk

aangetoond dat rijkdom en ongelijkheid met elkaar te maken hebben. Maar laten we hopen dat mensen die streven naar een rechtvaardigere wereld zich niet al te snel naïef of gek laten verklaren.

Expliciet maar abstracter dan fiscalisten hebben ook theologen ideeën over geloof in de toekomst, hoop op het waardevolle en vertrouwen in wat komen gaat. Inzicht in de zogenaamde theologale deugden van geloof en hoop – naast liefde – is zelfs datgene waarin ze grossieren. De studie van hoe mensen omgaan met contingentie (toevalligheden, onzekerheden en tegenslagen) en de manier waarop het goddelijke daarin een plaats krijgt, heeft bruikbare inzichten voor pastorale zorg opgeleverd. Religieuze copingstrategieën om met disrupties om te gaan kunnen mensen helpen de blik op de toekomst te richten, hetzij door gebeurtenissen aan te pakken of te duiden, hetzij door emoties te bewerken of te verwerken. Religie heeft hoegenaamd geen monopolie op succesvolle omgang met de stressoren in het leven ('adaptieve coping'). Dat neemt niet weg dat hervertelling van levensverhalen met het oog op de moeizame constructie van zin, positieve godsbeelden, bezielende verhalen en steun van geloofsgemeenschappen, veel mensen gemoedrust en een open blik op de toekomst geven (Scherer-Rath 2016). Op zekerheid voor de toekomst staat echter geen prijs, want ze is niet te koop. Zekerheid uitsluitend zoeken in bezit kan daarom niet anders dan tot hebzucht leiden. Daartegenover staan geloofwaardigheid, hoop en vertrouwen. Het zijn begrippen die verschillende aspecten van positieve toekomstverwachtingen uitdrukken. Geloofwaardigheid en credibiliteit (*confidence* aan de zijde van diegene die het verleent) gaan over de verwachting dat iemands handelen zal overeenstemmen met wat wordt gevraagd in diens functie of rol. Wie deze vorm van vertrouwen niet kan schenken, krijgt het moeilijk om in de moderne samenleving te overleven. Hoop (*hope*) behelst dat wat men wenst zal uitkomen en is daarmee als het ware het product van waarde en verwachting. Omdat men hoopt op wat van waarde is, kan de hoop in stand blijven zelfs al is de kans op realisering minimaal. Vertrouwen (*trust*) tenslotte, gaat over de verwachting dat de toekomst zich in de gewenste richting zal ontwikkelen, veelal gebaseerd op extrapolatie van eerdere ervaringen en in de veronderstelling dat waarden en normen worden gedeeld met anderen.

Empirisch is vastgesteld dat religieuze indicatoren veelal voorspellers zijn van *confidence*, hoop en vertrouwen, al zijn onderzoeksresultaten gevarieerder en ingewikkelder dan hier kan worden weergegeven (Hadiwitanto 2016). Toch weerklinkt in dit soort empirische studies een refrein dat verdacht veel lijkt op het terugkerend motief in de evangelische genezingsverhalen: het is niet vermeende zekerheid die redding brengt, maar geloof en vertrouwen. Wie zekerheid inroept voor hebzucht, kan daarom alleen worden uitgenodigd om na te denken over dit advies: “Maak u niet bezorgd over de dag van morgen, want de dag van morgen zal zich wel bezorgd maken over zichzelf” (Mt. 6:34).

Waardigheid en status

Waardigheid en status vormen een derde cluster van motieven om meer te willen hebben.

Waardigheid als wezenskenmerk van ieder mens betreft de onvervreemdbaarheid van zijn handelingsvermogen en soevereiniteit, alsook het recht om rechtvaardig en respectvol te worden behandeld. Deze veel-en daarmee weinigzeggende zin doet meteen onrecht aan het begrip, want de menselijke waardigheid is in de loop van de ideeëngeschiedenis met zoveel denotaties en connotaties beladen dat allesbehalve duidelijk is wat ze nu concreet impliceert. In de preambule van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) is ze funderend voor alle mensenrechten, en in de verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae* (1965) van het Tweede Vaticaans Concilie staat de ‘intrinsieke en onvervreembare waardigheid van de menselijke persoon’ centraal, zoals ze ook in andere kerkelijke documenten een uiterste belangrijke rol vervult. Hoogstens wordt ze beschreven, maar nergens operationeel gedefinieerd. Evengoed voelen we wel aan wanneer waardigheid in het geding is. Want hoewel waardigheid onvervreemdbaar is, is ze regelmatig zoek. Het frequent gebruik van woorden als volwaardig, eigenwaarde, rechten, trots, respect, eer en zelfvertrouwen in getuigenissen van mensen in armoede (Decuyper & Malfait 2019), lijkt eerder te wijzen op een gebrek aan evidentie voor waardigheid dan op een

overschot eraan. De waardigheid van armen wordt ook vaker bedreigd dan die van rijken. Het *Asian Human Rights Charter* (1998, art. 2.4) heeft het zowaar in een artikel opgenomen, en doet het als een regel klinken: “een leven in waardigheid is onmogelijk te midden van armoede”. Als armoede de vervulling van primaire behoeften zoals eten en drinken, huisvesting en gezondheidszorg in gevaar brengt, is de aantasting van waardigheid evident. Waardigheid staat ook op het spel als armoede de toegang tot onderwijs en opleiding belemmert, volwaardige deelname aan de samenleving bemoeilijkt, of vrijetijd en vakantie onmogelijk maakt. Maar er is nog meer aan de hand. De aantasting van de waardigheid betreft ook de wijze waarop armen worden bejegend, namelijk met minder respect en eerbied. Hoe schandalig is dat? In ieder geval schandalig genoeg om niet arm te willen zijn. Iedereen komt in dezelfde mate waardigheid toe, maar ze wordt blijkbaar verschillend bedeed. En dat brengt ons naadloos bij het elitaire zusje van waardigheid waarvan we aanvaarden dat er wél verschillen tussen bestaan: status.

Status als iemands waarde of belang volgens diens omgeving is het surplus van waardigheid. Maatschappelijk aanzien komt tot stand door te voldoen aan een combinatie van maatstaven die verschillen naargelang de (sub-)cultuur of de tijdgeest. Wat in de ene samenleving status geeft, hoeft dat in de andere niet te doen. Maar rijkdom draagt er vandaag zeker toe bij. Geeft waardigheid voldoende reden om niet arm te willen zijn, status geeft motief om rijk te willen zijn. Want status komt met voordelen: aandacht, tijd, vriendelijkheid, goedkeuring en geveel van anderen (Smith 1760, 60ff; van der Ven 2010, 167-172).

Hoe valt de verbazende verbinding van waardigheid en status met bezit te begrijpen? Men kan er zowel de menselijke psyché als de maatschappelijke context verantwoordelijk voor houden. Wat de menselijke geest betreft, zijn we eerder geneigd om iemands gedrag en positie toe te schrijven aan dispositionele en individuele factoren dan aan situationele en contextuele factoren. We personaliseren nogal snel, zonder naar functie of omstandigheden te kijken. Deze fundamentele attributiefout bekend uit de psychologie is herkenbaar in de overheersende toeschrijving van financieel succes aan persoonlijke kenmerken in combinatie met een beperkte toeschrijving aan omgevingsfactoren.

De productiviteit van de ambachtsman, de ambitie van de semi-ambtenaar of de genialiteit van de ondernemer wordt doorgaans eerder als oorzaak van financieel succes gezien dan geluk of steun uit de omgeving. Iets gelijkaardig gebeurt met de attributie van armoede: daar zijn het de negatieve kenmerken van de arme in plaats van eerder toeval- lige of structurele aspecten die de boventoon voeren, met alle gevolgen van dien voor attitudes tegenover armoede (Sterkens, Isharianto & Vermeer 2019). Vervolgens versterkt de huidige maatschappelijke context deze eenzijdige en vaak foutieve interpretaties. In een aristocratische of oligarchische samenleving waarin heerschappij wordt bepaald door afkomst of toebehoort aan een bevoorrechte klasse, is persoonlijke sympathie met misdeelden niet meer dan een fatsoensnorm: *noblesse oblige*. In een context van verstarde machtsrelaties is armlastigheid letterlijk miserabel omdat de mogelijkheden om eraan te ontkomen beperkt zijn. Maar in een meritocratische samenleving waarin iemands positie wordt verondersteld te zijn bepaald door verdienste kan de *loser* op weinig begrip rekenen. De meritocratische samenleving heeft sociale mobiliteit mogelijk gemaakt en wellicht ook bevorderd, maar ze loopt het risico dat ze minstens op individueel niveau gepaard gaat met een grotere hardvochtigheid ten opzichte van diegenen die geen sociale vooruitgang boeken. De meritocratische samenleving is op haar beurt niet uit de lucht komen vallen. Haar opkomst hangt samen met de kenmerken van het kapitalisme zoals althans Max Weber (1905) die beschrijft. De economische doelrationaliteit van winstaccumulatie en herinvestering verwijst voor hem vooral naar individuele houdingen (... *der Geist des Kapitalismus*) die mede zijn gevormd door waarden zoals vlijt en toewijding en het belang van soberheid en spaarzaamheid zoals hij die ideaaltypisch vooral in het calvinisme en het puritanisme terugvond (*Die protestantische Ethik...*).

Bescherming van waardigheid en statusverwerving door rijkdom is enkel mogelijk door foutieve attributie versterkt door de ongerealiseerde droombeelden van het dominante maatschappijmodel. Het verklaart waarom rijkdom en status in de praktijk met elkaar te maken hebben, en dit in tegenstelling tot het poëtisch onderscheid tussen ‘hebben en zijn’ van Ed Hoornik (1953) waarin “de ene werkelijkheid is en de andre

schijn”, en ondanks Erich Fromms (1979) problematisering van foutieve attributies met behulp van de christelijke traditie. Driewerf hoera voor dichters en denkers die laten zien dat ‘hebben’ en ‘zijn’ verschillen, en hulde aan de verbeeldingskracht die doet hopen dat ze niet in elkaars verlengde zullen blijven liggen. Een voorbeeld van het laatste is te vinden in het op Oudtestamentische teksten gebaseerde Loflied van Maria (*Magnificat*): “machtigen haalt Hij omlaag van hun troon, eenvoudigen brengt Hij tot aanzien” (Lc. 1:52). Op andere plaatsen heet het dat de laatsten de eersten zullen zijn, en de eersten de laatsten (bijvoorbeeld Mt. 19:30 en 20:19), waarbij ‘laatsten’ als ‘laagsten’ kan worden gelezen omdat het hier niet over competitie of procrastinatie gaat, maar bezit en geld de context van dit adagium vormen. Ook de bevrijdingstheologische ‘voorkeursoptie voor de armen’ komt voort uit de goddelijke attributen van goedheid, rechtvaardigheid en vrijheid, en is te verstaan als een contextuele uiting van universele liefde tot mensen die weinig zijn omdat ze machteloos zijn (Schillebeeckx 1998, 73). Zo bekeken is de ontkoppeling van waardigheid en status enerzijds, en bezit anderzijds, een goddelijke opdracht.

Troost

En tenslotte troost als functie van bezit en reden voor hebzucht. Terug van amper weggeweest, werden vanaf het einde van de vorige eeuw de economische benaderingen van religiositeit opnieuw populair. Met de toepassing van de al veel oudere *rational choice theory* op het religieuze domein, vertrokken auteurs zoals Rodney Stark, William Bainbridge, Roger Finke en Laurence Iannoccone van de premisse dat ook op het terrein van zingeving mensen streven naar bevrediging van behoeften tegen een zo klein mogelijke investering. Omdat verlangens zoals onsterfelijkheid, volmaakt geluk of complete levensvervulling onrealiseerbaar zijn, zou de aantrekkelijkheid van geloven erin bestaan dat het daarvoor toegankelijke en krachtige alternatieven presenteert. Zo compenseren geloofsovertuigingen (bijvoorbeeld over het hiernamaals) de onmogelijke vervulling van diepe menselijke verlangens (bijvoorbeeld

onsterfelijkheid) of bieden ze troost voor meer banale materiële en immateriële tekorten. Religieuze beelden sluiten in deze benadering aan bij het genre van de filosofische troostgeschriften (*consolatio*) dat ook na zijn hoogtepunt in de klassieke oudheid bleef voortbestaan, en zich op alle contingente ervaringen richt, en op sterfelijkheid in het bijzonder. Het is maar de vraag of de religieuze en de filosofische troost met haar bedenkelijke reputatie van ontoereikende plaatsvervanger daarmee voldoende waardering krijgt, maar het is nu eenmaal zoals ze vaak wordt voorgesteld (Wils 2023). Na de vermeende vaststelling van de inruilwaarde van religie, probeerden de auteurs van de *rational choice theory* vervolgens conform de wetten van de vrije markt aan te tonen dat religieuze pluraliteit en competitie bijdragen aan religieuze betrokkenheid, terwijl levensbeschouwelijk monopolie de gelovige geestdrift eerder zou begrenzen.

Godsdienstsociologen die zich richten op empirische falsificatie in plaats van bevestigende illustratie verwezen het economisch interpretatieschema van de *rational choice theory* al snel naar de prullenmand. In de Europese context hield deze duiding na empirische toetsing in ieder geval geen stand (Bruce 1999; Young 1997). Los van het feit dat de theorie in de praktijk niet werkte – wat in steeds minder vakgebieden wordt verdragen, maar in de filosofie, de theologie en zeker de economie nog ruimhartig wordt gedoogd – kan men het uitgangspunt van de redenering bovendien even goed omkeren. Religieuze beelden kunnen niet alleen soelaas bieden voor materiële nood zoals de ‘meesters van wantrouwen’ al beweerden, maar iets bezitten kan de pijn verzachten van wat anderszins ontbreekt. Meer hebben kán tijdelijk tevredenstellen en zelfs bemoedigen om tegen beter weten in op dezelfde manier verder te gaan. Bestaat er naast troostprijzen, troostelbieren, troostmeisjes, troostfinales en *comfort food* dus ook zoiets als troostgeld dat niet reeds als smartengeld verkregen is? Zeker. Geld kan geestelijke nood of lichamelijke pijn verzachten door het te bezitten, te tonen of te besteden. Maar net zoals de bovengenoemde woorden met het prefix ‘troost’ eufemismen zijn, wordt met de vertroosting van geld een harde realiteit verhuld die men tegenover hebzuchtigen amper durft uitspreken. In geld of bezit zoeken ze namelijk troost voor het gemis aan het ware geluk

(cf. Thijssen 2018, 27-40). Geld troost mensen wanneer andere zaken die er meer toe doen ontbreken: inzicht, tevredenheid, wijsheid, waardering of idealen om voor te leven. Met geld en hebbedingen wordt geprobeerd de geestelijke leegte te compenseren om zodoende een andere vorm van geluk te vinden, zij het een meer veranderlijke en minder waarachtige vorm. Het is niet de rijkdom die dan te beklagen valt, maar wel dat er troost in wordt gevonden: “De Heer klaagt over de rijken, omdat zij troost vinden in de overvloed van hun bezittingen” (Catechismus 2574; cf. Lc. 6:24).

Helpt religie tegen hebzucht?

De christelijke veroordeling van hebzucht op grond van haar kenmerkende mateloosheid, schadelijkheid en goddeloosheid; en de kritische kanttekeningen bij autonomie, zekerheid, waardigheid, status en troost als redenen om onbepaald meer te willen hebben; kunnen de verwachting wekken dat gelovigen wel minder hebzuchtig dan niet-gelovigen zullen zijn. Dat zou men tenminste kunnen bevroeden voor zover gelovigen meer worden gestimuleerd om erover na te denken en er naar te handelen. *Is talk cheap* of krijgt verkondiging inderdaad weerklank in getuigenis? Kortweg: helpt religie tegen hebzucht?

Een empirisch antwoord dwingt tot een onderscheid tussen dimensies van religie, want wanneer is nu iemand religieus? Naast groepsidentificatie (in bijvoorbeeld kerklidmaatschap) worden indicatoren van religiositeit meestal onderscheiden naar collectieve en individuele modi binnen de cognitieve, normatieve en expressieve aspecten van religie. De collectieve en individuele modi hebben dan respectievelijk betrekking op doctrinele kennis en persoonlijk geloof binnen het cognitieve domein, op ethische richtlijnen en moreel bewustzijn binnen het normatieve domein, en op formele rituelen en devotionele praktijken binnen het expressieve domein (Anthony et al. 2015, 86-97). Voor opvattingen ligt het met enige regelmaat anders, maar voor de meeste vormen van moreel gedrag (eerlijkheid, seksualiteit, pro-sociaal en helpend gedrag) maakt groepsidentificatie weinig uit. Mensen die zich gelovig noemen denken doorgaans wel dat ze beter zijn dan niet-gelovigen,

maar dat hebben ze gemeenschappelijk met mensen die zich expliciet als ongelovig afficheren of op een andere manier identiteit aan sociale identificatie ontleen (Sterkens 2019). Door dimensies van religiositeit te onderscheiden ontstaat er meestal een genuanceerder beeld over de relevantie van religie voor moreel gedrag. Globaal genomen is religieus toebehoren in de Lage Landen nog nauwelijks onderscheidend voor morele opvattingen, al zijn er opvallende uitzonderingen zoals bijvoorbeeld opvattingen over abortus en euthanasie. Kijkend binnen de groep christenen zijn er bovendien regelmatig verschillen op grond van indicatoren van de zes genoemde dimensies. Voor deze Nederlandstalige bijdrage beperken we ons tot data uit de Lage Landen inzake hebzucht. Vastgestelde effecten in deze sterk geseculariseerde context worden zelden weerlegd, maar elders vindt men regelmatig meer en grotere effecten van religiositeit.

Is de meting van ‘religie’ complex en multidimensioneel, het begrip ‘hebzucht’ levert aan de andere kant van de empirische relatie ook complicaties op. Hebzucht is immers een enigmatische houding die niet direct uit rijkdom valt af te lezen en moeilijk in concreet gedrag herkenbaar is. We moeten het daarom doen met een aantal indicatoren die met wat goede wil zijn te interpreteren als contra-indicaties van hebzucht: instemming met sociaaleconomische mensenrechten; vrijwilligerswerk als generositeit in termen van tijd; en het geven van geld aan goede doelen. Doet religie er in de Lage Landen dan toe?

Sociaaleconomische mensenrechten krijgen in Noordwest-Europa niet meer of minder instemming van christelijke jongeren dan van hun niet-gelovige leeftijdsgenoten. Moslims geven relatief meer instemming, wat deels maar niet volledig te maken heeft met hun sociaaleconomische positie. Binnen de christelijke respondenten zijn het vooral waarden zoals gelijkwaardigheid en het recht op vrije (morele) meningsuiting die instemming met economische rechten bevorderen, naast instemming met de opvatting dat de kerk openheid moet tonen voor de samenleving en daarin een profetische taak te vervullen heeft. De dimensies van religiositeit die behoren tot de individuele modus, zoals bijvoorbeeld het godsbeeld dat iemand er op nahoudt, spelen geen statistisch significante rol. Elders in Europa, en zeker daarbuiten, zijn er wel

opvallende verschillen naargelang religieus toebehoren en is de rol van religieuze indicatoren voor de steun voor sociaaleconomische rechten meestal heel wat belangrijker (Van der Ven 2020).

Tussen vrijwilligerswerk en religieuze betrokkenheid (met name kerkbezoek) bestaat in de Lage Landen een duidelijk positief verband, een relatie die sinds het laatste kwart van de vorige eeuw bovendien sterker is geworden. Dit laatste komt niet omdat religieus betrokkenen in de loop der tijd meer vrijwilligerswerk zijn gaan doen, maar omdat vrijwillige inzet sterker is gedaald onder onkerkelijken dan onder kerkelijken. Dat het gemiddeld opleidingsniveau globaal is toegenomen tempert de algemene daling van vrijwilligerswerk wel wat: ook opleidingsniveau hangt namelijk positief samen met vrijwilligerswerk. De opvallende rol van religie lijkt te wijten aan het feit dat ze mensen samenbrengt in hechte sociale netwerken waarin vrijwillige inzet de norm is. Deze uitleg is plausibel omdat het effect van kerkbezoek op vrijwilligerswerk afneemt als rekening wordt gehouden met de mate van actieve deelname aan religieuze sociale netwerken. Overigens betreft dit positieve effect van religieuze betrokkenheid op vrijwilligerswerk niet enkel kerkelijk, maar vooral ook niet-kerkelijk gebonden vrijwilligerswerk (Vermeer et al. 2016). Men kan zich vervolgens afvragen hoe zich dit in de toekomst zal ontwikkelen. Zal vrijwilligersinzet zich meer richten op de eigen groep in plaats van op de gehele samenleving wanneer zoals voorspeld religieuze groepen nog kleiner, homogener en orthodoxer worden? Vermeer & Scheepers (2019) stellen in dit verband vast dat leden van evangelische groepen in Nederland minder niet-religieus gebonden vrijwilligerswerk doen dan katholieken, (*mainline*) protestanten en niet-kerkliden. De grote binnenkerkelijke inzet binnen meer 'strikte groepen' gaat blijkbaar ten koste van inzet voor het algemeen belang (*secular volunteering*), waarmee deze auteurs waarschuwen dat een conservatieve wending in het religieuze landschap een bedreiging vormt voor de positieve bijdrage van religie aan de civiele samenleving. Er bestaan tot slot vooralsnog geen cijfers over het effect van religieuze betrokkenheid gedifferentieerd naar de aard van vrijwilligerswerk (sport, cultuur, natuur, zorg en welzijn). Met de netwerktheorie als dominant verklarend kader voor vrijwilligersinzet is het aannemelijk dat met name collectieve modi van

religiositeit bijdragen aan vrijwilligersinzet met sociaal-maatschappelijke relevantie. Verder empirisch onderzoek kan hierover meer duidelijkheid verschaffen.

Geld geven aan goede doelen kent een aantal wetmatigheden. Hoe kleiner de persoonlijke materiële effecten, hoe sterker de sociale beloning, hoe kleiner de mentale afstand ten opzichte van de ontvanger, en hoe zekerder men kan zijn dat een bijdrage helpt, des te groter de gift en de bereidheid om ze te geven. Tegen de achtergrond van die vier wetmatigheden spelen religieuze indicatoren een versterkende en additionele rol. Religie versterkt genoemde effecten door bijvoorbeeld sociale erkenning voor solidariteitsacties te stimuleren, door identificatie met (hetzij vooral gelijkgestemde) anderen te versterken, door het vertrouwen dat bijdragen goed terecht komen te bevorderen, of simpelweg door het feit dat mensen in overzichtelijke groepen elkaar beter overtuigen dat hun bijdragen effectief zijn. Additioneel op deze dominante voor spellers kan religie waarden zoals solidariteit en bijhorende gedragsnormen (bijvoorbeeld vastenacties of islamitische *zakat*) aanmoedigen. Alles samen genomen is religie ook in de Lage Landen nog één van de sterkste voorspellers van financiële liefdadigheid, waarbij in algemene zin de collectieve modi van religiositeit opnieuw de overhand hebben in de verklaring ervan (Bekkers et al. 2018; Bekkers & Wiepking 2011). Samengevat: kijkend naar steun voor economische rechten, vrijwilligerswerk en geld geven aan goede doelen, luidt het antwoord op de vraag of religie helpt tegen hebzucht positief, zij het minder dan gelovigen meestal zelf denken.

Van meet af aan heeft het christendom gewaarschuwd tegen inhagigheid. De evangelisten leggen het meermaals in de mond van Jezus: “Pas op, hoed je voor iedere vorm van hebzucht! Want ook al heeft een mens nog zo veel, zijn leven bezit hij niet” (Lc. 13:15). Herhaaldelijk wordt duidelijk gemaakt dat het leven niet bestaat in het exploiteren van bezit. Geld als doel op zich is onzinnig. Maar ware geld alleen belangrijk voor financiële redenen, er zou geen hebzucht zijn. Dit heeft geen toelichting nodig in gevallen van plat consumentisme, maar het wordt ook duidelijk in de hierboven beschreven immateriële motieven

voor bezitsverwerving: autonomie; zekerheid; waardigheid en status; en troost. Net zoals de hebzucht kennen al deze motieven geen eindpunt. Wie is ooit autonoom, zeker en waardig genoeg, en wie wordt voldoende gecompenseerd voor zijn of haar tekorten? Tegen die achtergrond is het van onschatbare waarde dat religie in woord en daad een bescheiden bijdrage levert aan de inperking van de dwingende zucht naar hebben. De aansporende inzichten zijn vrij verkrijgbaar, dus daarvoor hoeft niemand het te laten.

Bibliografie

- Anthony, Francis-Vincent, Hermans, Chris & Sterkens, Carl (2015). *Religion and conflict attribution. An empirical study of the religious meaning system of Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India* (Nijmegen Studies in Humanities 3). Leiden: Brill. DOI: [10.1163/9789004270862](https://doi.org/10.1163/9789004270862).
- Bekkers, René & Wiepking, Pamela (2011). Who gives? A literature review of predictors of charitable giving. Part One: Religion, education, age and socialisation. *Voluntary Sector Review* 2(3): 337-365. DOI: [10.1332/204080511X6087712](https://doi.org/10.1332/204080511X6087712).
- Bekkers, René, de Wit, Arjen & Felix, Suzanne (2018). Twenty Years of Generosity in the Netherlands. Paper presented at the 8th ERNOP Conference, Copenhagen.
- Bruce, Steven (1999). *Choice and religion. A critique of rational choice*. Oxford: Oxford University Press.
- Catechismus van de Katholieke Kerk (2008). Geactualiseerde editie. Kampen: Gooi & Sticht.
- Compendium van de sociale leer van de kerk (2004/2008) van de Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Decuyper, Marijke & Malfait, Guy (2019). *Aan de onderkant ligt de lat altijd hoger. Verhalen uit de buik van de samenleving*. Berchem: ATD Vierde Wereld.
- Erasmus, Desiderius (2015/1524). Gesprek of verzameling uitspraken over de vrije wilskeuze [*De libero arbitrio διατριβή sive collatio*]. In: *Theologie* (Verzameld Werk Desiderius Erasmus 6, vert. Jan Bloemendal). Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep. p. 301-381.
- Fischer, Ronald & Boer, Diana (2011). What is more important for national well-being: money or autonomy? A meta-analysis of well-being, burnout, and anxiety across 63 societies. *Journal of Personality and Social Psychology* 101(1), 164-184. DOI: [10.1037/a0023663](https://doi.org/10.1037/a0023663).
- Fromm, Erich (2022). *Een kwestie van hebben of zijn. Grondslagen voor een nieuwe levensoriëntatie in de consumptiemaatschappij*. Utrecht: Bijleveld. Vert. uit het Duits: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1979.
- Hadiwianto, Handi (2016). *Religion and generalized trust. An empirical-theology study among university students in Indonesia*. Diss. Nijmegen. Zürich: Lit.
- Landes, David S. (1998). *The wealth and poverty of nations. Why some are so rich and some so poor*. London: Little, Brown and Company.
- Linssen, Jeroen (2019). *Hebzucht. Een filosofische geschiedenis van de inhaligheid*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Mattila, Janne (2022). *The eudaimonist ethics of al-Fārābī and Avicenna* (Islamic philosophy, theology and science 116). Leiden: Brill.
- Milanovic, Branko (2016). *Global inequality. A new approach for the age of globalization*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Moore, Barrington (1998). *Moral aspects of economic growth, and other essays*. New York: Cornell University Press.
- Religious Society of Friends (2013³). *Advices and Queries. The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain*. London.

- Ricoeur, Paul & Wallace, Mark I. (1995). *Figuring the sacred. Religion, narrative and imagination*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rowlands, Anna (2021). *Towards a politics of communion. Catholic social teaching in dark times*. London: T&T Clark.
- Scherer-Rath, Michael (2016). Kontingenzt als Lebensbaustein. Narrative Rekonstruktion der Interpretation von Kontingenzerfahrungen. In: Ch. Höger & S. Arzt (Eds.). *Innovative empirische Projekte in der Praktischen Theologie*. Freiburg/Salzburg: Opus 4. p. 170-181.
- Schillebeeckx, Edward (1998). *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen.
- Smith, Adam (1790⁶/2012). *The theory of moral sentiments* (Cambridge Texts in the History of Philosophy – Haakonssen, Knut Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. DOI: [10.1017/CBO9780511800153](https://doi.org/10.1017/CBO9780511800153).
- Sterkens, Carl (2019). Wij zijn beter dan de anderen. *Speling* 71 (4): 28-33.
- Sterkens, Carl, Isharianto, Rafael & Vermeer, Paul. (2019). Religion and inclusive society: Attitudes towards the poor among Muslim and Christian students in Surabaya. *Journal of Empirical Theology* 32 (1): 36-69. DOI: [10.1163/15709256-12341386](https://doi.org/10.1163/15709256-12341386).
- Thijssen, Hans (2016). *Wat filosofen weten. Over het verlangen naar geluk en de honger naar kennis*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Thomas van Aquino, Richard Regan & Brian Davies (2001). *The De Malo of Thomas Aquinas: with facing-page translation by Richard Regan and edited by Brian Davies*. Oxford [etc.]: Oxford University Press.
- Torfs, Rik (2009). *Wie gaat er dan de wereld redden?* Leuven: Van Halewyck.
- Van der Ven, Johannes A. (2010). *Human rights or religious rules?* Leiden: Brill.
- Van der Ven, Johannes A. (2020). Towards a legitimate role of religion in the domain of socio-economic rights. An empirical study among adolescents in North West European Countries. In: Ziebertz, Hans-Georg (ed.). *International empirical studies on religion and socioeconomic human rights*. Cham: Springer. p. 9-38.
- Van Zanden, Jan Luiten, Joerg Baeten, Peter Foldvari & Bas van Leeuwen (2014). The changing shape of global inequality 1820–2000. *Review of Income and Wealth*. 60 (2): 279-297. DOI: [10.1111/roiw.12014](https://doi.org/10.1111/roiw.12014).
- Vervenne, Wouter (2023). 10 procent rijkste gezinnen bezit bijna 60 procent van het vermogen. De vermogensongelijkheid in België is groter dan verwacht. *De Tijd* 15 april 2023. p. 1-3.
- Young, Lawrence A. (ed.) (1997). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. London [etc.]: Routledge.
- Vermeer, Paul, Scheepers, Peer & te Grotenhuis, Manfred (2016). Churches: Lasting sources of civic engagement? Effects of secularization and educational expansion on non-religious volunteering in the Netherlands, 1988 and 2006. *Voluntas* (2016) 27:1361-1384. DOI: [10.1007/s11266-016-9679-2](https://doi.org/10.1007/s11266-016-9679-2).
- Vermeer, Paul & Scheepers, Peer (2018). Bonding or bridging? Volunteering among the members of six thriving evangelical congregations in the Netherlands. *Voluntas* (2019) 30: 962–975. DOI: [10.1007/s11266-019-00160-1](https://doi.org/10.1007/s11266-019-00160-1).

- Weber, Max (2012). *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*. Amsterdam: Boom Uitgevers. Vert. uit het Duits. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. XX-XXI). Tübingen: H. Laupp, 1905.
- Vicq de, Amoury, Toussaint, Simon, van der Valk, Tim, Moatsos, Michail (2023). De vermogensongelijkheid stijgt sinds de jaren tachtig. *Economisch Statistische Berichten [ESB]* 108 (4820). p. 156-157.
- Wils, Jean-Pierre (2023). *Warum wir Trost brauchen. Auf den Spuren eines menschlichen Bedürfnisses*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Ziebertz, Hans-Georg (ed.) (2020). *International empirical studies on religion and socioeconomic human rights* (Religion and Human Rights Series 5). Leiden: Brill. DOI: [10.1007/978-3-030-30934-3](https://doi.org/10.1007/978-3-030-30934-3).