

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT LETTEREN
OPLEIDING TAAL- EN LETTERKUNDE



De oude Grieken in geweldloos verzet

Het belang van het Oudgrieks bij Martin Luther King

Begeleider
Prof. dr. M. Huys

Masterproef
ingediend door

Sarah Van Pee

Leuven 2010

Inhoudstafel

Dankwoord	4
I. Inleiding	5
II. De Griekse taal als illustratie: <i>eros</i> en <i>agape</i>	7
1. Inleiding	7
2. Anders Nygren: <i>Agape and Eros, a Study of the Christian Idea of Love</i>	9
3. Anders Nygren: <i>Agape and Eros, The History of the Christian idea of Love</i>	11
4. Kritiek op Anders Nygren	13
5. Martin Luther King over <i>agape</i> en <i>eros</i>	16
6. Besluit	20
III. Burgerlijke ongehoorzaamheid: Antigone en Socrates als voorbeelden	22
1. Inleiding	22
2. Historische context	23
3. Antigone	25
3.1. Karakter en handelwijze	25
3.2. Visie op (on)rechtvaardigheid	27
3.3. Plaats in de maatschappij	29
3.4. Overeenkomsten met andere personages	31
3.5. Besluit	32
4. Socrates	34
4.1. <i>The Letter from Birmingham Jail</i> van Martin Luther King	35
4.2. Is de vergelijking met Socrates terecht?	38
4.2.1. De verwijzingen naar Socrates	38
4.2.2. De contradictie tussen de Apologie en de Crito	40
4.2.3. Een morele hiërarchie van autoriteiten	42

4.2.4.	Timmeren aan de weg van burgerlijke ongehoorzaamheid	44
4.2.5.	Brickhouse en Smith: geen burgerlijke ongehoorzaamheid?	45
4.3.	Besluit	48
5.	Besluit	50
IV.	Plato en Ovidius over het goede en het kwade in de mens	51
1.	Inleiding	51
2.	<i>Mastering our Evil Selves</i>	52
2.1.	Korte inhoud	52
2.2.	Bespreking	54
2.2.1.	Plato – <i>Phaedrus</i> 246a-256a	54
2.2.2.	Ovidius – <i>Metamorphoses</i> 7.20	59
3.	<i>The Christian Doctrine of Man</i>	63
3.1.	Korte inhoud	63
3.2.	Bespreking	64
4.	Besluit	71
V.	Besluit	73
VI.	Bibliografie	75
VII.	English summary	81

Dankwoord

Bij het schrijven van mijn masterproef heb ik van vele mensen hulp gekregen. In het bijzonder zou ik mijn promotor, Marc Huys, willen bedanken voor zijn kritische opmerkingen die mijn masterproef steeds naar een hoger niveau tilden. Hij kon me bijzonder goed enthousiasmeren en motiveren. Ik wil hem ook van harte bedanken voor het tot het allerlaatste moment meehelpen aan mijn masterproef.

Daarnaast wil ik zeker ook mijn appreciatie betuigen aan mijn ouders voor hun steun, voor hun hulp bij allerhande probleempjes en voor het nakijken van mijn masterproef op schrijffouten. Mijn vriend dank ik voor zijn grote vermogen om mij tot rust te brengen tijdens momenten van stress. Verder is een woord van dank op zijn plaats voor Sharyne, Eva, Elisabeth, Laura en Nele voor hun hulp bij het zoeken van boeken, bij het nadenken over allerlei problemen, bij het uitvinden van een titel etc. In het bijzonder dank ik Johanna voor haar grote behulpzaamheid.

1. Inleiding

Martin Luther King was een hoogopgeleid man. In 1955 behaalde hij aan de Boston University een doctoraat in de theologie. Zijn opleiding was vooral gericht op theologie en filosofie doorheen heel de geschiedenis. In mindere mate was hij bezig met literatuur. De kennis die hij tijdens zijn schooljaren opdeed verwerkte hij later in zijn redevoeringen. Men vindt talrijke verwijzingen terug naar klassieke, middeleeuwse en moderne autoriteiten, zoals Plato, Aristoteles, Augustinus, Aquinas, Spinoza, Hegel *etc.*¹ Wanneer de context vroeg om een toelichting, voorbeeld of verduidelijkend verhaal aarzelde King nooit dit in te lassen.

Hij had dus een zeer brede vorming genoten en gaf blijk van een bijzonder goede algemene kennis. De focus van mijn onderzoek ligt echter op de verwijzingen naar de Griekse oudheid. Het is zeker niet zo dat deze de meest voorkomende waren in Kings redevoeringen en preken. Allusies op de bijbel komen het meest voor. Toch verwijst hij opvallend veel naar de oude Grieken.

Het doel van deze masterproef is vooral te onderzoeken op welke manier Martin Luther King omging met de citaten en verwijzingen naar de Griekse oudheid. Gebruikte hij de kennis van de Griekse oudheid die hij in zijn schooljaren opgedaan had om zijn ideeën over een betere werkelijkheid in het heden te staven of te illustreren? Met andere woorden: kon zijn kennis van de oude Grieken hem helpen zijn boodschap van geweldloos verzet beter over te brengen? Een andere vraag die zich stelt is of King de kennis die hij opgedaan had tijdens zijn opleiding in alle omstandigheden op een wetenschappelijk accurate manier wilde toepassen. Het is bovendien zo dat de Griekse en Latijnse oudheid vaak als één geheel bekeken worden. Had Martin Luther King een speciale voorkeur voor de Griekse oudheid?

Om deze vragen te beantwoorden zal ik enkele van Kings verwijzingen naar de Griekse oudheid bespreken. De verwijzingen die ik geselecteerd heb vallen onder drie grote filosofische thema's van King: de liefde, de rechtvaardigheid en de strijd tussen het goede en het kwade in de mens.

¹ William C. West, 'Socrates as a Model of Civil Disobedience in the Writings of Martin Luther King, Jr.', *The Classical Bulletin*, 76, 2000, 191-200.

Het eerste hoofdstuk behandelt Kings herhaaldelijke verwijzingen naar *agape* en *eros*. Hij haalde deze Griekse termen voor de verschillende soorten liefde steeds aan wanneer hij duidelijk wilde maken hoe men het gebod 'heb uw vijanden lief' moet interpreteren. Zijn inspiratie hiervoor haalde hij in Anders Nygrens invloedrijke werk *Den Kristna Kärlekstanken genom tidena: Eros och Agape*².

In het tweede hoofdstuk zal ik uiteenzetten hoe Martin Luther King ook met betrekking tot het begrip rechtvaardigheid verwees naar de Griekse oudheid. Hij kwam door zijn moedwillige overtreding van een onrechtvaardige wet in de Birmingham Jail terecht. In zijn *Letter from Birmingham Jail* verwees hij herhaaldelijk naar Socrates, die volgens hem reeds burgerlijke ongehoorzaamheid in de praktijk bracht. Dit verdient echter enige nuancering. Verder kan men uit een nauwgezette analyse concluderen dat er zeer sterke parallellen zijn tussen Antigone's visie op rechtvaardigheid en haar reactie op onrechtvaardigheid en die van King. Hij liet zich naar alle waarschijnlijkheid door beiden inspireren.

Het derde hoofdstuk bekijkt het probleem van de aanwezigheid van het kwaad in de wereld en de tweespalt die er in de mens te vinden is tussen de neigingen tot het goede en die tot het slechte. Martin Luther King verwees hier zeer vaak naar. In die context citeerde hij vaak een passage uit de *Phaedrus* van Plato en een vers uit de *Metamorphosen* van Ovidius die beiden handelen over de tweespalt in de mens. Hij verwees ook naar Plato's opinie over de verhouding tussen het lichaam en de ziel.

In mijn onderzoek neem ik de teksten van Martin Luther King als uitgangspunt. Ik zal zijn verwijzingen naar de oudheid er uitlichten en de Oudgriekse teksten waar hij naar verwijst dieper onderzoeken. De relatie tot Kings teksten staat hierbij centraal. Zowel de teksten van King als de Griekse teksten bekijk ik in de brontaal. Het hoofddoel is na te gaan hoe King met de oude teksten omging en hoe hij ze transposeerde naar zijn tijd, hoe hij ze op een waardevolle manier gebruikte om de situatie in zijn eigen tijd te verbeteren.

² In het Engels zijn de twee volumes vertaald als '*Agape and Eros, a Study of the Christian Idea of Love*' en '*Agape and Eros, The History of the Christian idea of Love*'.

II. De Griekse taal als illustratie: eros en agape

1. Inleiding

Zeer veelvuldig verwijst Martin Luther King in zijn redevoeringen, brieven en preken naar het duo *agape* en *eros*. In '*A view of the Cross Possessing Biblical and Spiritual Justification*', een paper die King schreef voor het vak dat hij volgde over christelijke hedendaagse theologie, vinden we zijn eerste verwijzing naar het thema: "This is the *agape* that Nygren speaks of in his *Agape and Eros*". Hier verwijst hij naar het invloedrijke werk van de Zweed Anders Nygren: '*Den Kristna Kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*'. In het Engels zijn de twee volumes vertaald als '*Agape and Eros, a Study of the Christian Idea of Love*' en '*Agape and Eros, The History of the Christian idea of Love*'. Ze verschenen respectievelijk in 1930 en 1936. Anders Nygren was gedurende vijftig jaar of meer één van Europa's belangrijkste theologen en ongetwijfeld de bekendste Scandinavische theoloog van de twintigste eeuw. *Agape and Eros* is waarschijnlijk zijn meest vermeldenswaardige werk.

Ook in het geval van Kings tweede verwijzing naar het duo gaat het om Nygrens werk. In het hoofdstuk '*Scandinavian Theology: Nygren and Aulen*' van zijn paper *Contemporary Continental Theology*, die hij waarschijnlijk schreef tijdens het eerste semester van DeWolfs seminarie over systematische theologie³, schreef hij het volgende: "When we turn to professor Nygren we find him following Aulen in placing emphasis upon active, self imparting Divine love as the ground-motive of Christian faith. In his book, *Agape and Eros*, he is primarily concerned with the contrast between two kinds of love, easily confused in modern languages, but clearly distinguished in Greek: the "love" (*Eros*) of which Plato speaks in his symposion and the "love" (*Agape*) of which St. Paul speaks in the 13th Chapter of I Corinthians. In these two words he finds the groundmotives of Greek religion as original Christianity concretely expresses."⁴ Dit is een letterlijke verwijzing naar Horton Walter Marshall, *Contemporary Continental Theology* (London, 1938), p. 163.⁵

³ Clayborne Carson e.a., *Rediscovering Precious Values, July 1951 – November 1955*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 2, p. 113.

⁴ Clayborne Carson e.a., *Rediscovering Precious Values, July 1951 – November 1955*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 2, p. 127.

⁵ "For the English-speaking public, this characteristic 'Lundensian' emphasis upon active, self-imparting Divine love as the Groundmotive of Christian faith is best expressed in Professor Nygren's remarkable book, *Agape and Eros*. It is primarily concerned with the contrast between two kinds of love, easily confused in modern languages, but clearly distinguished in Greek: the 'love' (*eros*) of which Plato speaks in his *Symposium*, and the

Martin Luther King verborg dat hij zijn essay voor een zeer groot deel gebaseerd had op Hortons werk door slechts één maal naar hem te verwijzen, wanneer hij erkende een bepaalde passage geciteerd te hebben uit diens boek. Hij citeerde verder nog verscheidene Europese theologen, onder wie ook Anders Nygren, maar de citaten uit hun werken en de interpretaties die hij eraan vastkoppelde waren eigenlijk rechtstreeks afkomstig uit Hortons boek. Hoewel de ideeën die hij hier over *agape* en *eros* uit overeenkomen met wat hij later schreef over *agape*, was zijn uiteenzetting van Nygrens *Agape and Eros* identiek aan die van Horton.

Hieruit blijkt dat, hoewel Martin Luther Kings begrip van het onderscheid tussen romantische liefde en het Griekse concept van *agape* misschien wel gevormd werd door Nygrens visie, Kings ideeën over *agape* en *eros* eerder uit Hortons analyse voortkwamen dan uit zijn eigen lectuur van Nygrens boek.⁶ King ontleende bovendien een heel aantal van zijn ideeën aan Kelsey. Doordat Kelseys essay 'The Christian Way in Race Relations'⁷ het heeft over het boek van Anders Nygren, was ook King indirect beïnvloed door Nygren. Er is geen enkel tekstueel bewijs te vinden dat Nygren King direct beïnvloed heeft, iets wat vele geleerden die zich met Martin Luther King bezighielden wél aannamen.⁸

'love' (*agape*) of which St. Paul speaks in the 13th chapter of I Corinthians. In these two words he finds the Groundmotives of Greek religion and original Christianity concretely expressed."

⁶ Clayborne Carson e.a., *Rediscovering Precious Values, July 1951 – November 1955*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 2, p 7-8.

⁷ George Kelsey, 'The Christian Way in Race Relations, in William Stuart Nelson, *The Christian Way in Race Relations* (New York, 1948), p. 40.

⁸ Keith D. Miller, 'Composing Martin Luther King, Jr.', *Modern Language Association*, 105, 1990, 70-82.

2. Anders Nygren: *Agape and Eros, a Study of the Christian Idea of Love.*⁹

Aangezien Anders Nygrens boek de basis vormde waartegen de christelijke theologen van de twintigste eeuw reageerden in verband met *agape* en *eros* en hij eveneens – hoewel indirect – Martin Luther Kings eerste aanraking vormde met het thema, is hier een korte uiteenzetting van zijn visie over het probleem van *agape* en *eros* vereist.

Het probleem van *agape* en *eros* heeft te maken met de relatie tussen de bijbel en de klassieken. In de hellenistische wereld was *eros* het belangrijkste, *agape* neemt in het christendom de voornaamste plaats in. Het is echter zeker niet zo dat *eros* de enige vorm van liefde is die het hellenisme zou kennen, noch dat dit het geval is bij het christendom voor *agape*. Zeer belangrijk is het in deze context te weten dat de begrippen *eros* en *agape* op een gespecialiseerde manier gebruikt worden.

Wanneer men het heeft over *eros* doelt men op een specifieke opvatting over de liefde waarvan het klassieke voorbeeld Plato's 'hemelse liefde' is. Dit is de opwaartse beweging van de menselijke ziel om het goddelijke te zoeken, het is de poging van de ziel om voldoening voor haar hoogste spirituele noden te vinden in het eeuwige en ware. Plato maakte een onderscheid tussen deze hemelse *eros* en de volkse *eros* die slechts zinnelijke begeerte is. De hemelse *eros* is de sublimatie van de zinnelijke *eros*.¹⁰

De liefde van God voor de mens waar het *Nieuwe Testament* over spreekt is echter van een andere soort. Het gaat om *agape*. *Agape* is niet in de eerste plaats een religieus of ethisch ideaal waarnaar men zou moeten streven. Het is vooral de neerwaartse beweging van de zichzelf gevende goddelijke liefde. God heeft lief, net omdat het in zijn natuur ligt lief te hebben, er kan geen sprake zijn van het verlangende karakter van *eros*. Deze goddelijke liefde manifesteert zich ook in de harten der christenen, met name in de naastenliefde.

⁹ Deze korte samenvatting is gebaseerd op mijn eigen lectuur van Anders Nygren, *Agape and eros* (Londen, 1953).

¹⁰ cf. hoofdstuk III: Plato en Ovidius over het goede en het kwade in de mens.

Wanneer de liefde van de Christenen zich tot God richt, kan ze beter 'geloof' genoemd worden dan *agape*. Ze is dan een antwoord van dankbaarheid voor iets dat vrij en genereus gegeven is: Gods eigen *agape*. Van de kant van de mens is er geen enkele manier om tot God te komen, er is slechts een manier voor God om tot de mens te komen: de weg van de goddelijke vergeving, van de goddelijke liefde.

Naast *agape* en *eros* is er nog een derde fundamentele motief: *nomos*. Als de essentie van een godsdienst het volgen van God is, dan is de kenmerkende eigenschap van iedere godsdienst de manier waarop zij het volgen van God ziet. De antwoorden die gegeven worden door het christendom, het jodendom en het hellenisme worden respectievelijk gezien in termen van *agape*, *eros* en *nomos*. De laatste twee staan in scherp contrast tot het eerste, aangezien ze egocentrisch zijn, terwijl *agape* theocentrisch is en rond God draait. Het fundamentele motief van het jodendom is *nomos*: het bekijkt het volgen van God als het volgen van Gods wet. Bijgevolg is de religie egocentrisch, aangezien het om de mens draait, die aan Gods wet moet gehoorzamen. De hellenistische religie is eveneens egocentrisch, in dat opzicht dat *eros* God niet zoekt voor diens eigen goed maar eerder als het *summum bonum* om de verlangens en noden van de mens te vervullen. *Eros* zoekt God als een middel om haar doel –zelfvoldoening – te bereiken. Het is een liefde die liefheeft om te krijgen, een zeer verfijnde vorm van zelfliefde en naar zichzelf zoeken. *Agape* daarentegen heeft vrij, zelfloos en belangeloos lief. Ze staat tegenover alle vormen van egoïsme. Als de neoplatonist egocentrisch is in zijn *eros*, is de farizee even egocentrisch in zijn aspiratie om een plaatsje in Gods hemelrijk te bemachtigen op grond van het feit dat hij gehoorzaam is aan de wet. Hellenistische *eros*-religie en joodse *nomos*-religie zijn echter in geen geval hetzelfde, hoewel beiden tegengesteld zijn aan de religie van *agape*. Vanuit het egocentrische standpunt van *eros* en *nomos* is *agape* irrationeel. *Agape* kan nooit een synthese vormen met *eros* of *nomos*, omdat egocentrisme en theocentrisme niet compatibel zijn. Dit wil echter niet zeggen dat het jodendom of het hellenisme geen enkele waarde kunnen hebben voor een christen. Het jodendom van het *Oude Testament* heeft een waardevolle schat aan de christelijke kerk doorgegeven en de culturele waarden van het hellenisme waren zeer belangrijk voor de christenen, hoewel de hellenistische religie niet compatibel was met het christendom.

3. Anders Nygren: *Agape and Eros, The History of the Christian idea of Love*¹¹

In het tweede volume heeft Nygren het over de geschiedenis die beide concepten doormaakten doorheen de eeuwen. Het christendom heeft een nieuw liefdesmotief de wereld ingestuurd, maar de wereld waar het in terechtkwam was over het algemeen hellenistisch en bezat reeds haar eigen liefdesmotief: *eros*. Hoewel de tendens om de uniciteit van het christendom te benadrukken nooit volledig uitdoofde en zichzelf van tijd tot tijd weer naar het voorplan werkte, draagt het christelijke idee van liefde wel de tekenen van een hellenistische synthese. Toen het christendom probeerde om zichzelf in platoonse termen uit te drukken, onderging het *agape*-motief onvermijdelijk een transformatie. Er was echter altijd een deel van *agape* dat koppig weigerde geassimileerd te worden. De geschiedenis van het christendom is daardoor eerder het verhaal van hoe het *agape*- en het *eros*-motief elkaar ontmoeten. Het is de verstrengelde geschiedenis van de interactie van de bijbelse en christelijke traditie met de Griekse traditie, van *agape* met *eros*. Ze verliep volgens een bepaald ritme, afwisselend tussen twee tendensen: synthese en hervorming. Met synthese wordt het feit bedoeld dat het christendom zich aanpast aan zijn omgeving door materiaal van het christendom en andere godsdiensten of filosofieën te combineren en samen te brengen. Hervorming is de tendens om het christendom opnieuw in zijn pure vorm te presenteren. Opeenvolgende fases in de geschiedenis van het christendom worden dus gemarkeerd door de opbouw en afbraak van syntheses.

De vroegste wortels van het *eros*-motief liggen in de oosterse mysteriegodsdiensten. Er is namelijk een sterke band tussen Plato's zienswijze en het orphisme. Wanneer het *eros*-motief zijn weg vond in het christendom was dit echter niet exclusief, zelfs niet vooral, in de vorm die door Plato vastgelegd was. Het was vooral in de vorm gegeven door de mysteriegodsdiensten en door de aristotelische en neoplatoonse *eros*-theorie. Bij Plato is *eros* het streven van de ziel naar het verlangde object. Bij Aristoteles daarentegen wordt dit meer draagwijdte gegeven zodat het ook op de zintuiglijke wereld van toepassing kan zijn. Het neoplatonisme vervolgens kan gekarakteriseerd worden als een synthese tussen het platonisme en de mysteriereligie van de late oudheid. Dit betekent dat het *eros*-motief zelfs een nog centralere plaats innam dan voorheen. Er is een contrast tussen het christendom en Plotinus: het eerste vertelt over de afdaling van God naar de diepste krochten van de

¹¹ Anders Nygren, *Agape and eros* (Londen, 1953).

menselijke zwakheid, terwijl de laatste vertelt over de verheffing van de mens naar bovenmenselijke goddelijkheid. Hier hebben we ongetwijfeld het contrast tussen *agape* en *eros*. Volgens Plotinus is God *eros*. Hij is het waard geliefd te worden, en hij is zelf liefde, namelijk liefde voor zichzelf.

In Augustinus' doctrine van *caritas* vervolgens kwam een synthese tot stand. *Caritas* is het resultaat van de ontmoeting van *eros* en *agape*, waaraan ze beiden substantieel bijgedragen hebben, maar dat op zichzelf origineel en uniek is. Wanneer Augustinus over *caritas* spreekt, heeft hij het vooral over de liefde voor God. De naastenliefde bekleedt voor hem geen onafhankelijke plaats ten opzichte van het idee van de liefde voor God. Liefde heeft een functie in de wereld van de ziel die analoog is aan de zwaartekracht in de wereld van de lichamen.

In de middeleeuwen ervoer men vooral de moeilijkheden van de synthese en werden indirect de eerste stappen gezet naar haar uiteenvallen. De *Summa Theologica* van Thomas van Aquino is gebaseerd op Aristoteles, en is doorweven met het idee van *eros*, dat echter voortdurend veranderingen ondergaat door de *agape*-traditie. Zijn godsbeeld komt voor het grootste deel van Aristoteles. Hij ligt aan de basis van een katholiek systeem als een zoektocht naar perfectie, als de beweging van de individuele ziel naar het goddelijke. Maar dit idee, dat tot de *eros*-traditie behoort, staat in conflict met *agape*. Het werk van Thomas van Aquino werd al gauw tenietgedaan door Luther - die terugkeerde naar de vroegchristelijke *agape* - en de renaissance – waarin men terugkeerde naar de platoonse *eros*. Hierna, in de reformatie, brak het *agape*-motief weer krachtig door en vielen de twee motieven uit elkaar. De *caritas*-synthese bleef echter ook na de reformatie het dominante denkbeeld over liefde.

4. Kritiek op Anders Nygren¹²

Anders Nygrens nadruk op het specifieke karakter van *agape* werd krachtig aangevallen door verdedigers van de zintuiglijkheid van *eros* en de wederkerigheid van *philia*. Bovendien, en het krachtigst van al, werd hij aangevallen door verdedigers van een *agape* waarbij haar altruïstische karakter gekenmerkt wordt door ethische aanspraken.

Nygren bemerkte voorts Plato's onderscheid tussen de aardse en de hemelse *eros*. Volgens hem is de hemelse *eros* de beste. Dit werd echter ook een belangrijk punt van kritiek. Het zou namelijk leiden tot het negeren van het belang van het fysieke. Anders Nygren maakt duidelijk deel uit van een belangrijke traditie waarin het christendom in een anti-erotische beweging terecht kwam: ze verheerlijkten maagdelijkheid, degradeerden vrouwen, verbonden seks met schuldgevoel, ontmoedigden romantiek, ontkenden het vlees en wierpen een verdachte schijn op seksualiteit. Het probleem bij Nygrens boek is in dit geval niet zozeer wat hij zegt dan wel wat hij niet zegt. Hij vermijdt het erotische in haar meest zichtbare vorm. Wanneer de christelijke liefde alleen *agape* zou zijn, zou deze slechts een bijzonder verarmde weergave zijn van de menselijke liefde in al haar facetten.

Ook de manier waarop Nygren 'hemelse *eros*' behandelt is verdacht. Critici tonen aan dat Nygrens absolute contrast tussen *agape* als Gods liefde voor ons en *eros* als ons streven om met God in contact te komen het effect heeft dat het menselijke antwoord in de relatie met God geëlimineerd wordt. In zijn minachting voor menselijk initiatief, minacht hij ook de menselijke persoonlijkheid in het bijzonder. Nygren stelt *eros* op dezelfde hoogte als zelfliefde: *eros* is het zelf dat ernaar streeft te verwerven en te bezitten. Vandaar moet ze door *agape*, dat niet op eigen voordeel uit is, wel als zondig bekeken worden.

De autoriteit voor een evenwichtige verhouding tussen *agape* en *eros* is Paul Tillich. Hij stelt dat wanneer *eros* en *agape* niet verenigd worden een naar God gerichte *agape* onmogelijk is. Volgens Nygren is dat inderdaad ook onmogelijk: *agape* is de liefde van God. Door geloof kan de gelovige deelhebben in die liefde in de vorm van naastenliefde.

¹² Martin Cyril D' Arcy, *The Mind and Heart of Love, Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape* (London, 1945); Colin Grant, 'For the Love of God: *Agape*', *The Journal of Religious Ethics*, 24, 1966, 3-21; Sam Keen, *The Passionate Life: Stages of Loving* (New York, 1983); Paul Tillich, *Systematic Theology* (Digswell Place, 1968).

De verwarring die er bestaat over *agape* en *eros* wordt voor een deel ook veroorzaakt door een ontbrekend begrip dat tussen hen in zou moeten staan. In wat één van de belangrijkste antwoorden op Nygren is, M.C. D'Arcy's *The Mind and Heart of Love*, werd *philia* voorgesteld als dat begrip. Volgens D'Arcy verwijst *philia* in het bijzonder naar de waardering van persoonlijkheid waarvan hij denkt dat die betrokken was bij de oorsprong van het christendom en naar de mogelijkheden voor de gemeenschap en de diepere betekenis van liefde, die een nieuw begrip van persoonlijkheid mogelijk maakt. Het sleutelwoord bij *philia* is verwantschap. Daar waar *eros* op zoek gaat naar de eigen noden en behoeftes en *agape* een overgave aan de ander biedt die zelfs zijdelingse blikken op *eros* verdacht maakt, opent *philia* dat gebied tussen beide in van wederzijdse betrokkenheid. D'Arcy suggereert dat het deze wederkerige liefde tussen individuen is die ontbreekt in de individualistische oriëntatie van zowel *agape* als *eros*.

Het is bijzonder vreemd dat Nygren *philia* niet opgenomen heeft in zijn uiteenzetting over liefde. Hij kan dit zeker niet legitimeren door te verwijzen naar het gezag van de bijbel, aangezien het Nieuwe Testament wel degelijk over *philia* spreekt, hoewel niet even veelvuldig als over *agape*. Terwijl *agape* 115 maal voorkomt, komt *philia* slechts 18 maal voor.

Het probleem dat critici zoals D'Arcy ontwaren in de nadruk op de uniciteit van *agape* is dat het liefde karakteriseert als eenrichtingsverkeer. Het gaat om bovenmatige vrijgevigheid van God naar de mens, en van degenen die deze vrijgevigheid ervaren naar andere mensen. Dat is een vreemde kenschetsing van de liefde: liefde is niet alleen geven maar ook ontvangen, aan en van dezelfde persoon. *Philia* is een levende relatie, eerder dan een grondstof die doorgegeven kan worden, er is een geven en nemen in beide richtingen.

Niebuhr verheft *agape* zo hoog dat het een onbereikbaar abstract ideaal wordt, waardoor nog slechts rechtvaardigheid overblijft als de enige praktische mogelijkheid. Hij is beïnvloed door de typisch christelijke idee van de zondigheid en kleinheid van de mens. Een benadering van rechtvaardigheid is het beste dat kan verwacht worden van de zondige mensheid. Niebuhr geeft toe dat rechtvaardigheid moreel inferieur is ten opzichte van liefde, maar stelt dat men wel nog steeds de morele verantwoordelijkheid heeft om te kiezen voor de tweede beste mogelijkheid. Men moet er rekening mee houden dat de ethische principes die een individu kunnen leiden vaak niet gelden voor een hele groep. Een groep heeft niet de mogelijkheid om

zichzelf te overstijgen en *agape* te begrijpen. Rechtvaardigheid legt de ambitie aan banden van hen die hun eigen onzekerheid willen overwinnen ten koste van anderen en is de boodschap van de liefde voor de groep. Indien *agape* een historische realiteit zou zijn in het leven van de mens zou er geen overheid, die de mens dwingt tot rechtvaardigheid, nodig zijn.¹³

Paul Ramsey verkiest het om rechtvaardigheid niet te zien als een benadering van of een alternatief voor liefde, maar als de verwezenlijking ervan. Ramsey biedt de hoop op een geïntegreerde benadering waarbij de specifieke kenmerken van *agape* behouden worden in het nastreven van rechtvaardigheid.

Vandaag de dag wordt de nadruk op de uniciteit van de christelijke ideeën over liefde in vraag gesteld omdat ze de fysieke, erotische liefde verwaarloost, omdat ze de wederkerige liefde van vriendschap verbergt en het mannelijke gevoel van hiërarchische superioriteit vereeuwigt. *Eros* slurpt nu *agape* bijna volledig op.

Ondanks de schade die Nygren *eros* berokkent en zijn verwaarlozing van *philia*, verdient hij het toch gehoord te worden in de nadruk die hij legt op het onderscheidend theologisch belang van *agape*.

¹³ Clayborne Carson e.a., *Rediscovering Precious Values, July 1951 – November 1955*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 2, p. 145-146.

5. Martin Luther King over *agape* en *eros*

Het thema van *agape* en *eros* keert vaak terug in Kings redevoeringen en preken. Hij schaaftde zijn theorie telkens bij en voegde er nieuwe inzichten aan toe die hij geleidelijk aan ontwikkelde.

De eerste keer dat hij verwees naar *agape* en *eros* was tijdens zijn schooltijd, in *A View of the Cross Possessing Biblical and Spiritual Justification*, een paper die King schreef voor het vak dat hij volgde over hedendaagse christelijke theologie. Hij zei dat Christus' dood een symbool is voor de eeuwige opofferende liefde van God. Deze liefde heet *agape*.¹⁴ In het essay genaamd *Contemporary Continental Theology* heeft King het nogmaals over *agape* en *eros*, twee soorten liefde die in moderne talen zeer gemakkelijk met elkaar verward worden, maar in het Grieks duidelijk van elkaar onderscheiden zijn. Het gaat om de liefde (*eros*) waarover Plato spreekt in zijn *Symposium* en de liefde (*agape*) waarover Paulus spreekt in zijn eerste brief aan de Korinthiërs (13)¹⁵. Beide keren verwees hij naar Anders Nygrens werk, wat hij daarna niet meer zou doen.

In zijn eindverhandeling *A Comparison of the Conceptions of God in the Thinking of Paul Tillich and Henry Nelson Wieman* sprak Martin Luther King in zijn hoofdstuk *Divine love and divine justice* dan weer over Tillich's opvatting over de goddelijke liefde. Voor Tillich is liefde een ontologisch concept. Ook hij maakte een onderscheid tussen verschillende soorten liefde om een duidelijker beeld te krijgen van de goddelijke liefde. Zo is er *libido* dat de beweging is van de behoeftige naar datgene wat of diegene die de behoefte vervult, *philia* dat de beweging is van het evenwaardige naar vereniging met het evenwaardige en *eros* dat de beweging is van datgene dat minder macht heeft naar het hogere en machtigere. Er is echter één vorm van liefde die al deze liefdes overstijgt: *agape*. Alle andere soorten liefde zijn afhankelijk van contingente eigenschappen zoals afkeer en aantrekkingskracht, passie en sympathie. Het is deze laatste soort liefde die de basis is van de uitspraak dat God liefde is. Het verschil van Anders Nygren's visie over de liefde met die van Paul Tillich, is dat Tillich

¹⁴ Clayborne Carson e.a., *Called to Serve, January 1929 - June 1951*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 1, p. 267.

¹⁵ Clayborne Carson e.a., *Rediscovering Precious Values, July 1951 - November 1955*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 2, p. 129.

meer onderverdelingen maakt – zo zijn er ook *libido* en *philia* – en meent dat *agape* alle andere soorten liefde overstijgt. Anders Nygren daarentegen heeft het alleen over *agape* en *eros* en stelt dat *eros* en *agape* twee verschillende soorten liefde zijn, zonder verschil in waarde. *Agape* is zeker geen krachtigere vorm van liefde dan *eros*.

Na zijn schooltijd, op de zevenenveertigste jaarlijkse *NAACP Convention*, hield Martin Luther King een toespraak¹⁶ waarin hij op een bepaald moment zei dat, indien er een overwinning zou zijn in Montgomery, het niet alleen een overwinning zou zijn voor vijftigduizend zwarten, maar ook een overwinning voor de rechtvaardigheid, voor de democratie en goede wil. Dat is de basis van wat christelijke liefde betekent, dat is de soort liefde waar hij al zo vaak over sprak en die in contrast staat met *eros*. Hij vertelde dat de Grieken over vele soorten liefde spraken. Het gaat in het christendom niet om *eros*, maar om *agape*, om het begrijpen van goede wil, om een liefde die niets in ruil vraagt, om een liefde die zelfs een zondaar bemint terwijl ze toch de zonde haat. Wanneer men zijn naaste bemint, doet men dat niet omwille van diens kwaliteiten of het eventuele voordeel dat de vriendschap zou opleveren maar eenvoudigweg omdat God hem bemint en waardevol acht. Volgens Martin Luther King is het een sterkere en krachtigere liefde. Ze kan verlossen, een ommekeer veroorzaken en individuen en zelfs naties veranderen.

Op dit moment heeft Martin Luther King door zijn eindverhandeling waarbij hij in contact was gekomen met Paul Tillich's visie al weet van de extra onderverdelingen die gemaakt worden inzake de Griekse woorden voor liefde, maar hij verkiest het in deze context slechts over *eros* en *agape* te praten en de uitleg bondig te houden. Het zou evenwel kunnen dat hij beïnvloed was door Paul Tillich wanneer hij verklaarde dat *agape* een hogere en betere vorm van liefde is dan *eros*. Het is echter evengoed mogelijk dat hij dit element net in zijn redevoeringen introduceerde om zijn argumenten retorisch sterker te maken. Hij wilde zijn publiek overtuigen dat het christendom een superieure godsdienst is en dat christenen kennis hebben van een zeer bijzondere kracht die tot bovenmenselijk veel in staat is: *agape*. Hij geeft hen het middel waardoor ze hun doel kunnen bereiken, hij geeft hen moed door hen zich te laten spiegelen aan God.

¹⁶ Clayborne Carson e.a., *Birth of a New Age, december 1955 – december 1956*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1997), 3, p. 306.

Op 23 juli 1956 sprak Martin Luther King op de *American Baptist Assembly and American Home Mission Agencies Conference* over de vraag hoe onderdrukte volkeren in de hele wereld hun strijd moeten voeren tegen de kracht van het onrecht¹⁷. Het antwoord op deze vraag is zijn geweldloze methode, die net op de christelijke liefde steunt. Om uit te leggen wat hij met deze liefde bedoelt, heeft hij het niet alleen over *eros* en *agape*, maar ook over *philia*, de liefde voor goede vrienden. *Philia* steunt op nabijheid, ze bemint omdat ze bemind wordt. King gaf verder op 3 december 1956 de openingspeech voor de *institute on Nonviolence and Social Change* van de MIA¹⁸ en ook daar verwees hij naar de drie soorten liefde die de Griekse taal kent: *eros*, *philia* en *agape*. Ook op 17 november 1957, in zijn preek 'Loving your enemies' in de Dexter Avenue Baptist Church deed hij dit.

In zijn uitleg over de liefde maakte King dus niet alleen gebruik van het duo *agape* en *eros*, maar ook van *philia*. Hierin was hij zeker niet de eerste. Kings analyse van de liefde bevatte elementen van William Stuart Nelson¹⁹, George Kelsey²⁰ (Eén van King's professoren op Morehouse) en de ethicus Paul Ramsey, wiens werk King op Crozer bestudeerd had. Daarenboven komen een aantal zinnen van Kings uitleg over de liefde uit preken van H. E. Fosdick, die op de radio beluisterd werden door miljoenen Amerikanen. In *On Being a Real Person* 6-7 schreef deze laatste: "Love in the *New Testament* is not a sentimental or affectionate emotion ... There are three words in Greek for love, ... *Eros* - ... that is one; ...in platonic philosophy it meant the yearning of the soul for the realm of the Gods ... *philia* – that is another Greek word. It meant intimate personal affectionateness and friendship. ... *Agape* ... means understanding, redeeming, creative good will. ... "Love your enemies" - It is nonsense to command that, if it means feeling affection for our foes; but if it means ... extending even to them an understanding, saving, creative good will ... that makes sense." Fosdick en de andere drie schrijvers hielpen King dus waarschijnlijk om zijn opvatting over

¹⁷ Clayborne Carson e.a., *Birth of a New Age, december 1955 – december 1956*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1997), 3, p. 327.

¹⁸ Clayborne Carson e.a., *Birth of a New Age, december 1955 – december 1956*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1997), 3, p. 458.

¹⁹ William Stuart Nelson (1895-1977), Parijzenaar, kreeg zijn *Bachelor of Arts* van Howard University en zijn *Bachelor of Divinity* van Yale University. Nadat hij filosofie en theologie gedoceerd had op Howard, was hij de eerste zwarte rector van Shaw University en de eerste zwarte rector van Dillard University. Terwijl hij decaan was de faculteit godsgeleerdheid van Howard University, richtte hij het *Journal of Religious Thought* op en doceerde hij het baanbrekende vak over de filosofie van de geweldloosheid. doceerde een vak dat beschreven wordt als waarschijnlijk het eerste vak in een Amerikaanse hogeschool of universiteit over de filosofie van de methodes van geweldloosheid. Hij voerde een briefwisseling met King en hoopte hem met raad en daad te kunnen bijstaan.

²⁰Door het essay 'The Christian Way in Race Relations' van Kelsey kwam King in contact met *Agape en Eros* van Anders Nygren.

de liefde te verfijnen.²¹ Ook Paul Tillich heeft hem waarschijnlijk geïnspireerd. Deze voegde echter ook *libido* toe aan het trio *agape*, *philia* en *eros*. Waarschijnlijk volgde Martin Luther King hem niet in deze toevoeging omwille van de retorische coherentie: hij wilde duidelijk maken dat het net de Griekse taal was die over een meerwaarde beschikte om het begrip liefde genuanceerd aan te duiden.

Op een bijeenkomst van de *NAACP*, op 1 januari 1957 in zijn toespraak *Facing the challenge of a new age*²², voegde hij aan de theorie nog toe dat *agape* de soort liefde was die Jezus bedoelde wanneer hij zei: 'Bemin uw vijanden'. Hij zei niet: 'Vind uw vijanden sympathiek'. Hiervoor haalde hij waarschijnlijk zijn inspiratie bij H.E. Fosdick (*cfr. supra*). Wanneer we het hebben over het beminnen van vijanden gaat het over een creatieve, verlossende liefde, die groter is dan *eros* of *philia*. Het is *agape* die de oplossing is voor alle problemen die we tegenkomen in het Zuiden en in de hele wereld.

Op het einde van zijn leven, in mei 1967, hield King een preek in de Ebenezer Church met als titel *Levels of Love*. Hierin voegde hij aan het welbekende trio van *eros*, *philia*, en *agape* de humanitaire liefde toe. Deze humanitaire liefde is een liefde die de mensheid in het algemeen liefheeft, maar het specifieke en concrete niet kan of wil beminnen.²³

Ook in zijn allerlaatste boek, *The Trumpet of Conscience*, schreef Martin Luther King over de centrale plaats van *agape*. Hij schreef dat het een begrijpende, creatieve, verlossende barmhartigheid is tegenover elkeen. Het is een overvloedige liefde die niets in ruil vraagt.²⁴

²¹ Keith D. Miller, 'Composing Martin Luther King, Jr.', *Modern Language Association*, 105, 1990, 70-82. In een ander artikel, 'Martin Luther King, Jr. Borrows a Revolution: Argument, Audience, and Implications of a Secondhand Universe.' heeft Keith Miller het over een andere preek ('On Being Fit to Live With'), waarin Fosdick ongeveer hetzelfde vertelt over de liefde.

²² Clayborne Carson e.a., *Symbol of the Movement, january 1957 – december 1958*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2000), 4, p. 81.

²³ Thomas J.S. Mikelson, 'Cosmic Companionship: The Place of God in the Moral Reasoning of Martin Luther King, Jr.', *The Journal of Religious Ethics*, 18, 10.

²⁴ Thomas J.S. Mikelson, 'Cosmic Companionship: The Place of God in the Moral Reasoning of Martin Luther King, Jr.', *The Journal of Religious Ethics*, 18, 11.

6. Besluit

Het idee dat God liefde is en elkeen liefheeft is zeer belangrijk in het christendom. Het vertaalde zich op twee manieren in Kings denken. In de eerste plaats is het een bewijs voor het feit dat ook zwarten door God bemind worden en dat segregatie immoreel is. In de tweede plaats bewijst het dat men alleen via liefde segregatie het hoofd kan bieden.²⁵ Kings theorie over de liefde was bijgevolg zeer belangrijk voor hem aangezien deze liefde precies in het centrum staat van zijn geweldloze methode. *Agape* en *eros* werden door King gebruikt als begrippen om uit te leggen wat hij precies met die liefde bedoelt, aangezien men zich bij het praten over liefde al snel in sentimentele uitweidingen verliest. Hij wilde duidelijk maken dat liefde voor je echtgenote niet hetzelfde is als liefde voor je vijand. De Griekse taal hielp hem uit de nood om zijn boodschap duidelijk te maken.

Agape en *eros* zijn verder ook begrippen die in het christelijk denken al een hele geschiedenis doorgemaakt hebben. In elke periode heeft men opnieuw getracht te zoeken naar de ideale interpretatie van de bijbel. Martin Luther King was zeer goed op de hoogte van de stand van zaken van het debat dat er over de christelijke liefde gevoerd werd in zijn tijd. Hij was indirect vertrouwd met het werk van Anders Nygren, was zeer goed op de hoogte van het denken van Paul Tillich en Karl Paul Reinhold Niebuhr en baseerde zich verder voor het vormen van zijn mening en de verwoording hiervan ook op William Stuart Nelson, George Kelsey, Paul Ramsey en H.E. Fosdick. Hij had hun werken gelezen, hun preken en toespraken beluisterd en had zich aan de hand hiervan zelf een mening gevormd. Hij overwoog de pro's en contra's – bij Niebuhrs visie bijvoorbeeld stelde hij zich ernstige vragen, hoewel ze hem wel sterk liet stilstaan bij zijn eigen visie – en distilleerde hieruit zijn eigen mening. Martin Luther King herhaalde vaak verbatim wat hij wist over *agape*, *eros* en *philia* in zijn redevoeringen en preken, maar haalde toch ook soms nieuwe elementen aan die hij tegengekomen was en waarvan hij dacht dat ze hem zouden kunnen helpen om zijn boodschap helderder en duidelijker over te brengen.

²⁵ Thomas J. S. Mikelson, 'Cosmic Companionship: The Place of God in the Moral Reasoning of Martin Luther King, Jr.', *The Journal of Religious Ethics*, 18, 11.

De theologische discussie over wat de christelijke liefde precies inhoudt is iets waarmee de gewone christen zich nauwelijks bezighoudt. Martin Luther King bracht hen er via zijn preken toch mee in aanraking. Hij deed dit echter niet op een droge, wetenschappelijke en omstandige manier, maar levendig, eenvoudig en bondig. Bovenal wilde hij het onderdrukte volk duidelijk maken waar hij het over had wanneer hij hen aanmaande hun vijanden te beminnen.

Hij gebruikte dus zijn kennis van het Grieks ter illustratie van een punt dat voor hem van kapitaal belang was: de christelijke liefde. Het is zeer duidelijk dat hij ondanks zijn grote kennis en hoge intelligentie toch niet in een academische ivoren toren leefde maar integendeel met beide voeten op de grond stond. Hij leefde in het heden en probeerde dat heden beter te maken door zijn kennis over de oudheid. Het ging hem erom zijn boodschap van een betere wereld duidelijk uiteen te zetten aan zijn publiek. Om deze duidelijkheid te bereiken maakte hij in dit geval gebruik van verwijzingen naar de verschillende Oudgriekse termen voor liefde. Hij deed dit omdat het Engels benamingen voor de verschillende soorten liefde ontbeert.

III. Burgerlijke ongehoorzaamheid: Antigone en Socrates als voorbeelden

1. Inleiding²⁶

Liefde en rechtvaardigheid staan zeer nauw tot elkaar in verband. Dit idee is diep geworteld in de joods-christelijke traditie en is bovendien zeer belangrijk in de religieuze beleving van zwart-Amerikanen. Martin Luther King was zich hiervan bewust en geloofde, met Augustinus, dat een waarachtige staat bepaald wordt door de liefde van haar volk en dat de staat zou ineensinken zonder liefde of loyaliteit. Volgens hem is er meer rechtvaardigheid naarmate de kracht der liefde meer op mens en maatschappij inwerkt. Hierin volgt hij Paul Tillich's visie.²⁷ De liefde zorgt ervoor dat personen en instituties datgene in handen hebben wat rechtmatig van hen is. De taak van de liefde is alle wezens de kracht te geven om zichzelf te ontplooien zonder andere wezens te schaden. Wanneer mensen niet om elkaar zouden geven, zou het universum niet goed functioneren. Men moet dus krachtig en actief zijn in zijn liefde voor elkeen – ook voor de onderdrukkers – en in opstand komen tegen onrechtvaardige systemen.

Deze opstandigheid brengt soms met zich mee dat men tegen de wetten van de staat waarin men leeft moet ingaan. Dit was het geval bij Martin Luther King toen hij inging tegen het verbod te protesteren en in de Birmingham Jail terecht kwam. Dit was ook het geval bij Antigone en Socrates, die voor hun ongehoorzaamheid ter dood veroordeeld werden. Martin Luther King liet zich naar alle waarschijnlijkheid door beiden inspireren en verwees ook verscheidene malen in zijn redevoeringen en brieven naar Socrates.

In wat volgt zal ik de *Letter from Birmingham Jail* als basis nemen en deze vergelijken met de *Antigone* van Sophocles en de *Apologie* en de *Crito* van Plato. Vooreerst zal ik de historische omstandigheden uiteenzetten waarin de *Letter from Birmingham Jail* geschreven werd, vervolgens zal ik nagaan of en op welke manier hij Antigone tot voorbeeld nam en vervolgens zal ik hetzelfde doen in het geval van Socrates.

²⁶ Preston N. Williams, 'An Analysis of the Conception of Love and its Influence on Justice in the Thought of Martin Luther King, Jr.', *The Journal of Religious Ethics*, 18, 1990, 15-31.

²⁷ Paul Tillich, *Love, Power and Justice* (New York, 1960).

2. Historische context²⁸

In de lente van 1963 stootten Martin Luther King en zijn 'Southern Christian Leadership Conference' (SCLC) op een dilemma. Reeds in januari hadden ze beslist, in het beroemde Project C, om twee demonstraties te houden in Birmingham. Deze stad was echter de sterkst gesegegreerde en meest racistische stad van het Zuiden in de jaren zestig. Zelfs de politie was daar niet te vertrouwen. Eugene "Bull" Connor, politiek leider van Birmingham, hield de rassendiscriminatie in stand. Op twee april liepen de burgemeesterverkiezingen uit op een herstemming tussen Connor en Albert Boutwell. Deze laatste won de verkiezingen. Hij was eveneens een segregationist, maar toch gematigder dan zijn tegenstrever.

King en Fred Shuttlesworth waren gefrustreerd door de langdurige verkiezingscampagne, maar gaven schoorvoetend toe hun demonstraties uit te stellen opdat hun eigen acties niet indirect de herverkiezing van Connor zouden veroorzaken. Op tien april verkreeg de regering echter een gerechtelijk bevel tegen toekomstige protestmarsen, waardoor de campagne van King en Shuttlesworth definitief in de kiem gesmoord werd. Leaders van groepen die strijden voor het burgerrecht mochten bovendien niet deelnemen aan protesten noch deze aanmoedigen. King en de lokale leaders moesten beslissen of ze het bevel zouden opvolgen of zich ertegen zouden verzetten en bijgevolg gevangengenomen worden. Bijkomende moeilijkheden waren dat de SCLC niet meer voldoende geld had om de borgsom te betalen van degenen die in de gevangenis zouden terechtkomen en dat King absoluut niet gemist kon worden. King besloot toch deel te nemen aan het protest en gevangengenomen te worden. Hij geloofde dat de protesten moesten doorgaan en dat hij ze moest leiden.

²⁸ Susan Tiefenbrun, 'Semiotics and Martin Luther King's "Letter from Birmingham Jail"', *Cardozo Studies in Law and Literature*, 4, 1992, 255-287; Lewis A. Sussman, 'Similarities between Antigone and Martin Luther King, Jr.: "An Unjust Law is no Law at all"', *Classical Bulletin*, 78, 2002, 43-66.

Op goede vrijdag, twaalf april, sprak hij de menigte in de kerk toe en zei hij dat alleen de verlossende invloed van het lijden de situatie van de zwarten in Birmingham zou verbeteren. Hij leidde een groep van vijftig vrijwilligers naar de plaats waar Bull Connor en de politie de optocht tegemoet kwamen en hen inrekenden. Op veertien april, paaszondag, vond een tweede protestactie plaats. De rechter bevond verscheidene betogers schuldig aan het niet respecteren van de wet. Elk van hen én Martin Luther King werden veroordeeld tot vijf dagen gevangenis en een boete.

In de gevangenis las hij in het lokale krantje een open verklaring, getekend door acht blanke priesters uit Alabama die in andere omstandigheden sympathiek en gematigd liberaal waren. Ze schreven dat zijn campagne van confrontaties en betogingen onverstandig, ongelegen en illegaal was. King formuleerde zijn antwoord hierop in de *Letter from Birmingham Jail*, die hij schreef op de randen van een krant en op snippers papier die hij vond in zijn gevangeniscel. Wanneer King bezoek mocht krijgen, gaf hij het manuscript aan vrienden, die het uittypten en het hem terugbezorgden in zijn cel om het te herzien.

Aanvankelijk werd er eerder lauw op zijn brief gereageerd, maar later werd hij gepubliceerd door *The American Friends Service Committee* en herdrukt in verscheidene tijdschriften. Op dit moment wordt deze open brief beschouwd als één van de belangrijkste uiteenzettingen van de theorie over burgerlijke ongehoorzaamheid. Het is een literair, gerechtelijk en religieus meesterwerk, een verdedigingsrede voor burgerlijke ongehoorzaamheid. King verdedigde er zijn leidende rol als buitenstaander in, de burgerrechtenbeweging in Birmingham en elders, het tijdstip van de campagne, en zijn geweldloze handelwijze. De brief was een keerpunt in de zwarte strijd voor gelijkheid.

3. Antigone²⁹

Dankzij zijn opleiding had King een zeer goede kennis van de Oudgriekse literatuur en in zijn gedachtewereld was de klassieke oudheid nooit mijlenver weg. Vaak maakte hij in zijn redevoeringen gebruik van de Griekse literatuur als voorbeeld of visualisatie. Volgens Lewis A. Sussman werd King er zelfs in zijn denken en handelen door beïnvloed en zou hij inspiratie geput hebben uit de figuur van Antigone in de gelijknamige tragedie van Sophocles.

Antigone en Martin Luther King verschillen erg van elkaar. Toch zijn er ook significante overeenkomsten in hun karakter en handelen te bespeuren. Wat volgt is een vergelijking tussen Antigone - zoals ze door Sophocles weergegeven wordt - en Martin Luther King - zoals hij zijn ideeën weergaf in de *Letter from Birmingham Jail*.

3.1. Karakter en handelswijze

Antigone en King lijken op elkaar in hun buitensporige karakter. Ze hebben beiden een verrassend grote fysieke, mentale en emotionele moed. Antigone was ter dood veroordeeld, maar liet zich hierdoor niet klein krijgen. Ze ging de dood met open ogen en een dapper hart tegemoet: "ἀλλ' ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἑμοῦ δυσβουλίαν / παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο· πείσομαι γὰρ οὐ / τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν."³⁰ (v.95).

Martin Luther King was een jonge priester die geweldloosheid hoog in het vaandel droeg. Verscheidene malen werd hij fysiek aangevallen en in 1958 overleefde hij ternauwernood een poging tot moord. Op 4 april 1968 werd hij effectief vermoord. Naarmate hij ouder werd en de doodsb bedreigingen sterker werden, toonde hij bovendien steeds meer moed en gelatenheid. In zijn laatste speech verwees hij profetisch naar de mogelijkheid van een gewelddadige dood, een dood die hij nauwelijks trachtte te vermijden.

²⁹ David Daube, *Civil Disobedience in Antiquity*, (Edinburgh, 1972); David Luben, 'Difference Made Legal: the Court and Dr. King', *Michigan Law Review*, 87, 1989, 2152-2224; Christina Elliott Sorum, 'The Family in Sophocles' *Antigone* and *Electra*', *The Classical World*, 75, 1982, 201-211.; Lewis. A. Sussman, 'similarities between Antigone and Martin Luther King, Jr.: "An Unjust Law is no Law at all"', *The Classical Bulletin*, 78, 2002, 43-66; Susan Tiefenbrun, 'Semiotics and Martin Luther King's "Letter from Birmingham Jail"', *Cardozo Studies in Law and Literature*, 4, 1992, 255-287; Susan Tiefenbrun, 'On Civil Disobedience, Jurisprudence, Feminism and the Law in the Antigones of Sophocles and Anouilh', *Cardozo Studies in Law and Literature*, 11, 1999, 35-51.

³⁰ "Maar laat mij en dat dwaze plan van mij dit leed dragen; ik zal immers niets te lijden hebben dat zo vreselijk is als het sterven van een oneervolle dood."

Ook in hun handelen lijken King en Antigone op elkaar. Ze gingen openlijk en zonder geweld de strijd aan en reageerden direct en dramatisch tegen onrechtvaardige wetten. Net als Antigone die Creons wet negeert door haar broer Polyneikes te begraven voelde ook King de noodzaak om de bestaande orde te verstoren en chaos te veroorzaken om een ware gemeenschap van broederschap, een grotere orde en echte rechtvaardigheid te creëren.

Antigone handelt openlijk vasthoudend. In v. 86 van de *Antigone* zegt ze: " ... Πολλὸν ἐχθίων ἔσει / σιγῶσ' ἂν μὴ πᾶσι κηρύξης τάδε."³¹ Tot tweemaal toe begraaft ze haar broer, in het volle besef van de gevolgen van haar daden. Niet haar daden, maar de illegaliteit ervan ontkent ze. De liefde voor haar broer drijft haar ertoe Creons wet niet te gehoorzamen. "Καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν. / φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα, / ὅσια πανουργήσασ'· ἐπεὶ πλείων χρόνος / ὄν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε."³² (v. 72-75).

King zegt over het overtreden van onrechtvaardige wetten het volgende: "In no sense do I advocate evading or defying the law... this would lead to anarchy. One who breaks an unjust law must do it openly, lovingly... and with a willingness to accept the penalty" Ook voor hem gaat het niet om het overtreden van de wet maar om het doen van het moreel goede, of dit nu tegen de wet ingaat of niet. Wanneer men een onrechtvaardige wet overtreedt moet men dit bovendien openlijk doen en niet dievelings. Men mag het niet trachten te verbergen en moet de straf zonder morren aanvaarden.

Zowel Martin Luther King als Antigone werden bovendien extremisten genoemd omwille van hun methodes, hoewel ze probeerden om moreel te handelen toen ze de wet het hoofd boden. Antigone's beroemde koppigheid is echter morele kracht. Ze gaat niet 'te ver'. Ze is een extremiste in haar hartstocht. Ze wil niet luisteren naar haar zus Ismene wanneer die haar wijst op de problemen en gevaren van het begraven van Polyneikes. Ze blijft koppig en onwrikbaar in haar overtuiging dat haar handelwijze de enige moreel goede is. Ze is dus in die zin extreem dat ze noch tegenspraak noch nuancering of alternatief duldt. Haar passionele en openlijke verzet tegen de dominantie van de staat over familiewaarden leidt rechtstreeks het pad van de roemvolle ondergang op.

³¹" Ik zal je nog meer haten wanneer je zwijgt, als je het niet aan allen rondbazuint."

³² "Hoe schoon zou het zijn te sterven terwijl ik dat doe! Ik zal als een geliefde naast hem liggen, naast een geliefde, omdat ik een heilige misdaad begaan heb. Ik moet immers langere tijd behagen aan degenen in de onderwereld dan aan de mensen hier."

Martin Luther King werd een extremist genoemd zowel omwille van zijn doelen als omwille van zijn methodes. Hijzelf beschouwde echter geen van beiden als extreem. Zijn doel was gelijkheid voor blank én zwart. Dit is geen extreem doel, integendeel, gelijkheid is een basisrecht van de mensheid en een gegeven dat rechtstreeks volgt uit de liefde van God voor elkeen. Ook de methodes die hij gebruikte om dit doel te bereiken waren niet extreem. Hij spoorde de zwarte Amerikanen immers aan om op een geweldloze manier de aandacht te vestigen op het probleem, zodat men wel gedwongen zou zijn met hen te onderhandelen voor een betere wereld. Hij zegt bovendien dat, indien hij deze creatieve manier om zijn doel te bereiken niet zou toepassen, de gevoelens van onderdrukking zouden uitmonden in geweld: "If this repressed emotions are not released in nonviolent ways, they will seek expression through violence; this is not a threat but a fact of history. So I have not said to my people: 'Get rid of your discontent.' Rather, I have tried to say that this normal and healthy discontent can be channeled into the creative outlet of nonviolent direct action. And now this approach is being termed extremist." Uiteindelijk is hij echter niet zo ontevreden met het label van extremist. De vraag is immers niet of hij een extremist is, maar welke soort extremist hij is. Hij is geen extremist van de haat, wel van de liefde. Hij is geen extremist van het behouden van een situatie van onrechtvaardigheid maar van het vergroten van de rechtvaardigheid. " Was not Jesus an extremist for love? ... So the question is not whether we will be extremists, but what kind of extremists we will be. Will we be extremists for hate or for love? Will we be extremists for the preservation of injustice or for the extension of justice?"

3.2. Visie op (on)rechtvaardigheid

Martin Luther King en Antigone definieerden bovendien een onrechtvaardige wet op een sterk gelijkaardige manier. Beiden zijn ze bereid een wet te overtreden die door mensen gemaakt is wanneer deze in hun ogen een hogere goddelijke wet schendt. Die goddelijke wet is in dergelijke gevallen belangrijker dan de menselijke en maakt deze laatste zelfs ongeldig. In de verzen 450-455 van Sophocles' *Antigone* zegt ze: "Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, / οὐδ' ἢ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη / τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισεν νόμους· / οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥομην τὰ σὰ / κηρύγμαθ', ὥστ' ἀγραπτα κάσφαλῆ θεῶν / νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ἄνθ' ὑπερδραμεῖν."³³

³³ "Het was immers niet Zeus die me deze wet oplegde, en ook het Recht, dat samenwoont met de goden in de onderwereld, legt dergelijke wetten niet op aan mensen. Ik acht jouw wetten ook niet zo sterk dat ze de ongeschreven en onveranderlijke wetten van de goden aan de kant kunnen schuiven."

Martin Luther King is dezelfde mening toegedaan: " A just law is a man made code that squares with the moral law or the law of God. An unjust law is a code that is out of harmony with the moral law." Hij verwees ook naar de natuurlijke wet: "To put it in the terms of St. Thomas Aquinas: 'An unjust law is a human law that is not rooted in eternal law and natural law.' Any law that uplifts human personality is just. Any law that degrades human personality is unjust." Wetten die segregatie opleggen creëren een vals gevoel van ongelijkheid waarbij blanken zich onterecht de beteren en zwarten zich onterecht de minderen voelen: "All segregation statutes are unjust because segregation distorts the soul and damages the personality. It gives the segregator a false sense of superiority and the segregated a false sense of inferiority."

Zowel Antigone als Martin Luther King gaf kritiek op sympathieke gematigden die de moed en dapperheid misten om de strijd aan te binden met de onrechtvaardigheid. Antigone veroordeelt haar zuster omdat deze meer belang hecht aan haar eigen veiligheid en het volgen van de wet die door Creon opgelegd wordt dan aan hogere, goddelijke waarden. Ismene mist de dapperheid om in opstand te komen: "Ἐπειτα δ' οὐνεκ' ἀρχόμεσθ' ἐκ κρεισσόνων, / καὶ ταῦτ' ἀκούειν κάτι τῶνδ' ἀλγίονα. / ἐγὼ μὲν οὖν αἰτοῦσα τοὺς ὑπὸ χθονὸς / ξύγγνοιαν ἴσχειν, ὡς βιάζομαι τάδε, / τοῖς ἐν τέλει βεβῶσι πείσομαι· τὸ γὰρ / περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα."³⁴ (v. 63-68).

King van zijn kant gaf scherpe kritiek aan de blanke gematigden voor wie orde in de samenleving belangrijker is dan een rechtvaardige samenleving: "I must make two honest confessions to you, my Christian and Jewish brothers. First, I must confess that over the past few years I have been gravely disappointed with the white moderate. I have almost reached the regrettable conclusion that the Negro's great stumbling block in his stride toward freedom is not the White Citizen's Counciler or the Ku Klux Klanner, but the white moderate, who is more devoted to 'order' than to justice; who prefers a negative peace which is the absence of tension to a positive peace which is the presence of justice." Hij vindt het frustrerender wanneer men het wel eens is met de doelen, maar niet met de methodes of het moment. Dit is slechts uitstellen en verdoken lafheid. Oppervlakkig begrip van mensen van goede wil is verbijsterender dan absoluut onbegrip van mensen van slechte wil.

³⁴ "Daarom worden we ook geleid door de machtigere mannen en moeten we gehoorzamen aan deze wet of aan zelfs nog ergere. Ik vraag dus aan de doden onder de aarde om me vergiffenis te schenken, aangezien ik hiertoe gedwongen wordt en gehoorzaam aan degenen die aan de macht zijn. Het heeft geen enkele zin de gulden middenweg te verlaten."

Beiden realiseerden ze zich ook dat de basis van een rechtvaardige wet niet alleen het overeenkomen met een hogere morele wet is, maar ook de inbreng van de volledige bevolking wanneer de wet gemaakt wordt. Martin Luther King zegt hierover het volgende: "A law is unjust if it is inflicted on a minority that, as a result of being denied the right to vote, had no part in enacting or devising the law. " Antigone heeft het over tirannie, over het feit dat het volk gedwongen wordt wetten te volgen die door één persoon ingesteld zijn, ongeacht of het hiermee eens is of niet. Antigone: "[ANTIGONH] 'Ἄλλ' ἡ τυραννὶς πολλά τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖ / κάξεστιν αὐτῇ δρᾶν λέγειν θ' ἅ βούλεται.' / [KPEΩN] 'Συ τοῦτο μούνη τῶνδε Καδμείων ὄρας.' / [ANTIGONH] 'ὄρωσι χοῦτοι, σοὶ δ' ὑπίλλουσιν στόμα.'"³⁵ (v. 506-509).

Het begraven van haar broer was bovendien geen zaak van leven en dood voor de *polis*, maar in deze kleine daad lag wel zeer veel symboliek. Door deze wet aan te vechten vocht Antigone immers de legitimiteit aan van de nieuwe heerser. Ook Martin Luther King geloofde in de doeltreffendheid van symbolische ongehoorzaamheid aangezien het de onrechtvaardige wetten onder de aandacht brengt.

3.3. Plaats in de maatschappij

Antigone wordt voorgesteld als een meisje met een ijzeren wil dat in de aanschijn van de dood openlijk Creons gezag tart. In feite is haar gedrag niet alleen buitensporig maar zelfs schokkend voor het Atheense publiek van de vijfde eeuw voor Christus. Ze handelt op een manier die niet overeenkomst met haar plaats in de samenleving. In de eerste plaats was ze jong, ongeveer veertien tot achttien jaar. Hiertegenover benadrukt Creon zijn hoge leeftijd en zijn verondersteld beter politiek inzicht en ervaring. Antigone is jong, maar weet toch wat goed is. Creon is volwassen, maar weet dit niet. Bovendien is Antigone een vrouw. In die tijd waren de vrouwelijke deugden gediensdigheid en zwijgzaamheid. Een vrouw was ondergeschikt aan een man. Ismene vertegenwoordigt dit gangbare vrouwbeeld. Zij zegt: "ἄλλ' ἐννοεῖν χρὴ τοῦτο μὲν γυναιχ' ὅτι / ἐφύμεν, ὡς πρὸς ἀνδρας οὐ

³⁵ "Antigone: 'Maar de tirannie, die gezegend is met nog zovele andere dingen, heeft de macht om te doen en te zeggen wat ze wil.'

Creon: 'Jij bent de enige van de Thebanen die het zo ziet.'

Antigone: 'Ze zien het op dezelfde manier als ik, maar worden door jou de mond gesnoerd.'"

μαχουμένα."³⁶ (v. 61-62). Dat een vrouw, zoals Antigone, zo stoutmoedig in de politieke sfeer binnendringt en de strijd aanbindt met de macht van een man was ondenkbaar en zelfs aanstootgevend. In v. 525 zegt Creon dat hij zich niet laat gebieden door een vrouw en in v. 679-680 zegt hij: "Κρείσσον γάρ, εἶπερ δεῖ, πρὸς ἀνδρὸς ἔκπεσεῖν, / κοῦκ ἂν γυναικῶν ἦσσανες καλοίμεθ' ἂν."³⁷ Antigone was jong, vrouwelijk, vaderloos en zelfs zonder een mannelijke voogd. Ze was ongehuwd en kinderloos, had geen politieke steun en had een zekere dood voor ogen door haar eigen keuze.

Ook Martin Luther King was in zijn tijd niet de voor de hand liggende persoon om een nationaal leider met een internationale reputatie te zijn. Hij was immers een zwarte man, de 'andere' in de toenmalige Amerikaanse maatschappij, zoals vrouwen dat waren in het Athene van de vijfde eeuw voor Christus. Zowel King als Antigone kwamen dus uit onderdrukte groepen van de samenleving. Geen van beiden bekleedde een ambt of zou daartoe toegelaten worden. Ook onder de toenmalige zwarte leiders was Martin Luther King uniek omwille van het bevoorrechte milieu waaruit hij kwam, zijn hogere opleiding en jeugdigheid. King had een carrière kunnen hebben als professor aan een universiteit, maar hij koos ervoor om op te komen voor de rechten van de zwarten in Amerika. Antigone had eveneens de keuze voor een gemakkelijker leven: ze had een erg comfortabel leven kunnen leiden als ze haar vastberadenheid om haar broer te begraven opgegeven had. Ze had het vooruitzicht van een echtgenoot, familie, hoog sociaal aanzien en misschien zou ze ooit zelfs koningin worden.

Net deze uniekheid had tot gevolg dat ze beiden geïsoleerd van hun gemeenschap leefden. Antigone is geïsoleerd van haar familie, ze is geïsoleerd als vrouw in een mannenwereld. Ze is ook afgezonderd van de *polis* en onafhankelijk van de wet. Ze werd niet geholpen en beëindigde haar leven in eenzaamheid. King was een zwarte man in een blankenwereld. Hij was omwille van zijn doelbewuste missie afgezonderd van de rest van de mensheid. Hoewel hij handelde als deel en leider van de zwarte gemeenschap, isoleerde juist deze positie hem ook van zijn mede-zwart-Amerikanen. Verder leed hij onder het isolement van het reizen en leidde zijn drukke agenda ertoe dat hij zijn familie en vrienden nauwelijks zag.

³⁶ "Maar het is nodig te bedenken dat wij vrouwen zijn, en dat we bijgevolg niet in staat zijn tegen mannen te strijden."

³⁷ "Als we dan toch moeten verliezen, is het beter te verliezen van een man dan dat we zouden onderdoen voor een vrouw."

3.4. Overeenkomsten met andere personages

Martin Luther King vertoonde echter niet alleen overeenkomsten met Antigone, maar ook met andere personages uit deze tragedie, zoals Haemon en Teiresias.

Haemon is een spilfiguur in het stuk. Hij probeerde op een redelijke en gematigde wijze zijn vader te overtuigen om Antigone te bevrijden van de doodstraf. Hij is jong en relatief machteloos maar was toch duidelijk meer getalenteerd in de politieke- en redenaarskunsten dan Antigone. In tegenstelling tot haar is hij mannelijk, een burger en zal hij later een actieve politieke rol op zich nemen. Ook Martin Luther King was met zijn 34 jaar relatief jong en politiek machteloos toen hij naar Birmingham kwam. Hij wilde eerst feitenmateriaal verzamelen en dan overgaan tot onderhandelingen. Wanneer deze mislukten ging hij over tot directe actie, waardoor de oppositie wel gedwongen zou worden te onderhandelen. Zowel Haemon als King verkozen dus beredeneerde onderhandelingen om hun doelen te bereiken. Ze waren beiden opgeleid en hun karakter dwong hen ertoe op die manier tegen onrechtvaardige wetten te reageren. Ze waren bovendien niet bang om de machthebbers rechtstreeks de voet dwars te zetten wanneer dit mislukte.

Zoals gezegd, vertoont King niet alleen overeenkomsten met Haemon, maar ook met Teiresias. Net als deze laatste beschreef King dramatisch en krachtig de grootte en ernst van het probleem. Hij was de boodschapper van het kwaad en voorspelde dat erger dingen te gebeuren stonden indien geen actie ondernomen werd. King voorspelde dat het falen van elk redelijk middel om gelijke rechten te verkrijgen zou leiden tot geweld op grote schaal. De voorspelling was goed bedoeld, maar was ook een onverholven bedreiging. "And I am further convinced that if our white brothers dismiss as 'rabble rousers' and 'outside agitators' those of us who employ nonviolent direct action, and if they refuse to support our nonviolent efforts, millions of Negroes will, out of frustration and despair, seek solace and security in black nationalist ideologies - a development that would inevitably lead to a frightening racial nightmare." Net als Teiresias zag King de toekomst. De rol van profeet was hem bovendien vertrouwd aangezien het een van de essentiële taken was van een zuidelijke zwarte priester. Zowel Teiresias als King beschreven als profeten het toenmalige onrechtvaardige systeem op onheilspellende wijze en voorspelden vreselijke en gewelddadige gevolgen als geen einde gemaakt werd aan de onrechtvaardigheid. In *Antigone* had Haemon reeds getracht Creon te

overtuigen dat meer kwaad zou volgen wanneer deze Antigone ter dood zou veroordelen. Teiresias uitte hierna nog aanhoudendere, onheilspellendere en specifiekere dreigementen.

3.5. Besluit

Hieruit blijkt dat de vergelijking tussen Antigone en Martin Luther King zich in elk geval opdringt. Beiden hebben ze een buitensporig karakter en een zeer grote fysieke, mentale en emotionele moed. Ze gingen openlijk en zonder geweld de strijd aan en aanvaardden hun straf zonder morren. Bovendien werden ze beiden extremisten genoemd omwille van hun methodes en hechtten ze veel belang aan symboliek. Ze definieerden een onrechtvaardige wet op een sterk gelijkaardige manier en gaven kritiek op sympathieke gematigden die de moed misten om de strijd aan te binden met onrechtvaardigheid. Ook realiseerden ze zich dat een rechtvaardige wet niet alleen het overeenkomen met een hogere morele wet vereist, maar ook de inbreng van de volledige bevolking. Ten slotte stonden ze beiden aan de rand van de maatschappij en handelden ze op een wijze die niet overeenkomt met hun sociaal-maatschappelijke positie.

Bovendien zijn er overeenkomsten te vinden tussen King en andere personages uit de *Antigone*, meer bepaald met Haemon en Teiresias. Net als Haemon was King jong, relatief machteloos en had hij een goede opleiding genoten. Hun beider karakter dwong hen ertoe te reageren tegen onrechtvaardigheid en ze verkozen beredeneerde onderhandelingen om hun doel te bereiken. Ook met Teiresias had King enkele karaktereigenschappen gemeen. Net als Teiresias beschreef King dramatisch en krachtig de grootte en ernst van het probleem. Hij was de boodschapper van het kwaad en voorspelde dat ergere dingen zouden gebeuren indien men geen actie zou ondernemen.

Feit is echter wel dat King nergens in zijn brieven of redevoeringen naar Antigone verwijst. De vraag rijst dan of Martin Luther King de *Antigone* effectief gelezen had. Dit was waarschijnlijk wel degelijk het geval. King had in zijn schooltijd een vak gevolgd over Griekse religie. Voor dit vak moest hij vier stukken van Sophocles lezen: *Philoctetes*, *Oedipus Rex*, *Oedipus in Colonus* en *Antigone*. Aangezien King een B kreeg voor dit vak lijkt het aannemelijk dat hij deze tragedies gelezen had. In Crozer was hij een bijzonder goed student. In het vak kwam de tragedie waarschijnlijk ook voor in discussies en hoorcolleges. Een goede collega van King, Harris Wofford, had bovendien een essay geschreven over geweldloosheid

en de wet, waarin hij verwees naar Antigone en haar uitspraak dat 'een onrechtvaardige wet geen wet is'. Het lijkt geen twijfel dat King dit essay kende.

Mij lijkt het dat Martin Luther King – gezien het feit dat hij absoluut nergens in zijn brieven of redevoeringen naar Antigone verwijst – eerder Socrates of zelfs Augustinus als voorbeeld nam. Augustinus zei immers dat een onrechtvaardige wet geen wet is. Wanneer hij zich actief gespiegeld zou hebben aan Antigone en haar nagevolgd zou hebben, zou hij – aangezien ze veelvuldig in zijn gedachtewereld voorgekomen zou zijn – naar haar verwezen hebben in zijn brieven en redevoeringen en zou hij zelf de vergelijking gemaakt hebben, zoals hij dat wél deed bij Socrates. Het is echter wel goed mogelijk dat Martin Luther King de waarden die Antigone uitdraagt en de houding die zij aanneemt door zijn lectuur van de tragedie passief en onbewust in zijn visie opgenomen heeft.

4. Socrates

Zoals reeds aangegeven in het besluit van het vorige hoofdstukje, vergeleek Martin Luther King zichzelf met Socrates. Tot driemaal toe deed hij dat in de *Letter From Birmingham Jail*. Deels is deze brief een uiteenzetting van zijn filosofie van de geweldloze directe actie.

Het idee van burgerlijke ongehoorzaamheid creëerde voor Martin Luther King een filosofisch probleem: zijn er grenzen aan de gehoorzaamheid die een burger verplicht is aan de staat? Moet een burger zelfs een wet waarvan hij meent dat ze onrechtvaardig is gehoorzamen?

Dergelijke vragen houden de mens al eeuwenlang bezig. In de brief zegt King dat aan burgerlijke ongehoorzaamheid reeds schitterend gestalte gegeven werd door Shadrach, Meshach en Abednego, die de wetten van Nebuchadnezzar weigerden te gehoorzamen omdat er een hogere morele wet in het spel was. Verder was burgerlijke ongehoorzaamheid belangrijk voor de vroege christenen, die liever hongerige leeuwen of folterende pijnen het hoofd boden dan zich te onderwerpen aan bepaalde onrechtvaardige wetten van het Romeinse rijk. Vervolgens bracht hij Socrates ter sprake: "To a degree, academic freedom is a reality today because Socrates practiced civil disobedience." Sinds de oude Grieken hebben nog verscheidene filosofen, van Thomas van Aquino tot John Locke, het recht van het individu erkend om ongehoorzaam te zijn aan wetten die tegen de eeuwige wet van God ingaan.

In wat volgt zal ik de gelijkenis tussen Martin Luther King en Socrates qua gedachtegoed en handswijze van nabij onderzoeken. Ik zal dit doen door een vergelijking te maken van *The Letter from Birmingham Jail* met de *Apologie van Socrates* en de *Crito* van Plato.

De historische context van *The Letter from Birmingham Jail* is reeds uiteengezet. De *Apologie* is de verdedigingsrede die Socrates uitgesproken zou hebben op zijn proces. Socrates was aangeklaagd wegens het niet eren van de goden van de stad, het introduceren van nieuwe goden en het bederven van de jeugd. De *Crito* speelt zich af in de Atheense gevangenis. Socrates is veroordeeld tot de doodstraf wegens goddeloosheid en het bezoedelen van de jeugd. In de gevangenis krijgt hij bezoek van zijn vriend Crito maar weigert hij de kans te grijpen om te ontsnappen. In de plaats daarvan geeft hij redenen tégen het overtreden van de wet, wat hij zou doen wanneer hij zou ontsnappen.

4.1. *The Letter from Birmingham Jail* van Martin Luther King ³⁸

In *The Letter from Birmingham Jail* reageerde Martin Luther King – zoals gezegd – op de brief van de acht gematigde priesters. Punt voor punt behandelde hij hun verwijten. Op een bepaald moment heeft hij het over de angst die de priesters voelen voor de bereidheid tot het overtreden van wetten van King en de zwarte Amerikanen: "You express a great deal of anxiety over our willingness to break laws. This is certainly a legitimate concern. Since we so diligently urge people to obey the Supreme Court's decision of 1954 outlawing segregation in the public schools³⁹, at first glance it may seem rather paradoxical for us consciously to break laws." King ziet hier echter geen waarachtige tegenstelling in omdat hij gelooft in het bestaan van rechtvaardige en onrechtvaardige wetten en in de plicht van de mens om slechts de rechtvaardige wetten te gehoorzamen. "The answer lies in the fact that there are two types of laws: just and unjust. I would be the first to advocate obeying just laws. One has not only a legal but a moral responsibility to obey just laws. Conversely, one has a moral responsibility to disobey unjust laws. I would agree with St. Augustine that "an unjust law is no law at all."

King is erg radicaal in zijn visie en verkondigt niet alleen het recht op burgerlijke ongehoorzaamheid maar stelt ook dat het een morele plicht is om onrechtvaardige wetten niet te gehoorzamen. Hij verwerpt aldus de rechtsgeldigheid van onrechtvaardige wetten en definieert rechtvaardige en onrechtvaardige wetten volgens verschillende domeinen: het religieuze, psychologische en wettelijke. Eerst geeft hij de strikt theologische redenering: "A just law is a man made code that squares with the moral law or the law of God. An unjust law is a code that is out of harmony with the moral law." en citeert hij Thomas van Aquino ("An unjust law is a human law that is not rooted in eternal law and natural law."). Zowel Martin Luther King als Thomas van Aquino plaatsen gehoorzaamheid aan God boven gehoorzaamheid aan de wet.

³⁸ David Luban, 'Difference Made Legal: The Court and Dr. King', *Michigan Law Review*, 87, 1989, 2152-2224; Susan Tiefenbrun, 'Semiotics and Martin Luther King's "Letter from Birmingham Jail"', *Cardozo Studies in Law and Literature*, 4, 1992, 255-287; James A. Colaiaco, 'The American Dream Unfulfilled: Martin Luther King, Jr. and the "Letter from Birmingham Jail"', *Phylon*, 45, 1984, 1-18.

³⁹ King doelt hier op de rechtszaak *Brown v. Board of Education of Topeka*.

King fundeert zijn theologische definitie van rechtvaardige en onrechtvaardige wetten ook in psychologische termen. Hij geeft zo het standpunt van de Joodse filosoof Martin Buber: "Segregation ... substitutes an 'I it' relationship for an 'I thou' relationship and ends up relegating persons to the status of things. Segregatie is aldus een vorm van ontmenselijking, waarbij het menselijk wezen tot een object wordt gedegradeerd. Het is niet alleen politiek, economisch en sociologisch ongehoord, het is ook moreel verkeerd en zondig. Paul Tillich zei dat zonde scheiding is. Omwille van die reden spoort King mensen aan om gevolg te geven aan de beslissing van het hooggerechtshof van 1954, aangezien dat moreel juist is, en spoort hij mensen aan om geen gevolg te geven aan decreten die de segregatie bevorderen, aangezien die moreel verkeerd zijn.

Vervolgens heeft hij het over de menselijke persoonlijkheid: "Any law that uplifts human personality is just. Any law that degrades human personality is unjust. All segregation statutes are unjust because segregation distorts the soul and damages the personality. It gives the segregator a false sense of superiority and the segregated a false sense of inferiority." Volgens de eeuwige en natuurlijke wet waar Thomas van Aquino het over heeft is elke wet die de menselijke persoonlijkheid naar waarde schat dus rechtvaardig en elke wet die er minachting voor heeft onrechtvaardig. Bijgevolg zijn alle segregatiewetten onrechtvaardig omdat ze de persoonlijkheid beschadigen.

Martin Luther King gaat hierna over naar het wettelijk domein met een concreter voorbeeld van rechtvaardige en onrechtvaardige wetten: "An unjust law is a code that a numerical or power majority group compels a minority group to obey but does not make binding on itself. This is difference made legal. By the same token, a just law is a code that a majority compels a minority to follow and that it is willing to follow itself. This is sameness made legal." King's begrip van onrechtvaardigheid is onlosmakelijk verbonden met het begrip van gelijkheid. Hij verbindt verder onrechtvaardigheid met waarden, democratie en stemrecht: "A law is unjust if it is inflicted on a minority that, as a result of being denied the right to vote, had no part in enacting or devising the law."

Een wet kan ook rechtvaardig lijken, maar het in de praktijk toch niet zijn. King was zo bijvoorbeeld gearresteerd voor het houden van een betoging zonder toelating. " Now, there is nothing wrong in having an ordinance which requires a permit for a parade. But such an ordinance becomes unjust when it is used to maintain segregation and to deny citizens the First-Amendment privilege of peaceful assembly and protest." De wet leek op het eerste gezicht wel rechtvaardig, maar de toepassing ervan leidde ertoe dat ze segregatie bevorderde, waardoor de wet toch onrechtvaardig werd.

King pleitte in geen geval voor het altijd overtreden van de wet. Wanneer hij het over burgerlijke ongehoorzaamheid heeft moet er steeds een hogere, belangrijkere wet – zoals een goddelijke wet, of het geweten of een inzicht in rechtvaardigheid – in het spel zijn dan de wet van de staat. " In no sense do I advocate evading or defying the law, as would the rabid segregationist. That would lead to anarchy." Zoals we in het hoofdstukje over Antigone reeds aantoonde, is het voor King bovendien belangrijk de wet openlijk te overtreden en bereid te zijn de straf op zich te nemen. "I submit that an individual who breaks a law that conscience tells him is unjust, and who willingly accepts the penalty of imprisonment in order to arouse the conscience of the community over its injustice, is in reality expressing the highest respect for law".

Martin Luther King steunt zijn begrip van burgerlijke ongehoorzaamheid op het feit dat de misdaad van de één soms de wet van de ander is, dat het kan dat een onrechtvaardig persoon de wetten opstelt. Hij geeft hiervoor het voorbeeld van het Duitsland in de tweede wereldoorlog. "We should never forget that everything Adolf Hitler did in Germany was "legal" and everything the Hungarian freedom fighters did in Hungary was "illegal". It was "illegal" to aid and comfort a Jew in Hitler's Germany. Even so, I am sure that, had I lived in Germany at the time, I would have aided and comforted my Jewish brothers." Het is dus goed mogelijk dat degene die de wetten oplegt moreel verkeerd handelt, terwijl degene die tegen deze wetten ingaat, en aldus volgens de wet gestraft dient te worden, moreel juist handelt.

4.2. Is de vergelijking met Socrates terecht?⁴⁰

4.2.1. De verwijzingen naar Socrates

In de *Letter From Birmingham Jail* verwijst Martin Luther King enkele malen naar Socrates. Hij noemt zichzelf en zijn medestrijders in Birmingham 'geweldloze horzels', naar de bijnaam die ook Socrates zichzelf gaf. "Just as Socrates ... so must we see the need for nonviolent gadflies to create the kind of tension in society that will help men rise from the dark depths of prejudice and racism to the majestic heights of understanding and brotherhood."

Hier heeft Martin Luther King het niet over de eventuele burgerlijke ongehoorzaamheid van Socrates. Het gaat over het feit dat Socrates de gewoonte had de burgers van Athene aan te spreken en vragen te stellen, om hen kritisch te doen staan tegenover hun eigen opvattingen. Socrates was een 'geweldloze horzel': zonder de mensen echt kwaad te doen geeft hij hen prikjes opdat ze stil zouden staan bij zichzelf. Ze vonden hem hinderlijk, maar aan de andere kant zorgde hij ervoor dat "individuals could rise from the bondage of myths and half truths to the unfettered realm of creative analysis and objective appraisal". Ook Martin Luther King beschouwt zichzelf als zo'n geweldloze horzel die de samenleving prikjes geeft opdat ze stil zou staan bij haar vooroordelen en racisme. De vergelijking die King maakte met Socrates gaat dus op, ze hadden alleen verschillende methodes: Socrates sprak burgers individueel aan, King daarentegen hield geweldloze protestacties en overtrad wetten, enkel en alleen om de aandacht te vestigen op de onrechtvaardigheid van die wet. Hij was bereid om de straf te aanvaarden, aangezien hij de macht van de regering erkende.

⁴⁰ David Daube, *Civil Disobedience in Antiquity* (Edinburgh, 1972); Thomas C. Brickhouse – Nicholas D. Smith, 'Socrates and Obedience to the law' in Rachana Kamtekar (ed.), *Plato's Eutyphro, Apology, and Crito. Critical Essays* (Oxford, 2005); Curtis Johnson, 'Socrates on Obedience and Justice', *The Western Political Quarterly*, 43, 1990, 719-749; David Luban, 'Difference Made Legal: The Court and Dr. King', *Michigan Law Review*, 87, 1989, 2152-2224; Rex Martin, 'Civil Disobedience', *Ethics*, 80, 1970, 123-139; James A. Colaiaco, 'The American Dream Unfulfilled: Martin Luther King, Jr. and the "Letter from Birmingham Jail"', *Phylon*, 45, 1984, 1-18; C.J.M. Schuyt, *Recht, orde en burgerlijke ongehoorzaamheid* (Rotterdam, 1976), p. 30 e.v.; Susan Tiefenbrun, 'Semiotics and Martin Luther King's "Letter from Birmingham Jail"', *Cardozo Studies in Law and Literature*, 4, 1992, 255-287; Gregory Vlastos, *Socrates, Plato, and Their Tradition*, Studies in Greek Philosophy, 2 vols. (Princeton, 1995), p.30-42; William C. West, 'Socrates as a model of civil disobedience in the writings of Martin Luther King, Jr.', *The Classical Bulletin*, 76, 2000, 191-200.

Wanneer de acht priesters stellen dat Kings acties veroordeeld moeten worden – hoewel ze vredevol zijn – omdat ze een reactie van geweld veroorzaken, gaat hij hiertegen in door te stellen dat een rijk persoon toch ook niet veroordeeld wordt omdat hij de diefstal zelf veroorzaakt heeft. Wanneer hij veroordeeld wordt door de priesters zou dat hetzelfde zijn als wanneer Socrates veroordeeld werd omdat zijn onwankelbare inzet voor de waarheid en zijn filosofische vragen de reactie van het misleide volk veroorzaakt hebben.

Ook hier verwijst King eigenlijk niet naar Socrates' burgerlijke ongehoorzaamheid. Datgene waarvoor Socrates veroordeeld werd was namelijk goddeloosheid en het bederven van de jeugd. Dit waren geen zaken die Socrates moedwillig deed, met het oog op het aanklagen van een onrechtvaardige situatie. Het gaat hier niet om het welbewust overtreden van wetten. Het enige wat hij deed was filosofische discussies aangaan met de Atheense burgers. Hij toonde aan dat hun opvattingen verkeerd waren en wekte zo irritatie. Bovendien was hij populair bij de jeugd en had hij een grote invloed op hen. Het enige wat bij hem gebeurd was, was dat "his philosophical inquiries precipitated the act by the misguided populace in which they made him drink hemlock".

Martin Luther King maakt hier de vergelijking om aan te tonen dat het intrinsiek verkeerd zou zijn om hem te veroordelen wegens zijn geweldloze acties. Vanuit het moderne standpunt lijkt het immers evenzeer intrinsiek verkeerd om Socrates te veroordelen voor het stellen van filosofische vragen aan zijn medeburgers. Wij vinden academische vrijheid en vrijheid van meningsuiting immers een evidentie en zouden er niet aan denken iemand te veroordelen voor het verkondigen van zijn ideeën of mening.

In het Athene van de tijd van Socrates was dat anders. Hierop doelde King wanneer hij zei dat "to a degree, academic freedom is a reality today because Socrates practiced civil disobedience".⁴¹ Dit is een overdreven stelling, voor hem waren reeds Aeschylus, Anaxagoras, Andocides, Diagoras, Protagoras en één vrouw, Aspasia, veroordeeld wegens goddeloosheid. Hun opvattingen over de goden kwamen niet overeen met die van de staat. Aeschylus werd vrijgesproken. Aspasia ontsnapte op een haar na aan een veroordeling en de andere vier werden verbannen. Het zou kunnen dat Anaxagoras zelfmoord gepleegd heeft.

⁴¹ Ook in de preek 'Love, Law and Civil Disobedience', die King hield in december 1961 komt dit voor: " We go back and read the Apology and the Crito, and you see Socrates practicing civil disobedience. And to a degree academic freedom is a reality today because Socrates practiced civil disobedience."

Latere figuren die beschuldigd of bijna beschuldigd werden van goddeloosheid waren Stilpon, Euripides en Aristoteles. Het lijkt aannemelijk dat King niet op de hoogte was van deze reeks beschuldigten van goddeloosheid. Socrates is waarschijnlijk de bekendste persoon die een mening verkondigde die tegen die van de staat indruiste en daar ook voor veroordeeld werd.

King zei dat Socrates voor een deel de academische vrijheid van vandaag in de hand gewerkt heeft om aan te tonen dat reageren tegen een bepaalde slechte toestand kan leiden tot belangrijke verwezenlijkingen. De weigering van King en de zijnen zal er tenslotte voor zorgen dat er een eind zal komen aan de segregatie, zoals Socrates' eventuele burgerlijk ongehoorzaamheid uiteindelijk onrechtstreeks academische vrijheid tot gevolg zou gehad hebben. In dit citaat zegt Martin Luther King wél dat Socrates burgerlijke ongehoorzaamheid in de praktijk bracht.

4.2.2. *De contradictie tussen de Apologie en de Crito*

Hier stelt zich de vraag of King en Socrates wel degelijk dezelfde ideeën hadden over burgerlijke ongehoorzaamheid. Er lijkt wel een vreemde parallel te zijn tussen het morele en wettelijke probleem dat gesteld werd door het arresteren van Martin Luther King en het dilemma dat gesteld werd in de *Apologie* en de *Crito* van Plato. In de *Apologie* verklaart Socrates steeds gehoorzaam geweest te zijn aan de wetten van Athene. Wanneer de dertig – een regime dat hij als illegaal beschouwde, en dat later ook zou blijken te zijn – hem het bevel gaven om Leon van Salamis onterecht gevangen te nemen, ging Socrates gewoon naar huis (32c). Ook toen hij gedwongen werd deel te nemen aan het proces van de tien admiraals (32b) weigerde hij dit. Hij was dus welbewust ongehoorzaam aan een bevel van de regering die op dat moment aan de macht was. Hij vertelt aan de jury dat hij gestorven zou zijn voor zijn ongehoorzaamheid als de regering niet gauw daarna gevallen zou zijn (*Apologie* 32c-d). Hiermee toonde hij aan steeds kritisch te staan tegenover wat hem bevolen wordt. Wanneer hij het niet eens is met het bevel of de instantie die het bevel geeft, zal hij het niet uitvoeren. Bovendien vertelt hij de jury in *Apologie* 29d dat, wanneer ze hem zouden verbieden te blijven filosoferen, hij eerder de God ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) zou gehoorzamen dan dat hij de filosofie zou opgeven. De *Apologie* lijkt aldus een standpunt in te nemen vóór burgerlijke ongehoorzaamheid.

In de *Crito* daarentegen weigert Socrates te ontkomen aan de uitvoering van de doodstraf. Hiertoe haalt hij het argument aan dat hij verplicht is gehoorzaam te zijn aan de wetten, ook aan zijn eigen onrechtvaardige terdoodveroordeling. Het sterkst geeft hij deze overtuiging weer in *Crito* 51b-c: "... ἐὰν τε τύπτεσθαι ἐάν τε δέισθαι, ἐάν τε εἰς πόλεμον ἄγη τρωθησόμενον ἢ ἀποθανούμενον, ποιητέον ταῦτα, καὶ τὸ δίκαιον οὕτως ἔχει, καὶ οὐχὶ ὑπεικτέον οὐδὲ ἀναχωρητέον οὐδὲ λειπτέον τὴν τάξιν, ἀλλὰ καὶ ἐν πολέμῳ καὶ οὐχὶ ὑπεικτέον οὐδὲ ἀναχωρητέον οὐδὲ λειπτέον τὴν τάξιν, ἀλλὰ καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν δικαστηρίῳ καὶ πανταχοῦ ποιητέον ἃ ἂν κελεύῃ ἡ πόλις καὶ ἡ πατρίς, ἢ πείθειν αὐτὴν ἢ τὸ δίκαιον πέφυκε".⁴² Ook in de *Apologie* (28^c) zegt hij dat hij gehoorzaam was aan de overheid wanneer hem bevolen was als soldaat te dienen in de slagen van Potidaea, Amphipolis en Delium.

Het lijkt dus alsof er een contradictie is in Socrates' visie op de morele aanvaardbaarheid van burgerlijke ongehoorzaamheid. Niemand was er echter meer voor op zijn hoede om zichzelf tegen te spreken dan Socrates. In de *Gorgias* vertelt hij Callicles (482b-c) het volgende: "Καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀναρμοστεῖν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοῖην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν."⁴³ De tegenstelling in Socrates' denken tussen de *Apologie* en de *Crito* kan bijgevolg slechts schijnbaar zijn.

In hun artikel 'Socrates and Obedience to the Law' zeggen Thomas C. Brickhouse en Nicholas D. Smith dat er alleen een contradictie gevonden kan worden tussen de *Apologie* en de *Crito* in de passage uit de *Apologie* waarin Socrates zegt dat hij niet zou gehoorzamen indien men hem zou bevelen te stoppen met filosoferen. De andere passages, namelijk die waarin Socrates het bevel van de dertig negeerde om Leon van Salamis onterecht gevangen te nemen of die waarin hij gedwongen werd deel te nemen aan het proces van de tien admiraals, zouden slechts aantonen dat Socrates gehoorzaam was aan de wet. Socrates was echter wél ongehoorzaam aan het regime dat op dat moment aan de macht was.

⁴² "...als [de staat] je opdraagt geslagen te worden of gebrek te lijden of als ze je naar de oorlog zou leiden om verwond of vermoord te worden, dan moet je dat doen. Dat is rechtvaardig. Je mag je daar niet aan onttrekken of het vermijden of je post verlaten. In een oorlogssituatie, in de rechtbank en overal moet je daarentegen doen wat de stad of het vaderland beveelt, ofwel moet je haar door middel van overtuiging tonen wat het rechtvaardige is..."

⁴³ "Ik, mijn beste, zou verkiezen dat mijn lier niet gestemd zou zijn en vals zou klinken of een koor dat ik zou leiden of dat een hele groep mensen het niet eens zouden zijn met mij en het tegengestelde zouden beweren dan dat ik, die een man uit één stuk ben, mezelf zou tegenspreken en tegengestelde dingen zou beweren."

Het is inderdaad zo dat ongehoorzaamheid aan bijvoorbeeld een op een illegale manier aan het bewind gekomen regime niet onder de categorie 'burgerlijke ongehoorzaamheid' valt, maar onder die van de 'geweldloze weerbaarheid en geweldloos burgerlijk verzet'. Beide categorieën vertonen sterk overeenkomende uiterlijke kenmerken, maar verschillen toch door hun inwendig karakter. Bij geweldloze weerbaarheid wordt de loyaliteit aan het regime immers volledig opgezegd. In het geval van burgerlijke ongehoorzaamheid daarentegen wordt de loyaliteit slechts partieel opgezegd en blijft de gehoorzaamheid aan alle andere wetten. Men is het slechts oneens met één bepaalde wet of enkele wetten, waartegen men protesteert door ze openlijk te overtreden. Aangezien men loyaal blijft aan de machthebbers, aanvaardt men de straf. Ze concluderen dat van burgerlijke ongehoorzaamheid geen sprake kan zijn in deze twee passages in de *Apologie*.

In wat volgt zal ik inderdaad uiteenzetten dat Socrates eerder een theorie van gehoorzaamheid dan van ongehoorzaamheid verkondigde. Hierbij gaat het om gehoorzaamheid aan autoriteiten, waarbij men steeds de hoogste autoriteit moet volgen. In het geval van de ongehoorzaamheid aan de dertig bij het proces van de tien admirals en de gevangenneming van Leon van Salamis beschouwde hij bijvoorbeeld de wetten als een hogere autoriteit dan de bevelen van de dertig. Ik zal ook verduidelijken hoe hij, omwille van het belang dat hij aan de rede hecht, wel degelijk een voorloper is van de burgerlijke ongehoorzaamheid van Martin Luther King.

4.2.3. Een morele hiërarchie van autoriteiten

De tegenspraak tussen de *Apologie* en de *Crito* is er dus slechts ogenschijnlijk. Het gaat Socrates om het stellen van prioriteiten. Wanneer hij niet gehoorzaamde aan een wet deed hij dit alleen omdat een hogere autoriteit hem het opvolgen van dit bevel verbood. In elke situatie volgde hij de raad of het bevel van de hoogste autoriteit op. Rechtvaardig zijn is volgens Socrates dus gehoorzaam zijn aan de hogergeplaatste. We kunnen de volgende hiërarchie van autoriteiten onderscheiden, in dalende volgorde: Socrates' goddelijke gids (*δαίμονιον*), de God, andere goden (niet in volgorde van belangrijkheid), mensen die 'superieur' zijn, de wetten van Athene, en ten slotte politieke instellingen die wettelijke macht hebben.

Er is niets dat erop wijst dat Socrates het zou aanmoedigen ongehoorzaam te zijn aan een autoriteit wanneer er geen hogere autoriteit aanwezig is die iets anders beveelt. Zelfs in dat laatste geval wordt het 'ongehoorzaam zijn' op zich niet verdedigd. Men zou alleen ongehoorzaam zijn omdat dat noodzakelijk is om gehoorzaam te kunnen zijn aan een hogere autoriteit.

In zijn artikel 'Socrates on Political Obedience and Disobedience'⁴⁴ geeft Gregory Vlastos een mooi voorbeeld van een dergelijke hogere macht waaraan gehoorzaamd moet worden. Wanneer men in een rij staat gaat men automatisch en stilzwijgend akkoord met alle wetten die deze praktijk regelen. Net zo is het dat men, wanneer men in een land gaat wonen, akkoord gaat met haar wetten en zich ertoe verplicht eraan gehoorzaam te zijn. Om terug te keren naar het voorbeeld van de rij: men moet achteraan aansluiten en men mag anderen niet voorbijsteken. Wanneer jij in de rij staat en vrienden komen erbij, is het niet toegestaan hen voor je te laten ten koste van al degenen die achter je staan. De situatie is echter anders wanneer die vrienden die net toekomen duidelijk zeer dringend hulp behoeven. In dat geval is het niet alleen toegestaan maar zelfs een morele plicht om hen voor jou te laten staan en hen te begeleiden. Iedereen die achter je staat in de rij zal erkennen dat het noodzakelijk is hen te laten voorbijgaan. In deze situatie worden de wetten van de rij dus tijdelijk opgeheven aangezien ze tegengesproken worden door een hogere wet, namelijk dat de meest hulpbehoevende eerst geholpen moet worden.

In de *Crito* bevelen alle autoriteiten hetzelfde. Zowel de jury, de wetten, de God als de rede geven hem het bevel de doodstraf te ondergaan. Wanneer dit echter niet het geval zou zijn, zou er echter nog steeds geen theorie voor burgerlijke ongehoorzaamheid in de dialoog te vinden zijn. Socrates en Crito voeren immers geen debat – zoals Martin Luther King dat wél deed – over de rechtvaardiging van ongehoorzaamheid. De *Crito* geeft ons een theorie van gehoorzaamheid, niet van ongehoorzaamheid, zelfs niet impliciet. Het leidende principe in deze theorie is dat men de stad moet gehoorzamen wanneer specifiek verwoorde en tegenstrijdige bevelen van hogere autoriteiten ontbreken.

⁴⁴ Gregory Vlastos, *Socrates, Plato, and Their Tradition*, Studies in Greek Philosophy, 2 vols. (Princeton, 1995), p. 35-36.

Men vindt echter ook een diepere socratische boodschap in de *Crito*. Socrates vertelde aan Crito dat hij niet alleen nu, maar altijd al een man was geweest die aan niets behalve aan de rede gehoorzaamde. Gehoorzaamheid aan de wet is bijgevolg nog steeds gehoorzaamheid, maar ze is niet langer blind. Het gaat om een gehoorzaamheid die een voortdurende noodzaak impliceert om de juistheid en rechtvaardigheid van elk facet van het leven na te gaan.

Ondermijnt de rede dan misschien de autoriteit van de stad of enige andere autoriteit? De *Crito* suggereert dat dit zo is of zou kunnen zijn. Hoewel Socrates tracht de rede voor te stellen als iets dat buiten hemzelf staat en dat evenzeer een uitwendige autoriteit is als de wetten, de God en blijkbaar ook de *δαιμόνιον*, gaat het toch om een innerlijke autoriteit. De rede vraagt niet het passieve accepteren van degenen waarover ze heerst, maar hun actieve medewerking bij de beslissing. De autoriteit van de *λόγος* is in elk geval niet onbelangrijk geweest: ze heeft Socrates ertoe gebracht de mening van de 'ene ware deskundige' te zoeken en de mening van de menigte te negeren. De enige deskundige die Socrates adviseert in de *Crito* in verband met de vraag of hij zou ontsnappen zijn de wetten. Ironisch genoeg bevestigen zij alleen wat de menigte (*i.e.* de jury) bevolen heeft. Socrates was dus gehoorzaam aan de uitspraak van de jury omdat er geen hogere wet was die ongehoorzaamheid aanraadde.

4.2.4. *Timmeren aan de weg der burgerlijke ongehoorzaamheid*

Door nadruk te leggen op een rechtvaardiging voor gehoorzaamheid, toonde hij aldus toch de weg naar een theorie van ongehoorzaamheid. Een belangrijke verdienste van Socrates is bijgevolg dat hij de ijzeren greep van het blinde gehoorzamen doorbroken heeft. De wetten van een stad moeten er rekenschap van afleggen waarom ze gehoorzaamd zouden moeten worden. Ze zijn bovendien bereid om tegengesproken te worden door een hogere *λόγος*: "... προτιθέντων ἡμῶν καὶ οὐκ ἀγρίως ἐπιταπτόντων ποιεῖν ἃ ἂν κελεύωμεν, ἀλλὰ ἐφιέντων δυοῖν θάτερα, ἢ πείθειν ἡμᾶς ἢ ποιεῖν..."⁴⁵ (51e) Als de ongehoorzame burger een belangrijker argument kan geven mag hij de stad en haar wetten met de voeten treden. Een rechtvaardig burger moet dit zelfs. Een dergelijke zienswijze toont hoe de ongehoorzaamheidstraditie reeds begon bij Socrates.

⁴⁵ ... wanneer wij hem de mogelijkheid geven en hem niet ruwweg dwingen te doen wat wij bevelen, maar hem de keuze geven tussen twee dingen, namelijk ons overtuigen ofwel gehoorzamen, ..."

Socrates zelf vond echter geen argument voor ongehoorzaamheid dat de argumenten voor gehoorzaamheid overtrof. Er is zelfs geen bewijs dat hij ooit argumenten vóór ongehoorzaamheid gezocht heeft. In principe is het zo dat wanneer de stad geen verantwoording kan afleggen voor de rechtvaardigheid van een wet, deze wet met de voeten getreden mag worden. Socrates verwoordt deze afleiding echter nooit expliciet. De *λόγος* mag dan wel Socrates' leidende kracht geweest zijn, ze lijkt nooit tussengekomen te zijn in zijn verplichtingen aan andere meesters.

Wat er heden ten dage gedacht wordt over burgerlijke ongehoorzaamheid verschilt hiervan. Het is namelijk de plicht van een rechtvaardig burger om de stad ongehoorzaam te zijn wanneer de bevelen van de stad onrechtvaardig zijn. Wanneer door een hogere wet of een eerlijk geweten of iets anders een wet van de stad als onrechtvaardig bestempeld wordt, is het net rechtvaardig om ongehoorzaam te zijn aan de stad en het verdedigen van die ongehoorzaamheid is op dat moment ook de juiste gedragscode. Het is hier cruciaal dat men niet slechts ongehoorzaam is, maar dat men van die ongehoorzaamheid een weloverwogen keuze maakt omwille van de overtuiging dat de wet of het bevel onrechtvaardig is. Burgerlijke ongehoorzaamheid, zoals ze nu opgevat wordt, lijkt dan een handelswijze die Socrates nooit beoefend heeft.

4.2.5. *Brickhouse en Smith: geen burgerlijke ongehoorzaamheid?*

Brickhouse en Smith beargumenteren echter dat een morele hiërarchie zoals hierboven uiteengezet niet geconstrueerd hoeft te worden om samenhang in Socrates' visie te behouden. Ze stellen dat de situatie waarin Socrates door de jury bevolen zou worden te stoppen met filosoferen niet zou kunnen voorkomen, en dat hij dus ook nooit ongehoorzaam zou moeten zijn aan het bevel.⁴⁶ Hiervoor halen ze argumenten aan over de bevoegdheden van jury's in het oude Athene. Dit alles is echter irrelevant, aangezien het gaat om een hypothese van Socrates. Of deze hypothese nu uitvoerbaar is of niet, punt is dat Socrates zegt dat hij ongehoorzaam zou zijn aan een gerechtelijk bevel. Hieruit kan men afleiden dat hij er geen graten in zou zien ongehoorzaam te zijn aan een bepaalde wet, indien een hogere autoriteit hem iets anders zou bevelen.

⁴⁶ Voor de specifieke uitwerking van dit argument, cf. Thomas C. Brickhouse – Nicholas D. Smith, 'Socrates and Obedience to the law' in Rachana Kamtekar (ed.), *Plato's Eutyphro, Apology, and Crito. Critical Essays* (Oxford, 2005), p. 165-169.

Ze houden rekening met deze opwerping en stellen drie mogelijke reacties van Socrates voor op een dergelijk bevel om te stoppen met filosoferen: 1. Socrates' principes zouden hem ertoe brengen de wet te gehoorzamen, zelfs als hij daarom het bevel van de God moest negeren. 2. Socrates' principes zouden hem ertoe brengen het bevel van de God op te volgen, zelfs als dit tot gevolg had dat hij de wet moest overtreden. 3. Er is geen denkbare situatie waarin gehoorzaam zijn aan de wet en aan de God niet hetzelfde zou zijn.

De eerste optie is inderdaad ondenkbaar, aangezien Socrates de hele *Apologie* door zegt dat hij alles opgegeven heeft voor zijn gehoorzaamheid aan de God. Hij beschouwde zijn plicht om aan de God te gehoorzamen dus als de belangrijkste. Hieruit zou logischerwijs volgen dat optie 2. de juiste is. In de *Crito* zeggen de wetten echter dat iemand die blijft wonen in een bepaalde stad en bijgevolg akkoord gaat met haar wetten ofwel aan die wetten moet gehoorzamen, ofwél de wetten ervan moet overtuigen dat ze onrechtvaardig zijn. Wanneer Socrates dus wel veroordeeld zou worden en de straf opgelegd zou krijgen te stoppen met filosoferen, zou Socrates wel gedwongen worden die straf op zich te nemen, aangezien hij de wetten niet heeft kunnen overtuigen van hun onrechtvaardigheid. Socrates zou zich in dat geval wel degelijk in een bijzonder moeilijke situatie bevinden. De God beveelt hem om te blijven filosoferen, terwijl de staat hem het tegendeel beveelt maar hij haar niet kan overtuigen van de onrechtvaardigheid van dit bevel. Aangezien hij wel aan de God moet gehoorzamen omdat dat een hogere autoriteit is, is de enige optie hier de stad te verlaten of zelfmoord te plegen.

Maar laten we even de context van de uitspraak bekijken. Wat Socrates doet, wanneer hij zegt dat hij zal blijven filosoferen ondanks het verbod, is aantonen hoezeer hij ervan overtuigd is dat zijn levenswijze de juiste is. Door te verklaren dat hij nooit zal stoppen met filosoferen, maakt hij de jury duidelijk dat ze slechts twee mogelijkheden heeft: toegeven dat wat hij doet niet tegen de wet is, of hem ter dood veroordelen. Hiermee zorgt hij ervoor dat hij nooit in de moeilijke situatie kan terechtkomen waarin men hem zou bevelen te stoppen met filosoferen en hij gedwongen zou zijn hieraan te gehoorzamen of te vertrekken. De jury zal hem immers geen straf opleggen waarvan hij reeds op voorhand gezegd heeft dat hij er ongehoorzaam aan zou zijn. Wat hij verder ook duidelijk maakt in deze passage is dat hij zelf nadenkt bij de bevelen die hem opgelegd worden en de wetten die hij dient na te leven. Indien men hem zou bevelen zijn levenswijze op te geven en zichzelf te verloochenen, zou hij weigeren hieraan te

gehoorzamen. De rede is bijzonder belangrijk in zijn leven en ook tegenover de wetten zal hij het niet nalaten kritisch te zijn.

De derde optie, dat het ondenkbaar zou zijn dat de God en de wet elkaar zouden tegenspreken, beschouwen Brickhouse en Smith als de meest overtuigende. Aangezien de wet goddelijk is, is het onmogelijk dat wat de wet beveelt en wat de god beveelt elkaar tegenspreken. Er is bovendien ook een wet die goddeloosheid verbiedt. Volgens de wet is het dus verboden ongehoorzaam te zijn aan de god. Aangezien de wet goddelijk is, is het ook verboden ongehoorzaam te zijn aan de wet. De hypothetische kwestie waarbij de God zou bevelen verder te gaan met filosoferen terwijl de wet zou bevelen te stoppen met filosoferen zou onmogelijk in de realiteit kunnen voorkomen gezien de goddelijkheid van de wet.

Ze staren zich over het algemeen blind op het feit dat wat Socrates voorstelt niet werkelijk mogelijk is. Wanneer ze uiteindelijk de hypothetische kwestie onder ogeschouw nemen, stellen ze dat dergelijke speculaties buiten het bereik liggen van wat de filosofie kan uitleggen. Ze geven echter ook de optie dat Socrates Athene zou kunnen verlaten, hoewel het niet duidelijk is of dit Socrates' religieuze missie in Athene niet in gevaar zou brengen. (*cf. Crito* 51d, maar *Apologie* 30d-e en 37c-e). Uiteindelijk hebben ze dus toch geen verklaring gegeven voor Socrates' bewering ongehoorzaam te zullen zijn aan het bevel te stoppen met filosoferen en is de contradictie tussen de *Apologie* en de *Crito* niet opgeheven.

4.3. Besluit

King staat duidelijk een heel eind verder in de discussie omtrent burgerlijke ongehoorzaamheid dan Socrates. Deze discussie is in de loop der tijden onder andere ook gevoerd door Thomas van Aquino, Henry David Thoreau en Gandhi.

Socrates definieerde rechtvaardigheid als gehoorzaamheid aan autoriteiten. Hij vond dat men aan de wet moest gehoorzamen, maar dat blinde gehoorzaamheid uit den boze was. Wanneer een hogere autoriteit, zoals de God, de rede, de *δαιμόνιον* ... de wet tegensprekt moet aan deze hogere autoriteit gehoorzaamd worden en mag men de wet links laten liggen. Socrates stelde dus de gehoorzaamheid centraal, en meende in geen geval dat het rechtvaardig is onrechtvaardige wetten te overtreden. Hij verwoordde bovendien het feit dat men de wet links mag laten liggen indien men haar onrechtvaardigheid kan aantonen – iets wat men kan afleiden uit zijn argumentatie – zelf nooit expliciet.

Ook Thomas van Aquino behandelde het niet gehoorzamen aan wetten. Volgens hem ligt het criterium voor rechtvaardigheid in de menselijke natuur: wanneer een wet ertoe leidt dat de mens zijn natuurlijke behoeften kan realiseren, is ze rechtvaardig. Indien dit niet het geval is, is ze onrechtvaardig en hoeft men ze niet te gehoorzamen.⁴⁷

De eerste keer dat de term burgerlijke ongehoorzaamheid daadwerkelijk werd gebruikt was in 1849, door Henry David Thoreau, in de context van de slavernij en de Mexicaans-Amerikaanse oorlog. Hij stelde dat het om een betere situatie te bereiken goed is de overheid tegenwerking te bieden, zonder haar actief te bevechten. Ook Gandhi boekte met zijn geweldloos verzet en burgerlijke ongehoorzaamheid grote successen en was een bijzonder belangrijke inspiratiebron voor Martin Luther King.

Kings visie op burgerlijke ongehoorzaamheid weerspiegelt hoe men in zijn tijd over dit begrip dacht. Deze visie was sterk geëvolueerd sinds de tijd van Socrates. Het verschil tussen de zienswijze van King en die van Socrates ligt in het feit dat King gelooft in het bestaan van rechtvaardige en onrechtvaardige wetten. Het is de plicht van een goed burger om de rechtvaardige wetten te gehoorzamen en de onrechtvaardige te overtreden. Volgens Socrates

⁴⁷ Pauline Westerman, *Rechtsfilosofie, inleiding* (Heerlen, 1998), p. 99.

daarentegen is het de plicht van een burger om steeds gehoorzaam te zijn, ongeacht of de wet rechtvaardig is of niet. Rechtvaardigheid bestaat juist uit het gehoorzamen aan autoriteiten. Het lijkt om een artificieel verschil te gaan, aangezien Socrates ook de rede beschouwt als een autoriteit waaraan men moet gehoorzamen en die eventueel een lagere autoriteit kan tegenspreken. Het is dus goed mogelijk dat iemand door middel van zijn eigen rede tot het besluit komt dat een wet onrechtvaardig is. Socrates bedoelde het echter nooit zo. Hij beschouwde de rede eerder als een externe autoriteit die gevolgd moet worden. Er is verder ook geen bewijs dat hij ooit argumenten voor burgerlijke ongehoorzaamheid gezocht zou hebben. Verder verbond King onrechtvaardigheid ook met waarden, democratie en stemrecht, iets wat Socrates niet deed.

5. Besluit

In zijn ideeën over rechtvaardigheid liet Martin Luther King zich onder andere inspireren door visies uit de klassieke oudheid. Om deze rechtvaardigheid te bereiken verkoos hij immers de methode van geweldloos verzet en burgerlijke ongehoorzaamheid boven harde en bloederige actie. Antigone en Socrates hebben hem dit voorgedaan.

Antigone weigerde te gehoorzamen aan het verbod om haar broer te begraven, en ging hiermee in tegen de bevelen van haar oom en nieuwe heerser Creon. Zij achtte de goddelijke wet dat men familie moet begraven belangrijker dan de menselijke wet, die zij als onrechtvaardig beschouwde. Ze was bereid de straf hiervoor te dragen. Het lijkt echter weinig waarschijnlijk dat Martin Luther King Antigone actief tot voorbeeld nam, aangezien hij nergens naar haar verwijst, maar onbewust was ze wel in zijn gedachtewereld aanwezig. De gelijkenissen tussen King en Antigone zijn immers bijzonder treffend.

Tot driemaal toe verwees Martin Luther King in de *Letter From Birmingham Jail* naar Socrates. Hun ideeën over burgerlijke ongehoorzaamheid zijn dan wel niet volledig dezelfde, in de grond zijn er zeer sterke overeenkomsten. Socrates zette reeds de eerste stapjes in de richting van burgerlijke ongehoorzaamheid. Voor hem stond gehoorzaamheid aan autoriteiten echter centraal. Wanneer een autoriteit tegengesproken wordt door een hogere autoriteit, moet men die hogere autoriteit gehoorzamen. Wanneer een ongehoorzaam burger bovendien de onrechtvaardigheid van een wet kan aantonen en de jury hiervan kan overtuigen, mag hij aan de hogere autoriteit waaraan hij refereert gehoorzamen. Bij Socrates staat gehoorzaamheid dus nog centraal, maar blinde gehoorzaamheid is uit den boze. De rede wordt in het proces betrokken.

Volgens Martin Luther King is het echter de plicht van een rechtvaardig burger om de stad ongehoorzaam te zijn wanneer haar wetten onrechtvaardig zijn. Rechtvaardigheid wordt buiten de stad en haar wetten gesteld.

IV. Plato en Ovidius over het goede en het kwade in de mens

1. Inleiding

Een probleem dat centraal staat in het Christendom, is dat van de aanwezigheid van het kwaad in de wereld. Het gaat om het gebrek aan liefde en rechtvaardigheid. Wanneer God almachtig is, waarom verdrijft hij het kwaad dan niet? Wanneer God liefde is, waarom is er dan nog zoveel haat? Wanneer voor God iedereen gelijk is, waarom is er dan nog onrechtvaardigheid?

Martin Luther King verwees hier veelvuldig naar. In die context maakte hij vaak de vergelijking met twee citaten uit Plato en Ovidius. Verschillende malen herhaalde hij de zin "There is something within all of us that causes us to cry out with Ovid the Latin poet, 'I see and approve the better things of life, but the evil things I do.' There is something within all of us that causes us to cry out with Plato that the personality is like a charioteer with two headstrong horses each wanting to go in different directions."

In de preken *Mastering our Evil Selves, Creating the Abundant Life*⁴⁸, *Man's Sin and God's Grace*⁴⁹, *Loving your enemies*⁵⁰ en *The Christian Doctrine of Man* haalde hij deze citaten aan. Ik zal de preek *Mastering our Evil Selves* uitgebreid bespreken, aangezien die representatief is voor de andere, en zal nagaan wat Martin Luther Kings visie op het goede was en hoe hij

⁴⁸ Deze preek hield King op 26 september 1954 in de Dexter Avenue Baptist Church. Hij legde erin uit dat iedereen een betekenisvol leven kan leiden. Daartoe moeten we onze roeping ontdekken en elke dag onze hoogste en beste zelf zijn. We worden echter tegengehouden door de tweespalt in de mens, waarover Plato en Ovidius het reeds in hun tijd hadden, alsook de apostel Paulus en Augustinus. In de derde plaats moeten we ervoor kiezen een bestendig geloof te belijden. Cfr. Clayborne Carson e.a., *Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2007), 6, p. 95.

⁴⁹ Voor deze preek, die hij hield tussen 1954 en 1960, inspireerde King zich waarschijnlijk op Gerald Hamilton Kennedy's preek 'Sin and Grace'. Hij heeft het over de zonde. De mens heeft zowel een neiging tot het goede als een neiging tot het kwade. Plato had het hier al over in zijn dialogen en ook Ovidius verwees ernaar. Tegenover de tragische dimensies van de menselijke zonde staat echter Gods genade. Hierin situeert zich een sterk verschil met de vorige twee preken, waarin King vooral de inspanningen van de mens zelf om zijn slechte kant te onderdrukken benadrukte. Cfr. Clayborne Carson e.a., *Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2007), 6, p. 383.

⁵⁰ Twee maal hield Martin Luther King deze speech, op 17 november 1957 en op 7 maart 1961, met twee maal nagenoeg dezelfde inhoud, hoewel anders geformuleerd. Hierin legde King uit hoe we heb gebod onze vijanden te beminnen in de praktijk kunnen brengen. De eerste stap is zelf-analyse, de tweede is het zoeken van een element van het goede in je vijand. Het is nodig je te realiseren dat in elke mens goede én slechte componenten zitten. Hier verwijst hij naar Plato en Ovidius, Goethe en de apostel Paulus. Liefde is in die context geen sentimenteel iets, het is een creatieve en begrijpende goede wil voor elke mens. Om deze opdeling van het begrip liefde uit te leggen, gebruikt King de verschillende woorden die er in het Oudgrieks voor liefde bestaan. (cfr. *supra*) De volgende vraag die King stelt is waarom we onze vijanden zouden beminnen. Cfr. Clayborne Carson e.a., *Symbol of the Movement, January 1957 – December 1958*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2000), 4, p. 315 en Clayborne Carson e.a., *Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2007), 6, p. 421.

meende het kwaad te kunnen verslaan. Verder zal ik toetsen of wat Plato en Ovidius zeggen in deze citaten overeenkomt met Kings visie. Ook *The Christian Doctrine of Man* zal ik van naderbij onderzoeken, aangezien King daarin – naast de verwijzing naar Plato en Ovidius – nog een andere interessante verwijzing naar de Griekse oudheid maakt. Ik zal trachten conclusies te trekken in verband met de manier waarop hij omging met verwijzingen naar de Griekse oudheid.

2. *Mastering our Evil Selves*

2.1. Korte inhoud⁵¹

Op 5 juni 1949 hield King een preek in de Ebenezer kerk in Atlanta, getiteld *Mastering our Evil Selves*. Hij begon met het verhaal van een goed man die onder de invloed van alcohol een dodelijk ongeval veroorzaakt had en stelde zich de vraag hoe het komt dat goede mensen soms slechter zijn dan de slechtste en dat slechte mensen soms beter zijn dan de beste. De moderne psychologie tracht hierop een antwoord te geven door te zeggen dat de mens een persoonlijkheid heeft die in tweestrijd verkeert. Ook de theologie tracht een antwoord te formuleren op deze vraag. King verwijst naar een school in de theologie, dialectische theologie, die meende dat het een conflict is dat resulteert uit de val van de mens. De slechte natuur van de mens vecht tegen het goede element dat nog overblijft in hem. King zelf zegt dat hij niet weet wat de oorzaak is van het conflict, maar dat de mens zich er wel altijd al van bewust geweest is. Plato (*Phaedrus* 246a-247c) beschreef bijvoorbeeld de persoonlijkheid als een wagenmenner die twee sterke paarden ment. Deze twee paarden willen echter elk een andere richting uit. Ook Ovidius had het al over dit conflict: "Ik zie de betere zaken in het leven en ik keur ze goed, maar ik volg het slechte." (*Metamorphoses* 7.20). Verder haalt King Goethe⁵² en de apostel Paulus aan in zijn brief aan de Romeinen (7:19). We vinden het conflict bovendien in alle delen van het leven terug: op de internationale scène én op de nationale, waar men racistische vooroordelen heeft. De vraag is echter of we dit conflict het hoofd kunnen bieden. De weg die King voorstelt is die van zelf-analyse, waarop het toegeven van de zwakheid volgt. Hierna is het zaak er komaf mee te maken. Dit kan best gebeuren door middel van substitutie: we moeten zoeken naar iets goeds dat we even graag doen als het

⁵¹ Clayborne Carson e.a., *Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2007), 6, p. 95.

⁵² Fulton J. Sheen, *Peace of Soul* (New York: Whittlesey House, 1949), p. 36: "Goethe regretted that God had made only one man of him when there was enough material in him for both a rogue and a gentleman."

slechte dat we trachten te elimineren. We moeten ons dus niet concentreren op het uitroeien van het kwaad, maar op het ontwikkelen van het goede. In de tweede plaats moeten we een nuttige manier vinden om de vrijgekomen tijd op te vullen. We moeten leren houden van goede boeken en schitterende muziek. Hierbij gaat het niet om stationsromannetjes of de slechte muziek die we leren te appreciëren. Martin Luther King heeft het over boeken die al eeuwen klassiekers zijn en over muziek die uit het hart en de ziel van mensen gekomen is. Wanneer we dat stadium bereikt hebben zullen onze levens veelzijdig zijn en zal het verlangen naar het slechte verdwijnen. Ten slotte moeten we onze slechte kanten intomen door aanhoudend gebed en een devoot leven. Door dit proces zal de ziel van de mens één worden met God. De mens kan God immers kennen. Door onszelf te identificeren met deze kenbare God zal zijn wil ook onze wil worden en zullen we niet langer twee persoonlijkheden hebben, maar slechts één.

2.2. Bespreking

Hier gebruikte Martin Luther King Plato en Ovidius om zijn stelling te illustreren dat de mens zich altijd al bewust geweest is van het conflict tussen het goede en het kwade in zichzelf. Reeds twee millennia geleden, in de tijd van Plato en Ovidius, dacht men er al over na. Hij gebruikt hen eveneens als gezagsargumenten. Ook deze beroemde en wijze mannen uit het verre, glorierijke verleden zagen die tweespalt in de mens al, dus ze is er ongetwijfeld. In wat volgt zal ik beide citaten van naderbij bekijken.

2.2.1. Plato – *Phaedrus* 246a-256a⁵³

Één van de twee hoofdthema's van de *Phaedrus* is de romantische liefde. Socrates wil de relatie beschrijven tussen de rede en de passies van de mens. Hiertoe vergelijkt hij de ziel – ook die van de goden – met een wagenmenner en een gevleugeld span paarden ("ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡμιόχου" (*Phaedrus* 246a)).

Het rechtse paard is wit en perfect gebouwd. Het houdt van eer, gematigdheid, bescheidenheid en ware roem. Het heeft geen zweep nodig maar wordt slechts geleid door bevelen en de rede. Het andere daarentegen is zwart, misvormd en zwaar. Het houdt van schaamteloosheid en trots en gehoorzaamt nauwelijks aan de zweep en aansporingen. Zowel bij de goden als bij de mens stelt het witte paard de driften (*θυμολί*) en het zwarte paard de begeerten (*ἐπιθυμίας*) voor. De wagenmenner staat voor de rede (*λόγος*). Het is echter zo dat er bij de mens een goed en een slecht paard zijn, terwijl er bij de goden twee goede paarden zijn. Hieruit kunnen we afleiden dat de vleselijke begeerten voorgesteld worden als een gedegenererde vorm van begeren. Lichamelijk begeren kan vergeleken worden met zoeken in een lege doos. De meeste mensen concentreren zich op lichamelijke bevredigingen, die het vermogen tot begeren echter weggleiden van haar ware objecten. In elke ziel is er een vermogen tot denken, tot zelfrespect, en tot begeren. In lagere zielen richt dit vermogen tot begeren zich niet op intellectuele bevrediging maar op lichamelijke bevrediging.

⁵³ Robert S. Brumbaugh, *Plato for the Modern Age* (Westport, 1979²); I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines. Plato on Man and Society*, 2 vols (London, 1962), I; C.J. De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden, 1986); Brad Mc Adon, 'Plato's Denunciation of Rhetoric in the "Phaedrus"', *rhetoric Review*, 23, 2004, 21-39; D.D. McGibbon, 'The Fall of the Soul in Plato's *Phaedrus*', *The Classical Quarterly*, 14, 1964, 56-63; Svetla Slaveva-Griffin, 'Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's "Phaedrus"', *Transactions of the American Philological Association*, 133, 1974, 227-253; Michael Stoeber, 'Phaedrus of the "Phaedrus": The Impassioned Soul', *Philosophy & Rhetoric*, 25, 1992, 271-280.

Het doel van al deze zielen is het aanschouwen van de ideeën. De wagens van de goden, wier beide paarden gehoorzamen aan de wagenmenner, bereiken de ideeën gemakkelijk, de wagens der mensen daarentegen vorderen slechts moeizaam, tegengehouden door het slechte paard (*ὁ τῆς κακῆς ἵππος*). Het maakt de wagen zwaar en trekt hem naar beneden, naar de aarde toe. Doordat het slechte paard de menselijke zielen tegenwerkt kunnen ze slechts enkele van de ideeën aanschouwen. Ze rijden elkaar aan en struikelen over elkaar. Velen worden mank en vele vleugels worden gebroken door de onbekwaamheid van de wagenmenners.

Wanneer een ziel niets kan zien wordt ze vervuld van vergeetachtigheid en slechtheid en wordt ze zwaar, verliest ze haar vleugels en valt ze neer op aarde. Ze moet vervolgens gedurende tienduizend jaar herboren worden vooraleer ze weer aan die cyclus kan ontsnappen. Een ziel die niets gezien heeft, komt terecht in een dier, een ziel die een beetje gezien heeft, komt in een mens terecht. De zielen die veel ideeën te zien krijgen, en aldus hun begeerten perfect in toom kunnen houden, stijgen boven het lichamelijke uit en hoeven niet meer herboren te worden.

De vraag stelt zich nu hoe dit aanschouwen van de ideeën exact in zijn werk gaat. In de *Phaedrus* draait het om de idee van de schoonheid. Wanneer de geliefde op aarde iets moois ziet siddert hij en herinnert hij zich de idee schoonheid. Hij vereert het mooie als een god, voelt dat de plekje waaruit de vleugels groeien zacht worden en verlangt hen uit te strekken in opwaartse vlucht. Wanneer de vleugeltjes groeien voelt dat vreemd en lastig aan, zoals bij het groeien van de tanden. Dit is wat men liefde noemt, maar eigenlijk het opstijgen van de ziel naar de wereld der ideeën is.

Wanneer de wagenmenner nu dat beeld aanschouwt dat hem tot liefde inspireert en zijn hele ziel warm wordt door die aanblik, springt het paard dat gehoorzaam is aan de wagenmenner niet boven op de beminde. Het houdt zich immers in door bescheidenheid. Het andere echter slaat geen acht meer op de zweep van de wagenmenner maar springt wild vooruit en dwingt de twee anderen de beminde te benaderen. Aanvankelijk strubbelen ze tegen, maar ten langen leste geven ze toe. De wagenmenner aanschouwt de beminde en zijn geheugen wordt teruggebracht naar de ware natuur van schoonheid. Hij wordt echter bang en valt in verering neer. Doordat hij valt wordt hij gedwongen de teugels zo krachtig vast te grijpen alsof hij beide paarden op hun achterpoten zou willen krijgen. Het ene paard wil hem graag gehoorzamen, maar het andere doet dit slechts weerbarstig.

De noodzakelijke bemiddelende factor van de ziel wordt dus gesymboliseerd door de tussenkomst van het zwarte paard. Zonder het zwarte paard zou de ziel nooit toenadering gezocht hebben tot de idee van de schoonheid. Zonder de medewerking van het witte paard echter zou de wagenmenner voorwaarts getrokken worden tegen zijn wil in. Samen overmeesteren de wagenmenner en het witte paard het zwarte en overtuigen ze hem de toenadering uit te stellen. Op deze manier verbeeldt Plato de uitzinnigheid van de liefde en het eeuwige conflict dat het menselijke wezen ondergaat bij de aanblik van fysieke schoonheid.

Op één of andere manier zijn de wagenmenner en het witte paard na dit alles nog steeds geneigd hun geliefde te vermijden. De hogere spirituele omgang is te overweldigend voor hen. Het zwarte paard herinnert hen aan hun doel en aldus herbegint de strijd. De wagenmenner wil echter geen deel hebben aan de schandelijke liefdesverhouding van het zwarte paard en de geliefde. Hij trekt opnieuw en opnieuw genadeloos het bit terug totdat het paard uiteindelijk toegeeft aan de hogere wil. Uit die onderwerping komt de mogelijkheid naar voren om van de afschaduwing van de idee schoonheid naar de idee schoonheid zelf te gaan. De ratio moet de overhand houden. De gepassioneerde kracht, het zwarte paard, is echter ook belangrijk. Zonder hem zouden menselijke wezens eeuwig passief en onbeweeglijk blijven. Ze zouden niet aangetrokken worden door de afschaduwing van de schoonheid in deze wereld. Hierdoor zou de overgang van lichamelijke naar absolute schoonheid onmogelijk zijn.

De vraag rijst hier echter of Martin Luther King, wanneer hij het had over de tweespalt in de mens, terecht verwees naar Plato's vergelijking van de ziel met de wagenmenner en diens twee paarden. Plato heeft het letterlijk over het goede en het slechte paard (*Phaedrus* 253d: "τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φημέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ."), maar het lijkt alsof hij hier toch iets anders mee bedoelt dan Martin Luther King, die het had over de moreel goede en moreel slechte kant van de mens.

Het is bijgevolg nodig te onderzoeken of Plato en Martin Luther King dezelfde definitie hanteerden van goedheid en slechtheid. Bij de definitie van de idee goedheid is het wenselijk na te gaan welk woord Plato exact gebruikte. Het is immers mogelijk dat hij een andere vorm van goedheid in het hoofd had dan morele goedheid. Het gaat om *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* (*Staat* 517b). Het woord dat Plato gebruikt voor het goede is dus *ἀγαθός*. Ik zal eerst bij de algemene betekenis van de term stilstaan, om zo ook de specifieke betekenis ervan bij Plato te

kunnen toelichten. *A Greek-English Lexicon*, door Henry George Liddell en Robert Scott,⁵⁴ maakt bij het lemma *ἀγαθός* een onderverdeling in personen en zaken. Bij de personen wordt als eerste betekenis "well-born, gentle" gegeven, de tweede betekenis is "brave, valiant", de derde "good, capable, in reference to ability", de vierde "good, in moral sense", de vijfde "*ὦ γαθέ*, my good friend, as a term of gentle remonstrance" en de zesde tenslotte is "*δαίμων, τύχη*". Binnen de onderverdeling van de zaken is de eerste betekenis "good, serviceable", bij de tweede gaat het om "outward circumstances", de derde betekenis is "morally good", en de vierde tenslotte "blessing, benefit".

De idee van het goede is de hoogste idee. In de *Staat* wordt ze vergeleken met de zon. De zon geeft het oog immers het vermogen om te zien, in de vorm van lichtstralen die van buitenaf komen. Toch is de zon niet het gezichtsvermogen zelf. Ze is de oorzaak van het licht, dat maakt dat het oog kan zien en dat de dingen gezien kunnen worden. Bovendien kan de zon zelf ook door het gezichtsvermogen waargenomen worden. Daarom zegt Socrates dat de zon het kind is van het goede: ze is door het goede voortgebracht naar diens gelijkenis. Net zoals de zon de oorzaak is van het bestaan en de groei van alles, zo verschaft de idee van het goede waarheid en werkelijkheid en is ze verantwoordelijk voor alles wat waar en mooi is. Ze is de oorzaak van kennis en waarheid, voor zover dezen door het denken gekend kunnen worden. Hoe verheven kennis en waarheid echter ook zijn, het goede is nog verhevener. Kennis en waarheid verhouden zich tot het goede zoals licht en gezichtsvermogen tot de zon. Ze behoren wel tot de idee van het goede, maar zijn het niet.

Zonder de idee van het goede zouden er geen ware en mooie dingen bestaan en zouden we ze niet kunnen kennen. Alles heeft ook deel aan de idee van het goede. Een stoel heeft bijvoorbeeld deel aan de idee stoel, maar heeft ook in meerdere of mindere mate deel aan de idee van het goede. Het is immers een goede of een minder goede stoel. Deze betekenis van *ἀγαθός* valt onder de eerste betekenis bij de zaken: "good, serviceable".

Ook een mens heeft deel aan de idee goedheid en is goed wanneer de drie delen van de ziel (de rede, de driften en de begeerten) in harmonie zijn. De rede moet de leiding hebben over de begeerten. De ziel heeft tot doel kennis van de ideeën te bereiken, en bij uitstek de idee van het goede. Ieder mens streeft bijgevolg naar het goede. Hij bevroedt wat dat goede is, maar is

⁵⁴ Henry George Liddell en Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, (Oxford, 1996), p. 4.

er niet zeker van en begrijpt nog onvoldoende wat het precies is. De mens zal bijgevolg alleen het slechte doen uit gebrek aan kennis. Een goed mens is daarentegen iemand die toegeeft aan zijn gevoelens en begeerten in die mate waarin de rede dit in het voordeel acht voor de gehele persoon en voor anderen. Een dergelijk persoon is niet iemand zonder gevoelens of begeerten, maar eerder iemand die niet toelaat dat zijn gevoelens of begeerten zijn levensloop beheersen. Een dergelijk persoon zal zich bijgevolg moreel goed en rechtvaardig gedragen aangezien dat goed is voor hemzelf en voor anderen. Deze betekenis van goed komt overeen met de vierde betekenis van *ἀγαθός* bij de personen: "good, in moral sense".

We kunnen dus besluiten dat Plato onder het woord *ἀγαθός* zowel "good, serviceable" begreep als "good, in moral sense" en dat beide definities samenhangen. In de *Phaedrus* bedoelde hij echter vooral dat het goede paard "serviceable" was en het slechte paard niet. Het doel van de ziel is opstijgen naar de ideeën. Het slechte paard houdt haar echter tegen en is ongehoorzaam. Het moet met harde hand gedwongen worden in het gareel te lopen.

Martin Luther King daarentegen bedoelde met de tweespalt in de mens vooral dat we een neiging hebben tot het moreel goede en het moreel slechte en dat de neiging tot het moreel slechte ons doel, namelijk een goed mens worden en een goede samenleving creëren, in de weg staat.

De basis van de vergelijking die King maakte is dus dat in beide gevallen het slechte in toom gehouden moet worden en het bereiken van het doel in de weg staat. De vergelijking gaat echter niet helemaal op, aangezien ze beiden een andere definitie van goedheid en slechtheid hanteerden.

2.2.2. Ovidius – *Metamorphoses* 7.20⁵⁵

Met 'There is something within all of us that causes us to cry out with Ovid the Latin poet: I see and approve the better things of life, but the evil things I do.' verwijst Martin Luther King naar de *Metamorphoses* van Ovidius 7.20: 'Video meliora proboque, deteriora sequor'⁵⁶. Deze passage komt nog vele malen in de literatuur voor.⁵⁷ Ze geeft de mogelijkheid van de ziel weer om te zien wat goed is, maar haar onmogelijkheid om te verzekeren dat haar handelen in overeenstemming zal zijn met haar mentale bewuste waarneming. Ovidius verwees hiermee naar de *Medea* van Euripides (vv. 1078-1080):

"καὶ μανθάνω μὲν ὅλα δρᾶν μέλλω κακά·
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς."⁵⁸

⁵⁵Ovid's *Metamorphoses* books 6-10, Edited, with introduction and commentary by William S. Anderson (Oklahoma, 1972); P. Ovidius Naso, '*Metamorphosen*' Buch VI-VII. Kommentar von Franz Bömer (Heidelberg, 1976); Helene Foley, 'Medea's Divided Self', *Classical Antiquity*, 8, 1989, 61-84; P. Ovidius Naso. *Metamorphosen. Buch I-VII*, erklärt von Moriz Haupt, 2 vols (Zürich, 1966), I; Euripides. *Medea*, edited by Donald J. Mastronarde (Cambridge, 2002); G. R. Stanton, 'The End of Medea's Monologue: 1078-1080', *Rheinisches Museum*, 130, 1987, 97-106.

⁵⁶ "Ik zie het goede en keur het goed, maar ik jaag het kwade na."

⁵⁷ Vb. Euripides, *Hippolytus* 378: "καὶ μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν / πράσσειν κάκιον: ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν / πολλοῖσιν: ἀλλὰ τῆδ' ἀθρητέον τόδε: / τὰ χρῆστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκουμεν, / οὐκ ἐκπονοῦμεν δ' ..." ("Ik denk dat het niet in de aard van hun geest ligt het slechte te doen: velen immers hebben gezond verstand. Maar men moet het op de volgende manier bekijken: we kennen en begrijpen wat goed is, maar we doen het niet, ..."); Plato, *Protagoras*, 352d: "οἴσθα οὖν ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν: καὶ ὅσους δὴ ἐγὼ ἠρόμην ὅτι ποτε αἰτιῶν ἔστι τούτου, ὑπὸ ἡδονῆς φασιν." ("Je weet dus dat de meeste mensen niet naar jou of mij luisteren maar zeggen dat velen, terwijl ze weten wat het beste is, het toch niet willen doen, hoewel ze de mogelijkheid hebben, maar integendeel andere dingen doen."); Apollonios van Rhodos, *Argonautica* 3, 653: "... ἔρυκέ μιν ἐνδοθεν αἰδῶς: / αἰδοῖ δ' ἐργομένην θρασὺς ἱμερος ὀτρύνεσκεν." ("...haar schaamte hield haar binnen; maar hoewel schroom haar tegenhield, spoorde vurig verlangen haar aan."); J. du Bellay (1525-1560), *L'olive*, sonnet *La nuit m' est courte*, V. 5 "je voy mon bien, et mon mal je procure." ("Ik zie wat goed voor me is, maar doe wat slecht voor me is") ...

⁵⁸ "Ik begrijp welke slechte dingen ik op het punt sta te doen, maar het wraakgevoel dat me door mijn hart ingegeven wordt heeft mijn wraakplannen in haar macht, een zich wrekend hart dat de oorzaak is van het grootste kwaad voor de mens."

Sommige geleerden, zoals bijvoorbeeld Theodor Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, 4 vols. (Berlin, 1884), III; Gerhard Muller, 'Interpolationen in der Medea des Euripides', *Studi italiani di filologia classica*, 25, 1951, 65-82; Günther Jachmann, *Binneninterpolation II*, in *Nachrichten aus der Altertumswissenschaft*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische klasse, 1.10 (Göttingen, 1936), pp. 185-215; M. D. Reeve, 'Euripides, Medea 1021-1080', *Classical Quarterly*, 22, 1972, 51-61; O. Zwierlein, 'Die Tragik in den Medea-Dramen', *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 19, 1978, 27-63; ... beschouwen de verzen 1056-1080 als onecht omwille van onlogische bewegingen van de kinderen, inconsistenties in de tekst én omwille van de moeilijk interpreteerbare v. 1078-1080. Er zijn echter voldoende argumenten om aan te nemen dat de verzen wél tot de oorspronkelijke tekst behoorden.

maar veranderde de context waarin de zin voorkomt. Bij Ovidius spreekt Medea hem uit wanneer ze Jason net ontmoet heeft en bij zichzelf overweegt of ze hem al dan niet zal helpen en haar eigen familie zal verraden. In Euripides' tragedie komt de zin pas voor wanneer Medea op het punt staat haar eigen kinderen te vermoorden. Doordat Ovidius de context veranderde waarin de zin voorkwam, veranderde de betekenis die men aan de begrippen kan toekennen ook enigszins.

Martin Luther King zag in dit vers van Ovidius een verwijzing naar het feit dat in de mens zowel de neiging tot het moreel goede als tot het moreel slechte aanwezig is. De vraag stelt zich hier waarom King naar Ovidius verwees en niet naar de oorspronkelijke verzen uit de *Medea* van Euripides. Met het oog op het beantwoorden van deze vraag zal ik beide passages van naderbij bekijken.

Een conclusie die vaak uit v. 1078-1080 van de *Medea* van Euripides getrokken wordt, is dat Medea een voorbeeld is van de overmacht die de hartstocht heeft over de rede. Dit is echter een al te weinig beredeneerde conclusie.

Medea's overwegingen handelen steeds over hoe ze specifieke plannen kan uitvoeren die haar ingegeven worden door haar emoties, haar heroïsche code, haar gevoel van wat goed is voor haar en door haar gevoel van onrechtvaardigheid. Ze denkt niet na over de moraliteit van haar misdaad of over de inbreuk op haar eigen ethische code. De vraag die ze zichzelf stelt is of ze een reddingsplan in werking zou stellen om zichzelf van de pijn te bevrijden en vreugde te verkrijgen in de toekomst.

Medea beseft wel dat ze zichzelf schade zal berokkenen, maar haar *θυμός* dwingt haar ertoe haar wraakplannen toch ten uitvoer te brengen. Ze benadrukt de noodzaak om wraak te nemen ongeacht de persoonlijke negatieve gevolgen en om aldus te vermijden het voorwerp van spot te worden van vijanden. Het vermijden van de spot van vijanden is een logisch gevolg van de eercultuur van de Grieken. De *θυμός* kan Medea aansporen om haar kinderen te doden of hen te sparen en om naar de argumenten van beide kanten te luisteren en is bijgevolg in staat tot een weloverwogen keuze. Het is dus beter *θυμός* in de monoloog niet te begrijpen als 'irrationele passie' maar als de kracht in Medea die haar tot handelen drijft, haar hart dat kan kiezen tussen de argumenten van de wreekster of die van de moeder.

In de *Metamorphoses* van Ovidius is de situatie volledig anders: Medea is net hals over kop verliefd geworden op Jason. Ze voelt de stormachtige kracht van de liefde en wil Jason helpen. Hiervoor moet ze haar familie echter verraden en zal ze haar vaderland moeten ontvluchten. Doordat de situatie anders is, verandert de betekenis die aan de zin gegeven wordt eveneens. Het gaat echter nog steeds om een irrationele emotie die aanspoort tot een moreel slechte daad, waar Medea uiteindelijk toch aan toegeeft.

Hier is het gevoel van onrechtvaardigheid van de Medea zoals ze weergegeven wordt door Euripides niet van toepassing. Wél spreken haar emoties en het gevoel van wat goed is voor haar elkaar tegen. Ze is in de eerste plaats om zichzelf bekommerd en gaat gedurende 48 verzen (v.20-68) de voordelen en nadelen na die haar daden haar zullen berokkenen. Ze probeert zichzelf ervan te overtuigen dat Jason haar goed zal behandelen, dat hij onrechtvaardig behandeld wordt door haar vader en dat haar vader wreed en haar land barbaars is. Ze beeldt zich het geluk reeds in dat haar ten deel zal vallen wanneer ze in het land van Jason zal aankomen. Pas in v. 69 roept ze zichzelf tot de orde en overweegt ze de immoraliteit van haar daad: "Coniugiumne vocas speciosaque nomina culpa / imponis, Medea, tuae? Quin adspice, quantum / adgrediare nefas, et, dum licet, effuge crimen! / Dixit, et ante oculos rectum pietasque pudorque constiterant."⁵⁹ Hier speelt ook haar eergevoel een rol.⁶⁰ In de eerste plaats weet ze dus wel wat het goede is *voor zichzelf* en keurt ze het goed, maar jaagt ze toch het slechte *voor zichzelf* na. Ze beschouwt echter óók de immoraliteit van haar daad, en bijgevolg kan men ook een morele betekenis geven aan *meliora* en *deteriora*.

Hier stelt zich de vraag waarom Martin Luther King naar Ovidius verwees, en niet naar de *Medea* van Euripides, terwijl deze laatste toch de oorspronkelijke tekst was, waaruit het citaat van Ovidius komt.⁶¹ De tekst van Ovidius bewijst Kings stelling dat er in de mens een tweespalt aanwezig is, een neiging tot het goede en een neiging tot het slechte, namelijk beter

⁵⁹ "Noem je dat een huwelijk en geef je een fraaie titel aan jouw immoraliteit, Medea? Zie dan toch wat een goddeloze daad je begaat en stop met die misdaad, zolang het nog kan. Zo sprak ze, en voor haar ogen stonden het goede, het plichtsgevoel en de schroom."

⁶⁰ In de *Medea* van Euripides was dit ook het geval, maar hier zou haar eergevoel haar ertoe brengen haar misdaad niet te begaan, terwijl het bij Euripides net haar gekrenkte eer is die haar ertoe brengt zich te wreken.

⁶¹ Ook Apollonius van Rhodos vertelt het verhaal van Medea. Het vers dat echter qua betekenis het dichtst in de buurt komt van *Metamorphoses* 7.20 is *Argonautica* 3, 653: "ἔρुकέ μιν ἔνδοθεν αἰδώς· αἰδοῖ δ' ἐργομένην θρασύς ἴμερος ὀτρύνεσκεν." ("Schroom hield haar binnen; Hoewel ze tegengehouden wordt door schaamte spoorde een hevig verlangen haar aan;") Ovidius verwijst niet naar dit vers, aangezien Medea wordt tegengehouden door schaamte om haar zus te vertellen van haar snode plannen, maar haar verlangen haar toch dwingt de kamer van haar zuster te betreden. Hier wordt de schaamte tegenover het verlangen geplaatst en gaat het niet om de slechte daad, die toch begaan wordt omdat de overtuigingskracht van het verlangen sterker is dan die van de immoraliteit van de misdaad.

dan die van Euripides. Hoewel het zo is dat bij Ovidius Medea in het grootste deel van haar monoloog nagaat wat het beste is *voor zichzelf* en dus meer egoïstische overwegingen maakt dan morele, bedenkt ze op het einde van haar monoloog toch dat wat ze zal doen verderfelijker is en houdt ze het goede, plichtsgevoel en schroom voor ogen. Deze morele overwegingen overtuigen haar echter niet en ze begaat de misdaad toch. Ze weet dus wel wat het goede is (voor zichzelf én voor haar familie), en ze keurt het goed, maar jaagt toch het slechte na.

Martin Luther Kings verwijzing naar het vers uit Ovidius was dus terecht. Bovendien kunnen we opmerken dat hij zich niet alleen op de Griekse oudheid concentreerde, maar ook belangstelling aan de dag legde voor de Romeinse. Het is echter zo dat King eigenlijk slechts zelden naar de Romeinse oudheid verwees, zeker in vergelijking met het aantal verwijzingen naar het oude Griekenland. De verklaring hiervoor ligt waarschijnlijk in het feit dat de Griekse filosofie bijzonder belangrijk was, terwijl de Romeinse filosofie slechts een verderzetting was van de Griekse. De Romeinen waren op het gebied van filosofie niet vernieuwend. Aangezien Martin Luther King vooral in filosofie geïnteresseerd was, is het logisch dat hij minder aandacht besteedde aan de Romeinse oudheid.

3. *The Christian Doctrine of Man*

3.1. Korte inhoud⁶²

Op 12 maart 1958 hield Martin Luther King een preek in het kader van de 'Noon Lenten Series' van de Detroit Council of Churches. De preek was getiteld *The Christian Doctrine of Man*. Het kruis symboliseert twee opmerkelijke zaken: de grote hoogte tot dewelke de mens kan opklimmen dankzij de genade van God, alsook de tragische en duivelse dieptes tot dewelke de mens kan zinken. Er zijn echter oneindig veel antwoorden op de vraag wat de mens is. Sommigen beschouwen hem als een eerder laag schepsel. Voor hen is de mens niet veel meer dan een vermomd dier. Aan de andere kant staan zij die de mens haast laten opstijgen tot het niveau van God. Weer anderen trachten realistisch te zijn en zien een vreemd dualisme in de mens. In de mens zitten dieptes zo diep als de laagste hel en hoogtes die tot de hoogste hemel reiken. Het was die realistische zienswijze die ook Jezus voorstond. In de christelijke leer is de mens een biologisch wezen met een materieel lichaam. De bijbel zegt dat God de mens zo gemaakt heeft. Aangezien God hem zo gemaakt heeft, moet het zo goed zijn. In *Genesis* staat immers dat al wat God gemaakt had goed was. Er is dus niets mis met het hebben van een lichaam. Dit is één van de punten waarop de christelijke leer afwijkt van de griekse. Onder invloed van Plato beschouwden de Grieken het lichaam als intrinsiek verdorven en slecht. De ziel kan immers alleen tot volle rijpheid komen wanneer ze losgebroken is uit de gevangenis van het lichaam. Dit was echter nooit de christelijke leer. Volgens het christendom is niet het lichaam de oorzaak van het kwaad maar de wil. In het christendom is het lichaam zelfs heilig en belangrijk. Het is dus noodzakelijk bezorgd te zijn om het lichamelijke welbevinden van de mens. In de mens is er echter ook iets dat niet gereduceerd kan worden tot lichamelijke elementen. De mens is een kind van God, een wezen met een ziel. De mens heeft een geest en intellectuele capaciteiten, de mens kan denken. Dit is zijn uniekheid, dit is wat hem onderscheidt van de dieren. Hij zit in de natuur en staat er tegelijkertijd ook boven. Hij is Gods schitterendste schepping en is gemaakt om de heerschappij te hebben over de andere wezens. De mens is bovendien geschapen naar het beeld van God en hij heeft de mogelijkheid tot broederschap met God. Verder is de mens ook vrij en heeft hij de keuze tussen alternatieven. Hij kan kiezen tussen het hoge en het lage, het goede en het kwade. Hij misbruikt zijn vrijheid echter en is een zondaar die nood heeft aan

⁶² Clayborne Carson e.a., *Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2007), 6, p. 328.

Gods genade. We lijken allen op Ovidius, die zei 'Ik zie de goede dingen van het leven, en ik keur ze goed, maar ik doe de slechte dingen.' Ook op Plato lijken we allen: 'de persoonlijkheid is als een wagenmenner met twee sterke paarden die elk een andere richting uit willen.' Maar ook op Augustinus en de apostel Paulus lijken we allen in de zin dat we niet het goede maar het slechte doen, hoewel we weten wat het goede is. Wanneer mensen in een groep leven, wordt die zondigheid alleen maar erger. Zo bevond Martin Luther King zich in de situatie waarin het ene ras het andere met harde hand onderdrukte. Er is echter één antwoord: berouw, waarop Gods vergeving zal volgen. Om dit te illustreren maakt King gebruik van de parabel van de verloren zoon.

3.2. Bespreking⁶³

Deze preek draait rond de vraag wat de mens is. Ook hier verwijst hij naar Plato die de ziel vergeleek met een wagenmenner en twee sterke paarden en naar Ovidius. Verder heeft hij het over de verhouding tussen het lichaam en de ziel. Hij meent een verschil te onderscheiden tussen de christelijke en de griekse leer ("And this is one of the things that distinguishes the Christian doctrine of man from the Greek doctrine") en heeft het ook over de mening van 'de Grieken': "The Greeks under impetus of Plato felt that the body was something inherently depraved, inherently evil, and that somehow the soul could not reach its full maturity until it had broken loose from the prison of the body".

Van een Griekse leer ("doctrine") kan echter geen sprake zijn, het was niet zo dat het volledige Griekse volk overtuigd was van de verderfelijke van het lichaam. Plato had immers niet zodanig veel invloed dat hij de mening van het Griekse volk gevormd heeft, en bovendien hielden nagenoeg alle filosofen ná hem er een andere mening op na.

⁶³ Georgios Anagnostopoulos, *A companion to Aristotle* (Oxford, 2009); Richard Bett, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge, 2010); Robert S. Brumbaugh, *Plato for the Modern Age* (Westport, 1979²); I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines. Plato on Man and Society*, 2 vols (London, 1962), I; C.J. De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden, 1986); J.M. Rist, *Epicurus. An Introduction* (Cambridge, 1977); J.M. Rost, *The Stoics* (Berkeley, 1978).

Volgens Aristoteles immers gaf de ziel structuur en vorm aan het lichaam. Lichaam en ziel zijn voor hem geen gescheiden elementen maar de afzonderlijke delen van één ding: de mens. De ziel is bijgevolg niet onsterfelijk en niet in staat te bestaan zonder het lichaam. Ze is datgene wat een persoon een persoon maakt en niet slechts een homp vlees. Er is dus nergens sprake van de verdorvenheid van het lichaam.

Ook Epicurus was geenszins de mening toegedaan dat het lichaam slecht was. Volgens hem is het menselijk geluk het enige doel van de filosofie en het hoogste goed van het leven. Dit geluk wordt gegarandeerd door de afwezigheid van vrees en pijn. In zijn filosofische leer tracht Epicurus bijgevolg de vrees des mensen weg te nemen. De angst voor de dood bijvoorbeeld tracht hij weg te nemen door middel van de theorie dat onze dood niets anders is dan het uiteengaan van de atomen waaruit ons lichaam én onze ziel bestaan. Lichaam en ziel staan op dezelfde hoogte en zijn uit dezelfde materie opgebouwd. Na de dood houdt alles op, er is geen leven na de dood waar we bang voor moeten zijn. Goed en kwaad meet Epicurus af aan de gewaarwordingen van genot en pijn. Het is dus ondenkbaar dat het lichaam slecht zou zijn, wanneer net goed en kwaad aan de gewaarwordingen van dat lichaam afgemeten worden.

In het stoïcisme keek men eveneens niet neer op het lichaam. Volgens hen is alles immers materie en bestaat slechts het lichamelijke, aangezien alleen dat wat invloed kan uitoefenen of ondergaan bestaat. Ook de ziel is dus een lichaam. Voor hen bestaat de problematische verhouding tussen de ziel en het lichaam bijgevolg niet.

Het scepticisme heeft zich niet echt uitgesproken over de relatie tussen het lichaam en de geest. Hun centrale stelling is dat kennis onmogelijk zou kunnen zijn omwille van twee redenen: dingen zouden van die aard kunnen zijn dat kennis ervan onmogelijk is en bovendien zou het kunnen dat er grenzen zijn aan onze mogelijkheden tot denken, ervaringen en indrukken opdoen en redeneren. Ze wantrouwen zowel het lichaam als de ziel als middelen om tot kennis te komen, maar spreken niet over de relatie tussen beide. Het probleem is niet alleen dat ze nog geen bevredigende definitie gevonden hebben van bijvoorbeeld het lichaam, maar vooral dat ze het onmogelijk achten na te gaan of er überhaupt wel een lichaam is.

Hieruit kunnen we afleiden dat Martin Luther King de mening van Plato al te zeer gelijkstelt met die van het Griekse volk of eventueel die van alle Griekse filosofen en te sterk generaliseert. Laten we nu overgaan naar een bespreking van het verschil tussen de visie van het christendom en die van Plato in verband met de verderfelijke van het lichaam.

Volgens het Christendom zijn zowel het lichaam als de ziel heilig en geschapen door God. Aangezien ze beiden geschapen zijn door God zijn ze beiden goed. Lichaam en ziel kunnen en moeten in harmonie functioneren om Gods doelen in de wereld te vervullen en emoties, verstand en lichaam zijn integrale componenten van het menselijk wezen. Er wordt bovendien geen tegenstelling gezien tussen het lichaam en de ziel.

Wat betreft de visie van Plato zegt Martin Luther King dat "the body was something inherently depraved, inherently evil, and that somehow the soul could not reach its full maturity until it had broken aloose from the prison of the body."

In de *Phaedo* 67a-c wordt de dood bijvoorbeeld voorgesteld als een verlossing – uit de boeien van het lichaam (67d), uit een gevangenis (82d-83b) – of als een zuivering (67a-c) van de bezoedeling van het lichaam (83d). In 62b zegt hij dat in de mysteriegodsdiensten verteld wordt dat de mens zich in een soort gevangenis bevindt. Socrates geeft hier op de dag voor zijn dood een boodschap aan zijn vrienden voor de sofist Euenus, opdat deze man hem zo snel mogelijk zou volgen. Simmias vindt dit een vreemd advies en Socrates geeft een lange argumentatie waarin hij zegt dat voor een ware filosoof – dat wil zeggen voor wie de waarheid zoekt – sterven een verrijking is. Socrates verwacht immers niet dat de dood het einde zal zijn. Hij denkt integendeel dat de liefhebber van wijsheid over zal gaan naar een andere wereld, waar hij die wijsheid zou kunnen aanschouwen die hij in de wereld niet volledig kon bereiken. Indien hij een ware filosoof is, zal Euenus hem dus ongetwijfeld willen volgen. "Maar misschien zal hij de hand niet aan zichzelf slaan. Men zegt immers dat zulks goddeloos is." zegt Socrates, waarop Cebes wil weten waarom dit zo is. Socrates antwoordt hierop dat we ons in een soort van gevangenis bevinden en dat men zich daaruit niet zou mogen trachten te bevrijden.

Ook in de *Phaedrus* komt de visie dat het lichaam een last is naar voren (*cfr. supra*). Dit hangt samen met Plato's ideeënleer. De ziel wil niets liever dan opstijgen naar de wereld van de ideeën, maar wordt hiertoe verhinderd door het lichaam. De ziel wordt bovendien sterk in haar waarnemingen beperkt doordat ze vasthangt aan het lichaam dat haar afleidt van haar zoektocht naar kennis van de ideeën en haar haar doel laat vergeten.

Het lichaam wordt in deze context vaak vergeleken met een gevangenis of kerker (*σῆμα*). De eerste keer dat de *σῶμα-σῆμα* formule gebruikt wordt is in *Gorgias* 493a: "ἤδη τοῦ ἐγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, ..."⁶⁴. Hieruit kunnen we afleiden wat het woord *σῆμα* betekende: het stond voor een krachtige opsluiting, een soort van omheining die de ziel binnen haar grenzen hield. De wijze waarvan sprake is was waarschijnlijk Philolaus, een pythagoreïsch filosoof en tijdgenoot van Socrates. De uitspraak *σῶμα σῆμα*, die een mystieke gelijkenis suggereerde tussen een lichaam en een kerker maakte deel uit van de orphische leer. De connotatie van een opsluiting keert weer in *Cratylus* 400c: "καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἂν σημαίνῃ ἢ ψυχῇ, καὶ ταύτη σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν· τοῦτον δε· περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζῃται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτεῖσῃ, τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ γράμμα."⁶⁵

Het is dus bijzonder duidelijk dat Plato het lichaam eerder als een hindernis dan als een hulp beschouwde, maar is het ook zo dat hij de vereniging van het lichaam en de ziel als een abnormale, ongehoorde en onnatuurlijke toestand beschouwde? Impliceren de allegorie van de grot en de vergelijking van het lichaam met een gevangenis dat de vereniging met het lichaam de ziel schade toebrengt, zodat ze zondig en bezoedeld wordt en ze niet meer in staat is een spiritueel leven te leiden in overeenkomst met haar natuur?

⁶⁴ "In feite heb ook ik al van één van de wijzen gehoord dat wij nu dood zijn en dat het lichaam een kerker is."

⁶⁵ "Sommigen zeggen immers dat dat (het lichaam) de kerker (*σῆμα*) is van de ziel, alsof de ziel tijdens het leven begraven is. Omdat de ziel van haar kant door middel van het lichaam de tekens geeft die ze telkens geeft, wordt het lichaam ook terecht een teken (*σῆμα*) genoemd. Het lijkt me echter dat het vooral de orphisten waren die het lichaam die naam gaven alsof de ziel gestraft wordt omwille van iets. Ze denken dat de ziel het lichaam als omhulsel heeft opdat ze gered zou worden, zoals een gevangenis. Dit is, zoals de naam zelf aantoonde, de kerker (*σῶμα*) van de ziel, totdat de schuld betaald zal zijn. Ze denken bovendien dat hieraan geen letter veranderd moet worden."

Bij de geboorte wordt een lichaam verenigd met een onsterfelijke menselijke ziel. Dit is een bijzonder moeilijke situatie voor de ziel: ze moet de leiding nemen, maar aangezien ze zo'n hechte eenheid vormt met het lichaam, wordt ze er haast door overweldigd. Slechts na een bepaalde tijd herwint de ziel haar evenwicht. Het is echter niet zo dat de vereniging van de ziel met het lichaam echt het karakter heeft van een neerwaartse val. Het heeft eerder het karakter van een uitdaging. De spirituele aard van de ziel wordt niet geschonden, maar de vereniging met het lichaam heeft wél invloed op de ziel, die een voortdurende strijd voert door de lagere fysieke krachten te overheersen die de ziel kunnen helpen tot de ideeën op te klimmen indien ze onder controle gehouden worden, maar haar ook naar beneden kunnen trekken. Dit is wat we kunnen afleiden uit de vergelijking met de wagen in de *Phaedrus*.

Volgens Plato is het voor de mens mogelijk om één te zijn en moet hij dat ook beogen. Dit kan echter alleen wanneer dat deel dat gemaakt is om te heersen ook effectief de leiding heeft en dat deel dat gemaakt is om ondergeschikt te zijn, ook ondergeschikt is. Zonder dat de hiërarchie perfect is kan er geen geheel bestaan. Plato beschouwde bovendien de training van het lichaam voor een jongeman die filosoof wilde worden als even belangrijk als de training van de geest. Als de kandidaat-filosoof niet zou voldoen aan één van beide facetten, zou hij ook niet geschikt zijn voor het andere (*rep.* VII 535 c-d). In de *Timaeus* overweegt Plato de nefaste gevolgen die voortkomen uit een slechte verhouding tussen de twee delen van de mens. Wat mooi is, is nooit in wanverhouding, zegt hij in het begin. Een mens kan nooit mooi zijn wanneer er een slechte verhouding is tussen de ziel en het lichaam.

In de *Wetten* V 726e-728d geeft Plato een waardeschaal. In de eerste plaats moeten de goden geëerd worden, in de tweede plaats de ziel, en in de derde plaats het lichaam. Het lichaam is het tweede kostbare geschenk dat we ontvangen hebben en dat we ook moeten eren. Het lichaam behoort dus niet tot de slechte dingen, aangezien van de slechte dingen niets geëerd moet worden (*Wetten* V 727a: "τῶν δὲ κακῶν οὐδὲν τίμιον"). Het lichaam moet dus wél geëerd worden, onmiddellijk ná de ziel, aangezien het ondergeschikt is aan haar.

Tot conclusie kunnen we stellen dat Plato sterven wel degelijk als een verrijking beschouwde en schreef dat het lichaam een gevangenis is, maar dat hij de vereniging van lichaam en ziel ook op realistischere wijze bekeek. We zitten in dit leven en hangen vast aan dit lichaam. We moeten er bijgevolg mee leren leven. Het ideaal is de harmonieuze ontwikkeling van ziel en lichaam, waarbij de ziel de leiding heeft en de begeerten van het lichaam in toom houdt.

Martin Luther King had dus voor een groot deel gelijk wanneer hij beweerde dat volgens Plato het lichaam verderfelijk en slecht is en dat de ziel slechts haar volle rijpheid kan bereiken wanneer ze bevrijd is uit de gevangenis van het lichaam. Zijn uitspraak behoeft echter enige nuancering: Plato vond wel degelijk dat het lichaam geëerd moest worden en meende dat, indien de lichamelijke lusten in toom gehouden worden door de rede, de mens een perfect harmonieus wezen kan zijn. Het is dus inderdaad zo dat er een tegenstelling is tussen de visie van het christendom en die van Plato, maar beide visies liggen misschien toch dichter bij elkaar dan Martin Luther King laat uitschijnen.

Waarom voelde King de noodzaak om uit te leggen dat de waardering van het lichaam niet zomaar een hedendaags verschijnsel, maar wel degelijk de christelijke leer is? In onze tijd voelt men zich het sterkst verankerd in 'deze wereld' en wordt zeer veel aandacht besteed en belang gehecht aan het lichaam. Een christen kan het zich niet veroorloven niet van deze wereld te houden. Deze hedendaagse sympathie voor de wereld wordt bovendien gesteld tegenover de oude *contemptus mundi*, die aan Plato toegeschreven wordt.

Het denken van de christenen is beïnvloed door het griekse denken, aangezien het Grieks de taal was die ze in de eerste eeuwen gebruikten toen het geloof in het Romeinse Rijk verspreid werd. Het *Nieuwe Testament* is in het Grieks geschreven. Vooral de confrontatie van het christelijk geloof met het filosofisch denken was belangrijk. De christelijke denkers in de eerste eeuwen waren vooral gevormd door Plato en zijn leerlingen.

Het neoplatonisme heeft een grote invloed uitgeoefend op het christendom, waardoor het idee dat het lichaam de mens wegleidt van het eren van God toch enigszins in het denken aanwezig is. Volgens het neoplatonisme is het immers zo dat het lichaam de geest afleidt van het geestelijke. Plotinus schrijft bijvoorbeeld in zijn vijfde *Enneade* (1.11-18) het volgende: "οὐτ' οὖν ἐπι ἐκείνον οὔτε ἑαυτὰς ὀρώσαι, ἀτιμάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοία τοῦ γένους, τιμήσασαι τὰλλα καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασαι καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκπλαγείσαι καὶ ἀγασθεῖσαι καὶ ἐξηρητημέναι τούτων, ἀπέρηξαν ὡς οἶόν τε ἑαυτὰς ὧν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι· ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἢ τῶνδε τιμῆ καὶ ἢ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία."⁶⁶ Met de ἐκείνος kan

⁶⁶ "Aangezien [de zielen] Hem dus niet meer zien noch zichzelf, aangezien ze zichzelf verachten uit onwetendheid van hun afkomst, aangezien ze de andere dingen eren en alles eerder bewonderen dan zichzelf en verwonderd en verrukt zijn door deze aardse dingen en er afhankelijk van zijn, scheuren ze zich zoveel mogelijk los van die (hemelse) dingen van dewelke ze zich afgewend hebben omdat ze ze verachten. Zo komt het dat hun

Plotinus zowel verwijzen naar de *Noûs*, de begrijpelijke Werkelijkheid, die hij 'een grote god' noemde, een universele god, maar niet de hoogste, of het Ene. Het Ene, Eerste, Eeuwige, Hoogste of Goede is volmaakt en in rust. Het is onvoorstelbaar dat het iets zou maken of doen en is het hoogste goddelijke principe. Hier dacht Plotinus waarschijnlijk in de eerste plaats aan de *Noûs*.

Een voorbeeld van het feit dat ook Plato zelf invloed uitoefende op het christendom, vinden we bij Augustinus. Deze zag in verband met de relatie geest-lichaam geen contrast tussen wat Plato zei en de christelijke leer. In zijn *De Vera Religione* schrijft hij "... christianis temporibus quatenus religio potissimum tenenda sit, et quae ad veritatem ac beatitatem via est, non esse dubitandum. Si enim Plato ipse viveret, et me interrogantem non aspernaretur, vel potius, si quis ejus discipulus eo ipso tempore quo vivebat, eum interrogaret, cum sibi ab illo persuaderetur, non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri; ... ad quam percipiendam nihil magis impedire, quam vitam libidinibus deditam et falsas imagines rerum sensibilium, ... cum haec ergo a magistro sibi persuaderentur, si ex eo quaereret ille discipulus, utrum si quisquam existeret vir magnus atque divinus, qui talia populis persuaderet credenda saltem, ... eum divinis honoribus dignum judicaret: responderet, credo, ille, non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, ... genus humanum ad tam salubrem fidem summo amore atque auctoritate converteret."⁶⁷ (*De Vera Religione* 3). Het is duidelijk dat hij het christendom overtuigender en belangrijker acht dan de filosofie van Plato, maar geen contradictie ziet in de inhoud. Het is net zo dat wat Plato zegt breder toegang zal vinden tot de bevolking wanneer het christendom het verkondigt, aangezien een 'groot en goddelijk persoon' over meer overtuigingskracht beschikt.

eer van de aardse dingen en hun verachting van zichzelf de oorzaak is van hun volslagen onwetendheid van Hem".

⁶⁷ '... Dat er in de tijden na Christus niet meer over getwijfeld moet worden aan welke godsdienst men zich het best kan houden en welke weg naar waarheid en geluk leidt. Als immers Plato zelf nu nog zou leven en mij, wanneer ik hem vragen zou stellen, niet zou minachten, of eerder, als een van zijn leerlingen in de tijd waarin hij leefde hem vragen zou stellen en door hem overtuigd zou zijn dat de waarheid niet met de ogen van het lichaam maar met de pure geest aanschouwd wordt ... (en) dat er niets méér in de weg staat om de waarheid te bereiken dan een leven overgeleverd aan de lusten en de misleidende beelden van de zintuiglijk waarneembare dingen... Wanneer die leerling dan door zijn meester overtuigd zou zijn, en de vraag gesteld had of, indien er een groot en goddelijk man zou bestaan die het volk zou overtuigen dat dergelijke waarheden geloofd moeten worden ... hij hem goddelijke eer waardig zou achten, zou hij denk ik antwoorden dat dat niet door een mens kon gebeuren tenzij door iemand die door de kracht en wijsheid zelf van God uitgezonderd was van de natuurlijke gang van zaken ... (zodat hij) het menselijk geslacht zou bekeren tot zo'n heilzaam geloof door zijn opperste liefde en gezag.'

We kunnen concluderen dat de tijden veranderd zijn en dat King de noodzaak voelde zich te positioneren tegen deze opvattingen over de christelijke leer, die in se niet overeenkomen met wat de bijbel zegt.

King zag terecht dat sommige kerkvaders te veel hun mosterd haalden bij Plato en dan nog bij een bepaalde, door het neoplatonisme gekleurde interpretatie van Plato en te weinig bij de bijbel zelf. Wanneer King het heeft over Plato en over "the Greeks", dan is hij ook beïnvloed door deze opvattingen van de kerkvaders over de heidense filosofie, en dat verklaart waarschijnlijk waarom zijn visie op Plato en de Griekse denkers niet helemaal accuraat is.

4. Besluit

Uit Kings verwijzingen naar de oudheid die we in dit hoofdstuk besproken hebben, kunnen we een aantal conclusies trekken in verband met zijn omgang met die verwijzingen.

Martin Luther King verwees onder andere naar autoriteiten uit de oudheid – zoals Plato – om hen als gezagsargumenten te gebruiken. Wanneer reeds Plato en Ovidius de tweespalt in de mens zagen bijvoorbeeld, moet die er ongetwijfeld geweest zijn. In zijn verwijzingen is hij echter niet altijd even nauwkeurig. Bij nader onderzoek van het citaat uit Plato (*Phaedrus* 246a-247c) bijvoorbeeld blijkt dat King en Plato een andere definitie hadden van het goede en het kwade. In het geval van Plato ging het vooral om het feit dat het lichaam de ziel tegenhoudt om haar doel, kennis van de waarheid, te bereiken. King had het over het moreel goede en moreel kwade. Hij was waarschijnlijk misleid door de termen goed en kwaad en heeft niet van naderbij bekeken wat Plato exact bedoelde. In de context van zijn redevoering en met het oog op zijn doel, mensen overtuigen, is dat echter ook niet nodig. Men kan aannemen dat niemand – of hooguit een enkeling – uit zijn publiek Plato bestudeerd had. De weinig accurate verwijzing in deze context viel dus niemand op, maar diende wel haar retorisch doel, namelijk het aanhalen van een gezagsargument. In het geval van de verwijzing naar Ovidius werd het citaat wel terecht aangehaald. Uit deze verwijzing naar Ovidius kan men bovendien opmaken dat Martin Luther King evenzeer belangstelling aan de dag legde voor de romeinse oudheid. Deze belangstelling was echter veel minder sterk dan die voor de oude Grieken. King was immers vooral geïnteresseerd in de filosofie, en de Grieken waren op filosofisch vlak vernieuwend en belangrijk, terwijl de Romeinen slechts de voortzetters waren van wat de Grieken deden.

In de preek *The Christian Doctrine of Man* voelde King de noodzaak uit te leggen dat volgens de bijbel het lichaam waardevol is. Hij zegt dat de Grieken, in navolging van Plato, het lichaam daarentegen als verderfelijk beschouwden en dachten dat de ziel slechts haar volle rijpheid kon bereiken wanneer ze zich losgerukt had uit het lichaam. De Griekse filosofie heeft een grote invloed uitgeoefend op het christendom. Soms had deze invloed tot gevolg dat in de christelijke leer opvattingen slopen die niet overeenkwamen met wat de bijbel zegt. Wanneer hij zegt dat alle Grieken deze mening toegedaan waren veralgemeent King al te sterk, maar wat betreft Plato's visie heeft hij voor het grootste deel gelijk, hoewel ook hier enige nuancering wenselijk is. Het is niet zo dat Plato het lichaam als volstrekt verderfelijk en slecht beschouwde. Zijn ideaal was immers een harmonieuze ontwikkeling van ziel en lichaam, waarbij de ziel de leiding heeft en de begeerten van het lichaam in toom houdt. De ziel moet vermijden dat het lichaam haar afleidt in haar zoektocht naar de waarheid.

V. Besluit

Uit de bespreking van deze exemplarische verwijzingen naar de Griekse oudheid kunnen we enkele conclusies trekken in verband met Kings omgang met zijn kennis van de Griekse oudheid.

In zijn uitleg over de liefde verwees Martin Luther King zeer vaak naar *agape*, *eros* en *philia*. Hij gebruikte deze begrippen om uit te leggen wat precies met het liefhebben van vijanden bedoeld wordt. Hij wilde aantonen dat liefde voor je echtgenote niet hetzelfde is als liefde voor je vijand. De Griekse taal hielp hem om zijn boodschap duidelijk te maken. De discussie over *agape* en *eros* en meer bepaald over wat de christelijke liefde exact inhoudt kent reeds een lange geschiedenis. King was goed op de hoogte van de stand van zaken hierin.

Het is zeer duidelijk dat King ondanks zijn grote kennis en hoge intelligentie toch niet in een academische ivoren toren leefde maar integendeel met beide voeten op de grond stond. Hij leefde in het heden en probeerde dat heden beter te maken door zijn kennis van de oudheid. Hij wilde zijn boodschap van een betere wereld vooral duidelijk uiteenzetten aan zijn publiek. Om deze duidelijkheid te bereiken maakte hij in dit geval gebruik van verwijzingen naar de verschillende Oudgriekse termen voor liefde. Hij deed dit omdat het Engels benamingen voor de verschillende soorten liefde ontbeert.

Figuren uit de oudheid inspireerden Martin Luther King ook in zijn theorie van burgerlijke ongehoorzaamheid en geweldloos verzet. Antigone en Socrates waren hem hierin immers reeds voorgegaan. Aangezien hij echter nooit letterlijk naar Antigone verwijst, lijkt het waarschijnlijker dat ze onbewust in zijn gedachtewereld aanwezig was dan dat hij haar actief tot voorbeeld nam. De gelijkenissen tussen hen zijn echter wel bijzonder treffend.

Tot driemaal toe verwees Martin Luther King in de *Letter From Birmingham Jail* bovendien naar Socrates. Hun ideeën over burgerlijke ongehoorzaamheid zijn dan wel niet volledig dezelfde, er waren wel zeer sterke overeenkomsten. Socrates zette reeds de eerste stapjes in de richting van burgerlijke ongehoorzaamheid.

In verband met de tweestrijd in de mens tussen het goede en het kwade verwees King naar passages uit de *Phaedrus* van Plato, een vers uit de *Metamorphoses* van Ovidius en naar Plato's opinie over de verhouding tussen het lichaam en de ziel. Martin Luther King verwees onder andere naar deze autoriteiten uit de oudheid om hen als gezagsargumenten te gebruiken. Wanneer bijvoorbeeld reeds Plato en Ovidius de tweespalt in de mens zagen, moet die er wel geweest zijn. In zijn verwijzingen is hij echter niet altijd even nauwkeurig. Bij nader onderzoek van het citaat uit Plato (*Phaedrus* 246a-247c) bijvoorbeeld blijkt dat King en Plato een andere definitie hadden van het goede en het kwade en dat ze bijgevolg elk op een andere manier tegen de tweespalt in de mens aankeken. Kings verwijzing was hier dus vanuit wetenschappelijk standpunt niet relevant.

In het geval van de verwijzing naar Ovidius werd het citaat wel volledig terecht aangehaald. Uit deze verwijzing kan men bovendien opmaken dat Martin Luther King evenzeer belangstelling aan de dag legde voor de Romeinse oudheid. Deze belangstelling was echter veel minder groot dan die voor de oude Grieken. Hij verwees opvallend minder vaak naar de Romeinen dan naar de Grieken. Dit kan men verklaren door te wijzen op Kings belangstelling voor de filosofie. Terwijl de Grieken op filosofisch vlak vernieuwers waren, waren de Romeinen slechts voortzetteren van de Grieken.

In de preek *The Christian Doctrine of Man* verwees King naar 'the Greeks', die in navolging van Plato het lichaam als verderfelijk beschouwden en dachten dat de ziel slechts haar volle rijpheid kon bereiken wanneer ze zich losgerukt had uit het lichaam. Wanneer hij zegt het Griekse volk, of eventueel alle Griekse filosofen, deze mening toegedaan waren veralgemeent King al te sterk. Wat betreft Plato's visie heeft hij voor het grootste deel gelijk, hoewel ook hier enige nuancering wenselijk is.

Soms – zoals in het geval van de verwijzing naar de *Phaedrus* en de onterechte veralgemening van de mening van Plato – zijn zijn uitspraken over de oudheid of zijn verwijzingen ernaar dus niet accuraat. Over het algemeen vormt dit echter geen probleem, aangezien hij in de eerste plaats een redenaar was, die zijn publiek wilde overtuigen. Dit publiek kende nauwelijks iets van de oudheid en was dus niet in staat na te gaan of zijn verwijzingen wel terecht waren. Zij waren vooral overtuigd door het feit dat reeds de wijze Plato hetzelfde zei als King. King gebruikte beroemde mannen uit de oudheid dus als gezagsargument.

VI. Bibliografie

Algemeen

1. Boeken

Carson Clayborne e.a., *Called to Serve, january 1929 - june 1951*, The Papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 1;

Carson Clayborne e.a., *Rediscovering Precious Values, july 1951 – november 1955*, The Papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1992), 2;

Carson Clayborne e.a., *Birth of a New Age, december 1955 – december 1956*, The Papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 1997), 3;

Carson Clayborne e.a., *Symbol of the Movement, january 1957 – december 1958*, The Papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2000), 4;

Carson Clayborne e.a., *Threshold of a New Decade, january 1959 – december 1969*, The Papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2005), 5;

Carson Clayborne e.a., *Advocate of the Social Gospel, September 1948 – March 1963*, The papers of Martin Luther King, Jr., VI (Berkeley, 2007), 6

Hoofdstuk I: De Griekse taal als illustratie: *Eros en Agape*

1. Boeken

D' Arcy Martin Cyril, *The Mind and Heart of Love, Lion and Unicorn; A Study in Eros and Agape* (London, 1945);

Keen Sam, *The Passionate Life: Stages of Loving* (New York, 1983);

Nygren Anders, *Agape and eros* (Londen, 1953);

Tillich Paul, *Systematic Theology* (Digswell Place, 1968);

2. Artikels in wetenschappelijke tijdschriften

Grant Colin, 'For the Love of God: *Agape*', *The Journal of Religious Ethics*, 24, 1966, 3-21;

Mikelson Thomas J.S., 'Cosmic Companionship: The Place of God in the Moral Reasoning of Martin Luther King, Jr.', *The Journal of Religious Ethics*, 18, 10;

Miller Keith D., 'Composing Martin Luther King, Jr.', *Modern Language Association*, 105, 1990, 70-82.

3. Artikels in verzamelbundels

Kelsey George, 'The Christian Way in Race Relations, in William Stuart Nelson, *The Christian Way in Race Relations* (New York, 1948).

Hoofdstuk II. Burgerlijke ongehoorzaamheid: Antigone en Socrates als voorbeelden

1. Boeken

Daube David, *Civil Disobedience in Antiquity*, (Edinburgh, 1972);

Schuyt C.J.M., *Recht, orde en burgerlijke ongehoorzaamheid* (Rotterdam, 1976);

Tillich Paul, *Love, Power and Justice* (New York , 1960);

Vlastos Gregory, *Socrates, Plato, and Their Tradition*, Studies in Greek Philosophy, 2 vols. (Princeton, 1995);

Westerman Pauline, *Rechtsfilosofie, inleiding* (Heerlen, 1998).

2. Artikels in wetenschappelijke tijdschriften

Colaiaco James A., 'The American Dream Unfulfilled: Martin Luther King, Jr. and the "Letter from Birmingham Jail"', *Phylon*, 45, 1984, 1-18;

Johnson Curtis, 'Socrates on Obedience and Justice', *The Western Political Quarterly*, 43, 1990, 719-749;

Luben David, 'Difference Made Legal: the Court and Dr. King', *Michigan Law Review*, 87, 1989, 2152-2224;

Martin Rex, 'Civil Disobedience', *Ethics*, 80, 1970, 123-139;

Sorum Christina Elliott, 'The Family in Sophocles' *Antigone* and *Electra*', *The Classical World*, 75, 1982, 201-211.;

Sussman Lewis A., 'Similarities between Antigone and Martin Luther King, Jr.: "An Unjust Law is no Law at all"', *Classical Bulletin*, 78, 2002, 43-66;

Tiefenbrun Susan, 'Semiotics and Martin Luther King's "Letter from Birmingham Jail"', *Cardozo Studies in Law and Literature*, 4, 1992, 255-287;

Tiefenbrun Susan, 'On Civil Disobedience, Jurisprudence, Feminism and the Law in the Antigones of Sophocles and Anouilh', *Cardozo Studies in Law and Literature*, 11, 1999, 35-51;

West William C., 'Socrates as a model of civil disobedience in the writings of Martin Luther King, Jr.', *The Classical Bulletin*, 76, 2000, 191-200;

Williams Preston N., 'An Analysis of the Conception of Love and its Influence on Justice in the Thought of Martin Luther King, Jr.', *The Journal of Religious Ethics*, 18, 1990, 15-31.

3. Artikels in verzamelbundels

Brickhouse Thomas C. – Smith Nicholas D, 'Socrates and Obedience to the law' in Rachana Kamtekar (ed.), *Plato's Eutyphro, Apology, and Crito. Critical Essays* (Oxford, 2005).

Hoofdstuk III: Plato en Ovidius over het goede en het kwade in de mens

1. Boeken

Anagnostopoulos Georgios, *A companion to Aristotle* (Oxford, 2009);

Bergk Theodor, *Griechische Literaturgeschichte*, 4 vols. (Berlin, 1884), III;

Bett Richard, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge, 2010);

Brumbaugh Robert S., *Plato for the Modern Age* (Westport, 1979²);

Crombie I.M., *An Examination of Plato's Doctrines. Plato on Man and Society*, 2 vols (London, 1962), I;

De Vogel C.J., *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden, 1986);

Sheen Fulton J., *Peace of Soul* (New York: Whittlesey House, 1949);

Rist J.M., *Epicurus. An Introduction* (Cambridge, 1977); J.M. Rost, *The Stoics* (Berkeley, 1978).

2. Artikels in wetenschappelijke tijdschriften

Mc Adon Brad, 'Plato's Denunciation of Rhetoric in the "Phaedrus"', *rhetoric Review*, 23, 2004, 21-39;

Foley Helene, 'Medea's Divided Self', *Classical Antiquity*, 8, 1989, 61-84;

McGibbon D.D., 'The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus', *The Classical Quarterly*, 14, 1964, 56-63;

Muller Gerhard, 'Interpolationen in der Medea des Euripides', *Studi italiani di filologia classica*, 25, 1951, 65-82;

Reeve M. D., 'Euripides, Medea 1021-1080', *Classical Quarterly*, 22, 1972, 51-61;

Slaveva-Griffin Svetla, 'Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's "Phaedrus"', *Transactions of the American Philological Association*, 133, 1974, 227-253;

Stanton G. R., 'The End of Medea's Monologue: 1078-1080', *Rheinisches Museum*, 130, 1987, 97-106;

Stoeber Michael, 'Phaedrus of the "Phaedrus": The Impassioned Soul', *Philosophy & Rhetoric*, 25, 1992, 271-280;

Zwierlein O., 'Die Tragik in den Medea-Dramen', *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 19, 1978, 27-63.

3. Artikels in verzelebundels

Jachmann Günther, *Binneninterpolation II*, in Nachrichten aus der Altertumswissenschaft, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische klasse, 1.10 (Göttingen, 1936), pp. 185-215.

4. Commentaren

P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch 1-VII, erklärt von Moriz Haupt, 2 vols (Zürich, 1966), I;

Ovid's *Metamorphoses* books 6-10, Edited, with introduction and commentary by William S. Anderson (Oklahoma, 1972); *P. Ovidius Naso, 'Metamorphosen' Buch VI-VII*. Kommentar von Franz Bömer (Heidelberg, 1976);

Euripides. Medea, edited by Donald J. Mastronarde (Cambridge, 2002);

VII. English summary

Martin Luther King was a highly educated man. In his speeches he referred frequently to classical, medieval and modern antiquities. I focused on the references he made to Greek antiquity, which occur surprisingly often in his speeches.

I have investigated whether King's knowledge of Greek philosophy and literature could have helped him to make his message of nonviolent resistance more clear. Furthermore, I have studied whether his knowledge of it was profound enough to refer correctly to Greek works and whether King had a preference for Greek above Roman antiquity. I have taken a close look at some exemplary references.

Many times, King referred to the different Greek words for love to explain what is meant by 'Love your enemies.'. English lacks different words for the various categories of love, so he had to explain it in some other way. Therefore his knowledge of Greek helped him to make his message more clear.

King referred to some ancient Greeks as exemplary. He repeatedly mentioned Socrates in his *Letter from Birmingham Jail*. According to him, Socrates also practised civil disobedience. This is a bit of an overstatement, but it is true that Socrates took the first steps towards it. Furthermore, there is a strong parallel between King and Antigone in their views of justice and their responses to injustice.

Concerning the existence of evil in the world King frequently quoted a passage of Plato's *Phaedrus* and a verse of Ovid's *Metamorphoses*. He also made a reference to Plato's opinion about the relation between body and soul and generalized it to the opinion of 'the Greeks'. His reference to the *Phaedrus* and his generalization of Plato's opinion however were not completely accurate. This was nevertheless not a problem, because first of all King was an orator. His audience knew too little of Greek antiquity to notice the wrong references, but was convinced by King's use of arguments from authority.

From the reference he made to the *Metamorphoses* we can tell that he also had an interest in Roman antiquity. However, he less frequently referred to Roman than to Greek antiquity. He was, after all, mostly interested in philosophy, in which the Greeks were very important. The Romans on the contrary were not innovating.

This master thesis contains 148 002 characters.