

Volgers

Volgers

16 christenen die onze wereld hebben veranderd

van Augustinus tot Bono

Rob A. Nijhoff (red.)



Buijten & Schipperheijn *Motief*
Amsterdam

“If you read history you will find that the Christians who did most for the present world were just those who thought most of the next. The Apostles themselves, who set on foot the conversion of the Roman Empire, the great men who built up the Middle Ages, the English Evangelicals who abolished the Slave Trade, all left their mark on Earth, precisely because their minds were occupied with Heaven. It is since Christians have largely ceased to think of the other world that they have become so ineffective in this. Aim at Heaven and you will get earth ‘thrown in’: aim at earth and you will get neither.”

C.S. Lewis

Mere Christianity (Onversneden Christendom), boek III, “Christian Behaviour”, hoofdstuk 10, “Hope”

CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek Den Haag

Nijhoff, R.A. (red.)

Volgers.

Zestien christenen die onze wereld hebben veranderd. Van Augustinus
tot Bono.

ISBN: 978-90-5881-694-8

ISBN: 978-90-79032-05-1

© 2012

Buijten & Schipperheijn i.s.m.

het wetenschappelijk instituut van de ChristenUnie

Mr. G. Groen van Prinsterer Stichting

Inhoudsopgave

Woord vooraf	<i>R.A. Nijhoff</i>	9
Augustinus	<i>H.A. Bakker</i>	16
Thomas van Aquino	<i>R. Steenvoorde</i>	24
Johannes Calvijn	<i>J. Hoek</i>	32
Althusius	<i>H. Selderhuis</i>	42
George Whitefield	<i>A. Kamsteeg</i>	50
G. Groen van Prinsterer	<i>G.J. Schutte</i>	58
Abraham Kuyper	<i>J. Skillen</i>	66
Herman Dooyeweerd	<i>M. Jager</i>	74
G. K. Chesterton	<i>A. de Wit</i>	82
C.S. Lewis	<i>A. Rouvoet</i>	90
Dietrich Bonhoeffer	<i>G.C. den Hertog</i>	100
John Stott	<i>A. Slob</i>	110
Charles Taylor	<i>T. Vreugdenhil</i>	120
Stanley Hauerwas	<i>B.T. Wallet</i>	128
Oliver O' Donovan	<i>E. Jonker</i>	136
Bono	<i>G.J. Spijker</i>	144
Nawoord	<i>J. Westert</i>	153
Personalia		157
Illustratieverantwoording		159

Woord vooraf

Rob Nijhoff

Wat verbindt Augustinus met U2-zanger Bono? En wat Johannes Calvijn en Abraham Kuyper met George Whitefield en C.S. Lewis? De verbinding ligt in hun maatschappelijke inzet of visie. Hoe verschillend die ook was, deze christenen (hebben) laten zien dat ze ook in hun visie op de samenleving en hun inzet voor medemensen, hun Heer, Jezus Christus (hebben) willen volgen. Dat raakt christenen wereldwijd. Het stimuleert hen om zelf de hand aan de ploeg te slaan. Zestien auteurs hebben in deze ene bundel zestien 'volgers' van Jezus beschreven, elke auteur een 'held' die hem of haar bovengemiddeld geïnspireerd heeft. Zo ontstond een afwisselende serie levensverhalen en visies.

Veel auteurs trokken zich intussen weinig aan van de afgesproken indeling van elk hoofdstuk. Vooral een zuidelijke en/of rooms-katholieke affiniteit lijkt gepaard te gaan met deze vrijheidsbehoefte. Onder dergelijke 'paapse stoutigheden' kan men ook de zin rekenen waarmee het hoofdstuk opent over *de* theoloog van de middeleeuwen, Thomas van Aquino: 'De reformatie begon in 1244.' Kortom, van alle auteurs is de eigen stijl zoveel mogelijk gehandhaafd, van tamelijk zakelijk tot en met de satirische ironie waarvan de historicus Schutte zich bedient om Groen van Prinsterer te introduceren: 'Wie zegt u?' Ook deze stijlverschillen komen de afwisseling ten goede.

De betekenis van mensen inschatten is moeilijk, zeker zolang de geschiedenis doorgaat. Pas als je van een toneelstuk het laatste bedrijf hebt gezien, zegt C.S. Lewis ergens, kun je de betekenis van het hele stuk bepalen. De onzekere toekomst werkt door in twee richtingen. Ten eerste, een bedrijf dat nog moet komen, iets dat in de toekomst gebeurt of bekend wordt, kan een totaal ander licht werpen op onze (westerse) geschiedenis tot nu toe, en ook op de personen die daarin een rol gespeeld hebben. Wat zal er bijvoorbeeld nog uit de Vaticaanse archieven opduiken? Ten tweede, de invloed van iemand kan onverwacht groeien in volgende generaties, op een manier die niemand ooit heeft voorzien. Wie heeft eind 19^e eeuw bedacht dat Abraham Kuyper nu in Midden- en Zuid-Amerika inspiratie biedt tot christelijke partijvorming? Iedere selectie van 'helden' zoals in deze bundel heeft daarom iets voorlopigs. En de lijst van deze bundel is ook zeker niet uitputtend, al was het maar omdat vrouwen ontbreken.

Golfbeweging

Natuurlijk valt er wel iets toe te lichten over de selectie van inspiratoren. Deze selectie ontstond immers niet vanuit een luchtledig, maar vanuit Nederland nu. Om preciezer te zijn: vanuit een Nederland waarin maatschappelijke en politieke inzet door christenen een wereldwijd unieke vorm heeft gekregen, vooral tijdens de afgelopen anderhalve eeuw. In scholen, publieke omroepen, politieke partijen en talloze andere organisaties hebben christenen zich voor ons land ingezet. Vanuit deze situatie kijken de auteurs in deze bundel terug in de tijd en naar andere landen.

Zes van de zestien ‘volgers’ in deze bundel stammen uit de 20^e eeuw: van Bonhoeffer tot Bono. Dat is niet vreemd, dit is de eeuw waarin de auteurs die hen beschrijven zelf opgroeiden. Vervolgens zijn vijf van de zestien ‘helden’ geboren in de 19^e eeuw. Dat zegt onder andere iets over de christelijke maatschappelijke opleving, waar veel christelijke organisaties hun wortels hebben liggen. Zo zijn CDA, SGP en ChristenUnie van deze ‘antirevolutionaire’ opleving de politieke fakkeldragers. Ten slotte de vijf namen uit de eerste achttien eeuwen christelijke traditie. Daarvan is de grootste onbekende waarschijnlijk Althusius, een Noord-Duitse jurist, die het denken van onder andere Calvijn vruchtbaar maakte voor de roerige politieke situatie van zijn eigen tijd. Zijn denken had invloed binnen de jonge Republiek van de Zeven Provinciën, en ook later op bijvoorbeeld Abraham Kuyper.

Inhoudelijk kan men diverse rode draden ontwaren. In de 19^e eeuw worden drie bijzondere mensen geboren. Op het levenswerk van Groen van Prinsterer (1801) bouwt Kuyper (1837) verder, en op hen samen Dooyeweerd (1894). Alle drie komen ze op voor een gezonde pluriformiteit van de samenleving, met erkenning van God als de hoogste Soeverein. Een overheid moet die samenleving niet naar eigen ‘rationele principes’ willen modelleren, maar zich opstellen als een bescheiden ‘bondgenoot van burgers’, ten dienste van het publieke belang, of preciezer: de publieke gerechtigheid.

Aan de draad van dit drietal is ver voor de 19^e eeuw gesponnen door Augustinus, Calvijn en Althusius. Augustinus onderscheidde twee rijken, een aards en een geestelijk rijk. Tegenover en boven aardse overheden staat een hoger gezag dat hoort bij een hogere orde. Vanwege het middeleeuwse *corpus christianum*, een omvattende christelijke cultuur, ging men spreken van twee zwaarden in de handen van de ene Christus. Aardse overheden dragen in dienst van Christus het aardse zwaard, maar moeten geestelijke zaken overlaten aan de instantie die over het geestelijke gaat – in feite Christus zelf. Op aarde vormt de kerk een ‘verzamelgebouw’ waar Jezus Christus de mensen van zijn Rijk regeert en voedt. Andersom moet ook de kerk zich geen aardse overheidsmacht aanmeten, ook niet om mensen te dwingen tot

bekering – al stonden Augustinus, Calvijn en Althusius, elk op een eigen manier, wel vormen van samenwerking tussen de twee machten toe.

De laatste eeuw is er weer meer oog gekomen voor het contrast tussen Gods Rijk met zijn ‘zachte’ macht, en menselijke rijken met hun harde macht. Theologen van de 20^e eeuw, zoals Dietrich Bonhoeffer, Stanley Hauerwas en Oliver O’Donovan, verwerken dit contrast van Augustinus nadrukkelijker dan hun 19^e-eeuwse voorgangers. Je kunt zeggen dat elke aardse overheid een zwaard vormt in de hand van Christus: ook daardoor leidt God in zijn voorzienigheid deze wereld naar haar bestemming. Maar elke aardse overheid die Christus niet als Heer erkent, vormt bovendien een tegenmacht tegen Gods Rijk. Soms komt dat er agressief uit, zoals Bonhoeffer moest ervaren; soms werkt dat subtieler door, zoals in liberale claims over een zogenaamd neutrale overheid – of minder subtiel wanneer met een beroep op *laïcité* bidden op straat wordt verboden (Frankrijk 2011). In een seculiere samenleving wordt de rol van de kerk des te belangrijker, en daarop hebben deze theologen zich alle drie bezonnen.

Dwarsverbanden

Aan de hand van de voorgaande drie drietallen kan men een grote golfbeweging in de westerse geschiedenis van ‘kerk en staat’ schetsen: van contrast naar samenwerking en weer terug. In vergelijking met deze lange golfslag laten zich tussen de overige inspiratoren in de bundel alleen lossere lijnen of dwarsverbanden onderscheiden. De theoloog Thomas van Aquino en de literator Gilbert K. Chesterton, beiden ruim voorzien van een filosofische blik, staan samen met de Canadese filosoof Charles Taylor voor een rooms-katholieke lijn in deze bundel. Chesterton wijdde een van zijn boeken aan Thomas van Aquino. En ook Taylor plaatst zichzelf in de rooms-katholieke traditie, al kan men hem niet betrappen op onkritische Vaticaantrouw. Als geen ander beseft hij echter de invloed en waarde van aloude historische bronnen waaraan mensen van nu hun zelfbeeld en hun kijk op God en de wereld ontlenen.

Met de levensloop van de flamboyante Chesterton kan men niet alleen de eveneens op latere leeftijd bekeerde C.S. Lewis verbinden, die hem bewonderde, maar ook Augustinus, die een tijdlang zijn leven ‘van God los’ probeerde in te richten. In dit kader van geloofsontwikkeling is het bovendien opvallend hoe Augustinus, maar ook Bonhoeffer en Stott een moeder hadden die als christin haar kinderen opvoedde onder de ogen van een ‘andersgelovige’ of agnostische echtgenoot.

Wie let op ‘volgers’ die zich hebben ingezet voor sociale gerechtigheid, ziet weer een ander drietal oplichten: Whitefield protesteerde in Amerika tegen

de manier waarop plantage-eigenaren hun slaven behandelden, Stott heeft een brede evangelische wereld weten te overtuigen dat het evangelie om meer gaat dan een boodschap in woorden, en Bono is zich gaan inzetten voor Afrika, tegen aids en tegen hopeloze schulden.

De volgorde van al deze inspiratoren is gebaseerd op hun geboortedatum. Verwisseld zijn alleen Dooyeweerd, de filosofische uitwerker van Kuyper, en Chesterton, die door zijn landgenoot C.S. Lewis werd bewonderd. Door deze omdraaiing wordt zowel geografisch als inhoudelijk het doorlezen soepeler, van Kuyper naar Dooyeweerd en van Chesterton naar Lewis.

Kaj Munk

“Heb je zelf geen ‘held’?”, vroeg een van de auteurs mij tijdens de bundelvoorbereiding. Op die vraag kan ik hier eerst een wat vlakke, maar ware reactie geven: veel van de hier gebundelde inspiratoren hebben in mijn opeenvolgende levensfasen enthousiasme bij mij opgeroepen. Uitingen daarvan moest mijn omgeving dan aanhoren. Als scholier ontdekte ik C.S. Lewis en John Stott, als student Bonhoeffer en Chesterton. Daarna bleken Bono en Taylor een sprankelende aanvulling op het menu van een dagelijks werkritme, elk op zijn eigen manier. Nu, de laatste jaren, beginnen de oude reuzen Augustinus en Thomas van Aquino ‘binnen’ te komen, en ook de meer recente Karl Barth en Hauerwas. De kracht van deze laatste twee ligt vooral hierin, dat ze, trouw aan de twee-rijken-lijn van Augustinus, niet willen dat de kerk zich aan aardse samenlevingen aanpast, maar zich juist nadrukkelijk op Gods Rijk oriënteert en dat uitleeft.

Wacht even, Karl Barth? Die komt toch helemaal niet voor in deze bundel? Nee, niet als apart hoofdstuk – hoewel hij de invloedrijkste theoloog van de 20^e eeuw is gebleken. Zowel Barth (1886-1968) als Bonhoeffer (1906-1945) keerden zich tegen een ‘plat’ verbinden van een (Duitse) cultuur en Christus’ kerk. Beiden ageerden fel, met politieke en uiteenlopende persoonlijke gevolgen, tegen Hitler en diens totalitaire machtsmonomanie. Maar binnen deze bundel zou dat teveel overlap geven. Daarom mag Barth hopen op een volgende bundel en treft hij zichzelf hier vooral aan binnen het Bonhoeffer-hoofdstuk.

— —

Intussen is een beter antwoord op de vraag of ik een speciale ‘held’ heb: toch wel. Het leven van de Deense dichter-dominee Kaj Munk heeft mij bijzonder getroffen. Nog sterker dan bij Barth zie je bij Kaj Munk een leven parallel aan dat van Bonhoeffer. Geboren in 1898, werd ook Kaj jong geconfronteerd met de dood, en na een theologiestudie geleidelijk maar beslist

staatsgevaarlijk. Hij was echter van eenvoudige komaf. Al voor zijn schooljaren werd hij wees, en bij familie opgevoed – een kinderloos echtpaar in een plattelandsdorp. Omdat zijn begaafdheid opviel, hielp een schoolmeester hem met extra privélessen wat vooruit. Dankzij een fonds kon hij gaan studeren, en in Kopenhagen was hij volop theologiestudent, twijfelaar en toneelschrijver. Toch koos hij voor de pastorie – en dat werd die van Vedersö, een dorp tegen de Noordzeeduinen van Jutland. Daar verloor hij zijn hart steeds meer. Aan de mensen, aan de duinen, aan zijn vrouw en aan zijn vijf kinderen. Soms reisde hij naar Kopenhagen, als een van zijn toneelstukken in première ging in het Koninklijk Theater in Kopenhagen. Ook schreef hij, in een bij vlagen Bomans-achtige stijl, artikelen voor de *Jyllands Posten* (inmiddels vooral bekend vanwege cartoons). Zo kreeg hij nationale bekendheid.

Toen Hitler aan de macht kwam, begon bij Munk verzet tegen deze dictator te groeien, zeker toen Denemarken bezet werd. Kerst 1943 weigerde hij de preekstoel in de dorpskerk te beklimmen, omdat sommige dorpelingen vrijwillig voor de Duitsers waren gaan werken. De 4^e januari werd hij uit zijn pastorie, uit zijn gezin weggehaald en per auto afgevoerd, richting Århus. Ruim honderd kilometer verderop klonken diezelfde nacht aan de kant van de weg drie pistoolschoten. Drie keer door het hoofd.

Politieke martelaar

Een door hem al grotendeels voorbereide autobiografie is toen het land uitgesmokkeld. In Zwitserland werd deze nog voor het einde van 1944 uitgegeven, ook in een Duitse versie. En lees dan de eerste zinnen van die eerste Duitstalige druk – in Denemarken en in het Deens al aan het papier toevertrouwd in september 1942. Meteen ontmoet de lezer Kaj Munk – met al zijn typerende ironie. De zinnen klinken tegelijk bevreedend profetisch:

In diesem Buch werd nicht ein Einziger erschossen. Nicht ein einziges
Machengewehr hört man knattern.

Insofern müsse ich mich also entschuldigen, dass ich das Buch aussende.

*(In dit boek wordt niet één iemand doodgeschoten. Geen enkel machinege-
weer hoort men ratelen.*

*In zoverre moet ik me ervoor verontschuldigen dat ik dit boek de wereld in-
stuur.)*

Munk voorvoelde, lijkt het, dat zijn stem de Duitsers wel eens teveel kon worden. Hij is begraven naast de kerk in Vedersö. Dat geldt, vele jaren later, ook voor zijn vrouw Lise (1909-1998). Maar ‘het Woord van de HEER blijft tot in eeuwigheid’. Dat was bepalend voor Kaj Munk, daarom maakte hij de

keuzes die hem tot een politieke martelaar maakten. Daarom schreef hij ook het toneelstuk *Ordet: Het Woord*. En daarom verwijst de Duitse titel van zijn autobiografie tegelijk naar de scherven en naar het perspectief van zijn leven: *Fragment eines Lebens*.

— —

Deze minilevensbeschrijving krijgt u, lezer, als toegift mee aan het begin van deze bundel. Voor alle levens in deze bundel geldt: ze verwijzen naar een groter perspectief. Waant u zich een wandelaar. Langs een baai waar allerlei soms verweerde maar verrassend bruikbare spullen aanspoelden. Meege dragen door de golven van eeuwen.



Aurelius Augustinus

* 354 — † 430

Henk Bakker

Waarom Augustinus?

'I dreamed I saw St. Augustine, alive as you or me, tearing through these quarters in the utmost misery' zong Bob Dylan in 1967. De kerkvader inspireerde velen. Augustinus kan als een van de belangrijkste christelijke denkers worden gezien en heeft de ontwikkeling van de westerse beschaving vanaf de 5^e eeuw na Christus diepgaand beïnvloed. Hij kan daarom met recht een grote kerkvader en een groot politicus worden genoemd, hoewel Augustinus geen openbare maatschappelijke functie heeft bekleed.

Augustinus spreekt mij als inspirator van christelijke politiek sterk aan, omdat hij als kerkleider in enorm roerige tijden moeilijke beslissingen moest nemen die in veel gevallen goed uitpaktten en die door grondig denkwerk en diepe geestelijke wortels in de christelijke traditie werden onderbouwd. Roerige tijden zijn het ook nu en het vraagt de denkkraft van een Augustinus om de tijd en de theologie te begrijpen en een weg daarin voor de kerk van nu te wijzen.

Noord-Afrika stond aan het begin van de 5^e eeuw na Christus in ten minste drie opzichten min of meer 'in brand'. Er was (1) grote kerkelijke onrust vanwege de zogeheten donatistische strijd en pelagiaanse strijd. Donatisten streefden naar een zuivere kerk en hadden met zo'n 270 bisschoppen de kerkelijke gemoederen ernstig verdeeld. In Hippo Regius, waar Augustinus bisschop was, waren de Donatisten zelfs in de meerderheid. Pelagianen vormden een minder herkenbare en afgebakende groep en werden gezien als christenen die het opnamen voor de vrije wil van de mens ten koste van de vrije genade van God. De kerk stond zagezegd dus van twee kanten 'in brand'. Naast dit kerkelijke drama kreeg Augustinus ook te maken met een aanhoudende sociale en zelfs een plotselinge politieke 'brand'. Ook al was het christendom een officieel erkend geloof (vanaf het jaar 311), juist in het westen, ook in Rome, bleef het heidendom voor velen de ware godsdienst.

Christenen hadden dan ook voortdurend te maken met (2) sociale tegenstand, ook in de noordelijke provincies van Noord-Afrika. En toen de 'eeuwige stad' Rome in 410 door de West-Goten werd ingenomen en geplunderd en (3) de Vandalen Noord-Afrika onder de voet liepen, zagen veel heidenen dit als een straf van de goden vanwege het toenemende christendom. Augustinus kwam hiertegen fel in verweer en schreef om die reden zijn bekende boek 'De stad Gods' (*De civitate Dei*). Te midden van deze turbulente tijden bleek Augustinus een betrouwbare en solide denker, die een grootse en vruchtbare synthese verwoordde tussen de loop der geschiedenis, Schriftinterpretatie, de menselijke ziel en God. Zijn denkkracht en werkkraft zijn mij een lichtend voorbeeld voor de 21^e eeuw, die ook met crisistijden is aangebroken. Daarom heb ik veel respect voor de persoon van Augustinus.

Biografische karakteristiek

Als Augustinus in 430 op 75- of 76-jarige leeftijd overlijdt, heeft hij een veelbewogen leven achter de rug. We weten gelukkig behoorlijk veel over zijn leven, onder meer dankzij zijn eigen biografische alleenspraak met God, de zogeheten 'Belijdenissen' (*Confessiones*). Augustinus woonde en werkte het grootste deel van zijn leven in Noord-Afrika, in Thagaste (Algerije), in Hippo Regius (Algerije) en in Carthago (Tunesië, bij Tunis) wat in die tijd tot de westerse wereld werd gerekend. Carthago was sterk gericht op Rome en kon Rome zowel in economisch als in geestelijk opzicht naar de kroon stoten. Rome en Carthago zijn eeuwenlang aan elkaar gewaagd geweest. Noord-Afrika kende van de derde tot de vijfde eeuw een grote en vitale kerkelijke gemeenschap die in geografische en kerkpolitieke zin als een geestelijk centrum kan worden gezien (zoals ook Alexandrië, Antiochië, Constantinopel).

Augustinus' moeder Monnica was christen (van Berberse afkomst) en zou bij de bekering van haar zoon een hoofdrol vervullen. Aanvankelijk heeft de jonge Augustinus niet veel met het christelijk geloof. Zijn leven staat in het teken van de welsprekendheid (retorica), losbandigheid en het rusteloos zoeken naar de zin van het leven. Augustinus zoekt zijn heil eerst in het manicheïsme, vestigt zich als retor in Carthago en vervolgens in Milaan, en ontdekt daar het (neo)platonisme. Hier voegt zijn moeder zich bij hem, hier hoort hij regelmatig bisschop Ambrosius preken en wordt zijn verlangen naar het evangelie dieper gewekt, en hier komt Augustinus ook op 31-jarige leeftijd tot geloof (augustus 386 AD). De bekeringsgeschiedenis is bekend vanuit het slot van het achtste boek in de 'Belijdenissen'. In grote nood over zichzelf, de staat van zijn hart en zijn leven, kon Augustinus de innerlijke rust niet vinden. Zwaar aangeslagen trok hij zich terug in de tuin en liet hij zijn tranen de vrije loop.

Toen hij daar een buurmeisje of buurjongen de woorden 'neem, lees; neem,

lees' hoorde zingen, ging Augustinus naar binnen en sloeg hij de brief van Paulus open die op tafel lag. De tekst 'niet in brasserijen en drinkgelagen, niet in wellust en losbandigheid, niet in twist en rijd! Maar doet de Here Jezus Christus aan en wijdt geen zorg aan het vlees, zodat begeerten worden opgewekt' (Romeinen 13:13-14) drong diep in het hart van Augustinus binnen en dreef op dat moment alle wanhoop, twijfel en onrust uit. Augustinus' vriend Alypius was er getuige van en weldra wist ook zijn moeder het. Augustinus vond Christus en werd in de Paasnacht van het jaar daarop gedoopt.

Vervolgens nam Augustinus' leven een volgende ingrijpende wending. Terug in Noord-Afrika zocht de jonge bekeerling een rustig en teruggetrokken leven. Maar dit werd heel anders. Min of meer tegen zijn wil in werd Augustinus eerst tot presbyter (oudste/priester) gekozen en enkele jaren later tot hulpbisschop en tot bisschop van Hippo Regius (396 AD). Deze grote en ook bewerkelijke gemeente eiste Augustinus helemaal op, maar zorgde er ook voor dat de kerkvader zich ontpopte als een ware herder en kerkleider, die liever bij de 'kudde' was dan onder de geleerden op een concilie of een symposium. Zoals opgemerkt heeft Augustinus in de dertig jaar daarna niet alleen de kerk te Hippo Regius, maar de hele kerk van Noord-Afrika en daarbuiten, langs de klippen weten te leiden. Dreiging van binnen en dreiging van buiten noopten de kerkleeraar tot het schrijven van boeken en traktaten die de westerse theologie diepgaand en blijvend hebben beïnvloed.

Wat bracht Augustinus teweeg?

Augustinus heeft ruim veertig jaar als christen geschreven, gesproken en het woord gevoerd. Tot de belangrijkste en meest invloedrijke boeken van Augustinus rekenen we zonder meer 'De stad Gods' (*De civitate Dei*), dat in de loop van vijftien jaar werd geschreven (411-426 AD) en Augustinus' oeuvre min of meer bezegelt. In dit werk geeft Augustinus een monumentale cultuurkritische visie op het verloop van de geschiedenis in zijn dagen, toen de stad Rome was gevallen (410 AD) en de schuld werd gezocht bij de christenen.

De val van Rome was een wereldschokkende gebeurtenis. Ook christenen waren over het algemeen ontdaan en geschokt door dit drama. Rome werd wereldwijd als een symbool van eeuwige macht en trots gezien en was al ruim vijfhonderd jaar onbetwist heerser van de toenmalige wereldorde. Toen de glorie van Rome viel, stierf de mythe ook. De goddelijke geschiedenis van Rome werd pijnlijk 'ontmythologiseerd' en tot een vernederend einde gebracht. Het Romeinse politieke 'establishment', dat na honderd jaar gedoopt christendom in hart en ziel nog altijd heidens was gebleven (het tolerantie edict kwam in 311 niet van harte tot stand) wees met de vinger

de toenemende christenheid als schuldige aan. Men zag verband tussen de val van Rome en de afnemende loyaliteit aan de Romeinse cultus. De plundering van Rome was als een straf te zien. De vrede met de goden was verstoord (*pax deorum*) en als gevolg daarvan werd de vrede van Rome weggenomen (*pax Romana*). Christendom was nieuwlichterij en bracht een aan Rome vreemde godheid binnen die de rust verstoorde. Het oude moet aanbieden (*antiquitas adoranda est*), niet het nieuwe.

Augustinus richt zich met zijn boek 'De stad Gods' in de eerste plaats tegen deze heidense manier van denken en keert de zaken om. Afgodenverering is juist de oorzaak van de ondergang van Rome, niet het christendom. Hoe het dan wel kon dat Rome zolang zo enorm succesvol was, kan Augustinus evenwel niet zeggen. Het was mogelijk ook voor hem een nieuwe gedachte dat er niet automatisch een verband gelegd kan worden tussen voorspoed en ware godsdienst. Gods voorzienigheid is voor mensen onvoorspelbaar. Ook in het Vroege Christendom was men ertoe geneigd om heidendom en valse leer, dus ook ketters, te zien als een gevaar voor de samenleving. Augustinus is voorzichtig met dit soort beweringen. Wel kunnen we spreken van tweeërlei 'steden' (of 'staten'), de aardse stad (*civitas terrena*) en de hemelse stad (*civitas caelestis*), die de mensheid ten diepste verdelen, ook al zien we dit meestal niet met het blote oog. De twee rijken lopen voor het oog door elkaar heen, en ze vallen dan ook niet automatisch samen met de aardse staat en de christelijke kerk (de Donatisten meenden van wel). Beide 'sferen' lijken iets te hebben van elkaar: in de kerk zit kaf onder het koren (*corpus permixtum*) en de overheid zoekt maatschappelijke vrede die tot welzijn van alle mensen, dus ook van christenen strekt. De scheidslijnen zijn er, maar ze zijn door mensen niet gemakkelijk te trekken. Pas in het eindgericht van God wordt duidelijk waar de grenzen precies liggen.

We beluisteren bij Augustinus grote terughoudendheid om het kwaad en het goed voor mensen gemakkelijk aanwijsbaar te maken (te dualiseren). Zowel in de samenleving als in de kerk zijn christenen daartoe geneigd. Het juiste onderscheid zit voor Augustinus complexer in elkaar dan in de regel wordt gedacht. Alle mensen zijn ten diepste op zoek naar het goede en schone, dat wil zeggen op zoek naar God. Een overheid die haar roeping verstaat zou dit zoeken naar het goede, wat in de deugdenethiek terugkomt, moeten stimuleren, evenals de kerk, die vanuit de moraal naar God toe doorvraagt. De scheidslijn ligt voor Augustinus bij de gedachte dat het vinden en bereiken van het goede een prestatie zou zijn die binnen het eigen vermogen zou liggen van mens of kerk of overheid. Immers, dit is bij Augustinus beslist niet het geval. Aardse vrede is volgens Augustinus in relatieve zin wel mogelijk, maar die vrede haalt het niet bij de gerechtigheid die God vraagt. De vrede van beneden dient dan ook te worden aangelegd op de vrede naar bo-

ven toe. Daarom mogen burgerlijke overheden de dienst aan God niet verbieden of belemmeren. Aardse overheden zijn van tijdelijke aard en aardse vrede ook. Zelfs de beste overheid kan geen heilstaat genereren. Het ambt van overheidsdienaar is bij Augustinus dan ook niet te kerstenen. Als een christen de taak van overheidsdienaar op zich neemt, kan hij die macht en bevoegdheden wel ten goede gebruiken, maar voorzichtigheid is daarbij wel geboden. Een christen gaat alleen in zo'n machtspositie staan als hij er min of meer toe gedwongen wordt (overigens, zo is Augustinus ook tot priester en tot bisschop verkozen, tegen zijn zin in – zijn wil ging uiteindelijk om).

Augustinus' aarzeling heeft alles te maken met zijn inzicht in de macht van zonde en verzet in de samenleving en in het menselijk hart. Zondige tendensen in op zich goedwillende mensen kunnen hoge idealen van alle rangen en standen in de greep houden. Precies hier lag ook het theologische gevecht met zijn christelijke tegenhanger Pelagius. Een filosofie van eigen verdiensten en eigen prestaties leidt tot een eermoraal die recht en vrede van een land uiteindelijk ondermijnen. Rome was hier het sprekende voorbeeld van. In de ware zin van het woord was Rome voor Augustinus niet eens een staat te noemen, omdat er niet naar vrede werd gezocht maar slechts naar roem en absolute macht. Een land dat vanuit de prestatie ethiek gaat leven en denken is onbarmhartig en onrechtvaardig en is de titel vaderland niet waard. Mens en overheid bewerkstelligen de deugd niet uit zichzelf. Daarvoor zit het probleem van de zonde, zagezegd ons 'tekort' aan goede intenties en goede wil, te diep in ons innerlijke en sociale systeem. Dit neemt niet weg dat een overheid haar best moet doen om recht en gerechtigheid te brengen, zelfs met gebruik van pressiemiddelen, indien nodig, meent Augustinus. Maar een vrederijk komt er niet van beneden, dat is van boven, dat is de kerk, en zelfs die is nog onvolkomen.

We merken bij Augustinus voluit de ambivalentie van het dagelijkse christelijke leven, zowel binnen de kerk als binnen de politiek: enerzijds de waarheid in felle kleuren geschilderd, anderzijds de praktijk in zachte tinten uitgevoerd. Het menselijk tekort, en dus ook het politieke en kerkelijke tekort, is te groot om bij enig menselijk idealiseren ongenoemd te laten. Augustinus kan daarom worden getypeerd als een kerkleider en pastor die het opnam voor de praktijk van zachte noties als geduld, mededogen, liefde, genade, boete en herstel, tegenover de inzet van harde noties als druk, stiptheid, gehoorzaamheid, macht, straf en dwang. De bekende uitspraak van Augustinus 'dwingt hen binnen te komen' gold de Donatisten, maar pas nadat vele pogingen tot gesprek en het aandragen van vreedzame oplossingen waren gestrand en er sprake was van toenemende sociale onrust. Augustinus bepleitte eerder matiging van politiek en juridisch rigorisme, dan het ongebreidelde bestraffen door de overheid dat hij geregeld om zich

heen zag gebeuren. De toenmalige rechtspraak in Noord-Afrika had harde en barbaarse kanten. De ideale heerser regeert in mildheid en zachtheid, meent Augustinus (zie de beschrijving van de *imperator felix* in *De civitate Dei* 5,24). De kerkleider bracht zijn theorie dagelijks in de praktijk. Als hoofd van de bisschoppelijke rechtbank (*curia episcopalis*) wilde Augustinus liefst de zachtmoedigheid (*mansuetudo*) betrachten, maar pas nadat hij de harde feiten kende en op een rij had gezet. De beklagde was dan bij een genadige uitspraak des te dankbaarder.

Augustinus kan als een van de eerste christelijke cultuurtheologen worden gezien die over kerk en politiek heeft nagedacht en die naam en school heeft gemaakt. De kerk bestaat uit gelovigen die geroepen zijn om een nieuwe stad, Gods stad, te bevolken en daarom zijn zij 'vreemdelingen' hier op aarde. Maar zij leven allermindst in afzondering, omdat zij met al hun vezels met het aardse verbonden zijn. De overheid is op haar beurt met al haar vezels op bestending van het goede, deugdelijke en vreedzame gericht. Augustinus denkt daarbij eerder aan een kleine en bescheiden overheid dan aan een grote, machtige en protserige overheid. Immers, onderschat de ethische macht van het menselijk tekort en kwade niet, zou de kerkleider zeggen. Augustinus kan ons in Nederland nog altijd inspireren. Mogelijk kan hij dit wederom in Noord-Afrika doen, nu het politieke landschap anno 2012 daar zo sterk is omgeploegd en veranderd. Ik hoop dat men hem ook daar herontdekt.

Verder lezen

- Aurelius Augustinus, *Belijdenissen* (Confessiones). Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Wim Sleddens. Budel: Damon, 2009.

Een uitstekende vertaling van Augustinus' autobiografische werk. De vertaling is tot stand gekomen in samenwerking met het Augustijns Instituut te Eindhoven.

- Aurelius Augustinus, *De stad van God. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Gerard Wijdeveld*. Baarn: Ambo, 2008⁽⁶⁾

Deze Nederlandse uitgave is tevens een uitstekende inleiding op het cultuurkritische en politieke denken van Augustinus.

- Paul van Geest, *Waarachtigheid. Augustinus over levenskunst*. Zoetermeer: Meinema, 2011
- Paul van Geest, *Stellig maar onzeker. Augustinus' benadering van God*. Budel: Damon, 2007
- Paul van Geest, *Integriteit als weg naar God. Over de spiritualiteit van Augustinus. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Augustijnse Studies aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht op vrijdag 18 oktober 2002*. Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.

Paulus van Geest is hoogleraar Kerkgeschiedenis aan de Universiteit van Tilburg en bijzonder hoogleraar Augustijnse Studies aan de Vrije Universiteit en is een autoriteit op het oeuvre van Augustinus. De twee boeken en het referaat die hier vermeld staan, vormen een boeiende inleiding op Augustinus' denken over het leven en God.

- Frits van der Meer, *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*. (Monografieën over Europese cultuur 14. Kampen: Kok, 2008.

Het boek van Frits van der Meer is de standaardinleiding op de pastor Augustinus. Het werk is een goudmijn van een van de grootste Augustinus kenners in de Lage Landen.

Voor een degelijke en overzichtelijke historisch theologische verkenning wordt de inleiding van Van der Zwaag aanbevolen:

- Klaas van der Zwaag, *Augustinus, de kerkvader van het westen. Zijn leven, zijn leer, zijn invloed*. Heerenveen: Groen, 2008.

- Richard Miles, *Carthago, opkomst en ondergang van een stad*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2010.

Miles is een classicus die zich ook archeologisch kwalificeert en op dit moment de beste inleider is op de weerbarstige geschiedenis van Carthago.

- Stefan Paas, *Vrede stichten. Politieke meditatie*. Boekencentrum Essay. Zoetermeer: Boekencentrum, 2007.

Als geen ander weet Paas Augustinus op relevante wijze te verwerken voor de politieke theorievorming in Nederland.

- Pierre Trouilleux, *Bevrijd en gebonden. De kerk van Constantijn (4^e-5^e eeuw na Chr.)* Leuven: Davidsfonds, 2006.

Trouilleux geeft een nauwkeurig historisch overzicht van de eeuwen waarin Augustinus leefde en positioneert de kerkvader helder binnen de historische en theologische krachtenvelden van zijn tijd.



Thomas van Aquino

* 1227 — † 1304

Richard Steenvoorde

Inleiding

De reformatie begon in 1244. De kerk was verscheurd. Theologisch leek zij zich af te keren van de wereld. Geïnspireerd door het neoplatonisme en Augustinus richtte men de blik op het hiernamaals en legde men zich er bij neer dat het hiernamaals slechts zou bestaan uit geween en tandengeknars. Men liet de politieke spelletjes van Europese vorsten en kerkelijke bestuurders over zich heen komen. In sommige Europese streken keerden de mensen zich massaal af van de kerk en kozen een eigen, comfortabele, invulling van hun geloof. Zo meenden de Katharen in Zuid-Frankrijk dat de wereld geschapen was door een slechte God, en dat daarom het streven naar een moreel leven geen zin had. Anderen keerden zich tegen de sterk ontwikkelde Islam (kruistochten) maar zetten daar inhoudelijk niets tegenover. Tegelijkertijd vond er, in de schaduw van de kruistochten, een confrontatie van ideeën plaats met bijvoorbeeld tot dan toe onbekende werken van Aristoteles, en met Islamitische denkers zoals Avicenna (980-1037) en Averroes (1126-1198) en de Joodse wijsgeer Maimonides (1135-1204).

Te midden van dit tumult was in Spanje een nieuwe beweging ontstaan die zich keerde tegen de pracht en praal van de kerk en tegen haar bekrompen blik. De inspirator was een zekere Dominicus, die – geraakt door de grote teleurstelling onder gewone mensen en hun oprechte afkeer van wijdverspreide hypocrisie – besloot dat mensen alleen geraakt konden worden door een prediking van het evangelie door mannen die zelf het voorbeeld zouden zijn van een oprecht christelijk leven in broederlijkheid en armoede. Dominicus geloofde dat de hele wereld Gods schepping was en dat er daarom overal splinters van Gods goedheid te vinden waren.

In 1244 trad een jonge Italiaan uit een welgestelde familie toe tot deze club van idealisten. Zijn ouders, de graaf en gravin van Roccaseca, hadden liever gehad dat hij politicus was geworden, of ten minste abt van een voornaam

Benedictijns klooster. Zijn broers hadden zelfs een poging ondernomen om hem van de kerk weg te lokken door hem met een knappe dame op te sluiten in een toren van het familiekaasteel. De jonge man had zijn ogen niet in zijn zak zitten, maar de enige warmte die avond kwam van een brandend stuk hout uit de open haard waarmee de dame in kwestie op afstand werd gehouden. Wat voor moois er ook rondliep op deze wereld, zijn verlangen naar de liefde van God was groter. Als kleine jongen had hij al eens aan een druk pratende monnik gevraagd: 'Maar meester, wat is God?'. En de rest van zijn studerende en biddende leven zou je kunnen samenvatten met het zoeken naar antwoorden op drie vragen: wie ben ik, wie is God, en hoe kan ik God ontmoeten? De jonge dominicaan vond het antwoord op deze vragen in Jezus Christus. Tot onze grote verrassing en vreugde mogen we in Hem ontdekken wie God is. En eigenlijk is de meest karakteristieke handeling van God volgens deze denker de verrassing van de incarnatie, Zijn menswording. En onze enige passende reactie daarop een lang volgehouden lach en grote vreugde. De rest is slechts commentaar. Zijn naam? Thomas van Aquino. En met zijn toetreden tot de Dominicaner orde in 1244 begon een reformatie van de kerk. Een reformatie die ook op de politieke en maatschappelijke inzet van christenen onmiskenbaar een stempel zou drukken, tot de dag van vandaag.

Thomas en de voorvragen van de politiek

Maar voordat we in het denken van Thomas duiken, is het goed om te beseffen dat hij geen politiek filosoof was. Als hoogleraar was hij als eerste verantwoordelijk voor het onderwijs in bijbeluitleg. Daarnaast werd er van hem verwacht dat hij zich bezig hield met prediking. En ten slotte was er dan nog tijd voor het schrijven van theologische en filosofische traktaten. En in het kader daarvan heeft hij zich ook met politiek-maatschappelijke vraagstukken beziggehouden. Deze werken ontstonden meestal in reactie op een concrete vraag, zoals het advies aan de koning van Cyprus óf als voorbereiding op een groter theologisch traktaat, zoals het commentaar van Thomas op de *Politeia* van Aristoteles. Ten slotte zijn er nog flarden van zijn sociale betrokkenheid terug te vinden in persoonlijke brieven en een enkele bewaarde preek. Ik zal mij hier voornamelijk richten op het politieke denken van Thomas zoals dat te vinden is in zijn bekendste werk, de *Summa Theologica* (ST).

De *summa* is een indrukwekkend denkwerk, het lijkt bijna een middeleeuwse kathedraal van papier. En net als een kathedraal geeft het niet in één keer zijn geheimen prijs. Vele lezers stranden al na enkele pagina's in de *summa*, verdwaald in een van de vele zijkapellen van het bouwsel, zonder dat ze ooit een overzicht van het licht en de ruimte van het bouwwerk verwerven. De *summa* is dan ook geen vlotte leestekst. Het vraagt een zekere

vasthoudendheid om tot de kern door te dringen. Die moeizame ontsluiting van de tekst heeft ook nog een andere oorzaak. Thomas reageert dan wel op concrete en maatschappelijke observaties, toch schrijft hij er opmerkelijk afstandelijk over. Thomas is namelijk méér geïnteresseerd in het onderzoeken van de principes die leidend zouden moeten zijn in de aanpak van de problemen dan in het suggereren van concrete oplossingen. Anders gezegd, Thomas is meer bezig met de vóórvragen van politiek en recht dan met concreet toepasbare antwoorden. In die aanpak ligt meteen een zekere kracht voor ons vandaag. Thomas' antwoorden op vragen als 'waartoe dient het bestuur?' of 'wat is de kern van het recht?' zijn door die aanpak minder tijdgebonden. Ze houden ons een kritische spiegel voor. Daardoor kunnen ze ook nu nog inspireren om een antwoord te geven op het inzicht dat de vrije liberale rechtsstaat gefundeerd is op voorwaarden die zij zelf niet kan garanderen (dit leerstuk staat bekend als de Böckenförde-paradox, genoemd naar de Duitse jurist en christen Ernst-Wolfgang Böckenförde).

Menselijke waardigheid en vriendschap

Wat zijn dan, volgens Thomas, de fundamenten waarop een rechtvaardige samenleving gebouwd kan worden? Om die vraag te kunnen beantwoorden, moeten we eerst weten wie de mens volgens Thomas is, en hoe de menselijke relaties met andere mensen en met God zijn. In het denken van Thomas staat de incarnatie centraal. God is mens geworden. Hij had het niet hoeven doen, maar deed het toch. Om de verbroken band tussen God en mens te herstellen, daalt God af en wordt nederig als een slaaf (Filippenzen 2:7) om, door zo Zijn liefde tot het uiterste te tonen (Johannes 13:1), allen weer tot zich te verheffen (Johannes 12:32). Christus laat ons twee dingen zien: wie God is en wie wij zouden moeten zijn in antwoord op God. God is die vreemde en verontrustende realiteit, wiens liefde, macht en goedheid ons begrip en onze beheersing vele malen te boven gaat. En toch laat Hij ons niet los en roept ieder mens. Omdat God zich verbindt met ieder mens, en hem of haar daarmee van waarde acht, heeft de mens dit te respecteren. Ieder mens heeft een van God gegeven waardigheid die geen enkel ander mens mag schenden of kan afnemen. Verschillende mensen leven samen. Soms kiezen ze voor elkaar: in liefde of vriendschap. Vriendschap speelt een belangrijke rol in het denken van Thomas. Vrienden kiezen voor elkaar en willen het beste voor elkaar. Ze vinden elkaar in een gezamenlijke activiteit, een gezamenlijk *bonum*: werk, de sportvereniging, vrijwilligerswerk.

Bonum Commune

Maar je kunt niet met iedereen in vriendschap verbonden zijn. Soms zijn mensen door de omstandigheden bij elkaar gebracht (je woont in dezelfde straat, dezelfde stad, hetzelfde land). Hoe ga je in dat laatste geval om met de waardigheid van een ieder? Hoe bescherm je die? Hoe maak je de juiste

keuzes? Om die afstemming tussen de verschillende belangen te benoemen, gebruikt Thomas de term *bonum commune* (algemeen welzijn). Het bonum commune kent verschillende niveaus: in het gezin, het werk, de woonomgeving, de politieke gemeenschap. In dat laatste geval betreft het bonum commune het goede leven van mensen (*bene vivere*), goede verhoudingen en de mogelijkheid voor de ontplooiing van ieder mens en van alle mensen. Omdat het algemeen welzijn allen aangaat, kan niemand claimen dat hij of zij precies weet wat goed is voor iedereen. Wat is de rol van politiek in dit geval? Om te beginnen is van belang te beseffen dat zij over veel gaat, maar niet over alles. Ook de overheid gaat over veel, maar niet over alles. Zij is dienstbaar aan mensen. De overheid is er voor de mens, de mens is er niet voor de overheid. Die dienstbare taak ontvangen politiek en overheid niet van de kerk, maar vloeit rechtstreeks voort uit de sociale behoeften die de menselijke natuur met zich meebrengt.

Politiek en wetgeving

Wat is het uiteindelijke doel van wetgeving? Hier maakt Thomas een vergelijking met de goddelijke wet. Het doel van de goddelijke wet is om de mensvriendschap te laten sluiten met God. Het doel van de menselijke wet is om vriendschap tussen mensen mogelijk te maken (ST 1a2ae 99.2). Volgens Thomas heeft een wet eerst en vooral betrekking op het algemeen welzijn, het gemeenschappelijke goede van mensen (*bonum commune*). Daarom meent hij ook dat de gehele gemeenschap, of in ieder geval een behartigend deel, betrokken moet zijn bij het vaststellen van de wet (ST 1a2ae 90.3). Wordt een mens beter van wetgeving? Is het, zoals Aristoteles stelde, de bedoeling van de wetgever om burgers goed te maken? Dat zou kunnen, meent Thomas, als de wetgever zich daadwerkelijk richt op het algemeen welzijn:

'Als het oogmerk van de maker immers het ware goede is, hetgeen het gemeenschappelijke goede is, geregeld overeenkomstig de goddelijke gerechtigheid, dan heeft de wet tot gevolg dat mensen in alle opzichten goed worden' (ST 92.1.4).

Sociale rechtvaardigheid

Hoe zit het met de gerechtigheid van de wet (*justitia*)? De kern van de gerechtigheid is ieder het zijne te geven. Dat 'zijne' is wat eenieder toekomt op grond van gelijkheid of evenredigheid (ST 2.2, qq. 57 en verder). Wetgeving kan bijdragen aan rechtvaardigheid, maar wetgeving alleen bouwt nog geen rechtvaardige samenleving. Een rechtvaardige samenleving vraagt ook persoonlijke deugden van mensen in hun relaties met elkaar, zoals standvastigheid en matigheid.

Rechtvaardigheid is dus niet alleen een taak van de staat, maar ook een opdracht aan iedere burger. Wie deze opdracht serieus neemt, kan wel eens

voor verrassende zaken komen te staan. Een politiek voorval uit 1996 maakt dit snel duidelijk. In dat jaar baarde bisschop Tiny Muskens van Breda groot opzien in de media, en veel ergernis in de politiek, toen hij iets herhaalde dat hij op de lagere school al had geleerd:

*'Als iemand zo arm is dat hij vandaag zichzelf en zijn kinderen niet in leven kan houden, dan mag hij van Onze Lieve Heer een broodje wegpakken.'*¹

Was dit een onhandige uitglijder van een net geïnstalleerde bisschop? Werden hier de grenzen tussen kerk en staat overschreden? Het land leek even te klein. Toch deed de bisschop niets anders dan herhalen wat Thomas van Aquino al opgemerkt had, namelijk dat in uiterste noodzaak alle bezit gemeenschappelijk is (ST II-II, q. 66 a.7). Ook de Katechismus van de Rooms-Katholieke Kerk houdt dit standpunt vast en stelt dat het moet gaan om een dwingende en klaarblijkelijke noodtoestand, waarbij het enige middel om te voorzien in onmiddellijke en essentiële behoeften (voedsel, kleding, huisvesting) erin bestaat om te beschikken over en gebruik te maken van de goederen van derden. Met Thomas in de hand maakte Muskens duidelijk dat er op alle goederen van de aarde een sociale hypotheek rust en dat het recht op leven belangrijker is dan het recht op eigendom.

Conclusie

Met Thomas begon een inspirerende reformatie van de kerk en haar denken die nog steeds doorwerkt op vele terreinen binnen en buiten de kerk. Vooral dat laatste aspect wordt nog wel eens vergeten. Maar Thomas was de eerste die in zijn filosofie de rechten van het individu en die van de gemeenschap met elkaar combineerde. Niet langer stonden individu en gemeenschap tegenover elkaar waarbij de één aan de ander ondergeschikt was. Het welzijn van het individu, ieder individu, was onlosmakelijk verbonden met het welzijn van de gemeenschap. Er kan geen algemeen welzijn zijn, als het individueel welzijn van mensen geschonden wordt. En een individu handelt onrechtvaardig als hij zijn welzijn zoekt ten koste van de gemeenschap. In de concrete praktijk van alledag wordt de radicaliteit van deze voorvragen duidelijk. Ieder mens telt, en heel de mens telt. Niet omdat hij of zij iets kan of heeft, maar omdat een ieder bijzonder is in de ogen van God. Omdat ieder het recht heeft om tot volle ontplooiing te komen zoals God hem of haar bedoeld heeft. Het zou de basis worden voor de inzet van vele christenen voor de bescherming van de mensenrechten. De politicus, de wetgever, de jurist, dient zich dus bij ieder besluit af te vragen: draagt dit bij aan het algemeen welzijn, of slechts aan het welzijn van enkelen? Geeft het voorstel

¹ Broers, A. (1997). *In gesprek met bisschop Muskens: elk mens heeft een naam, pleidooi voor een sociaal Europa*. Zoetermeer: Meinema, pag. 20.

mensen de kans om zich te ontplooiën als mens, of dwingt het hen in een keurslijf? Wat zijn de grenzen van waarmee we ons mogen en/of kunnen bemoeien? Als jurist heb ik tijdens het schrijven van mijn proefschrift² ontdekt hoe belangrijk het is om die grote vragen te durven stellen. Wanneer worden bepaalde afspraken 'recht'? In hoeverre zijn internationale bedrijven medeverantwoordelijk voor het beschermen van de menselijke waardigheid? Wat zijn de grenzen die de staat moet respecteren met betrekking tot het (internationaal) handelen van mensen, hoe springen mensen bij als het recht te kort schiet, en mag je dat bijspringen recht noemen? Thomas heeft mij geleerd om vanuit een scherpe waarneming van de praktijk het antwoord op deze vragen te proberen destilleren. Tegelijkertijd biedt zijn eigen denken een breed perspectief om het kaf van het koren te leren scheiden. Maar het allerbelangrijkste wat ik door Thomas heb leren ontdekken, is de diepere betekenis van het begrip menselijke waardigheid, niet alleen in juridisch opzicht, maar ook in een gelovig, christelijk, perspectief.

Doorwerking

Waar vinden we Thomas vandaag? Het korte antwoord is: overal en nergens. In de Rooms-Katholieke Kerk was de studie van Thomas vanaf het eind van de 19^e eeuw tot aan het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) verplichte kost. Voor het politieke denken was daarin het werk van de Franse filosoof Jacques Maritain (1882-1973) van doorslaggevend belang. Daarna is het beeld diffuser geworden. De meeste politieke denkers, zowel seculiere als christelijke, hebben Thomas compleet afgewezen. Op andere plaatsen is er sprake van een herwaardering van Thomas die probeert de 19^e-eeuwse stof van het origineel af te poetsen (zie de hieronder genoemde boeken van Baron, Philippe en Torrell). Bijzondere aandacht voor de inzet van Martin Buijsen is hierbij op zijn plaats. Zijn inleiding en vertaling van Thomas' teksten over De Wet kent inmiddels een vierde druk en wordt op diverse plaatsen in het juridische universitaire onderwijs gebruikt. Is deze herwaardering van het leven en werk van Thomas wellicht de opmaat naar een nieuwe reformatie?

² Steenvoorde, R. (2008). *Regulatory Transformations in International Economic Relations*. Tilburg University/ Nijmegen: Wolf Legal Publishers.

Verder lezen

- Thomas van Aquino, *Over de Wet*.

Zoetermeer: Meinema, 2008.

Latijns-Nederlandse vertaling (Martin Buijsen) van *Summa Theologica* I-II, qq. 90-97 met heldere inleiding en uitgebreide aantekeningen.

- G.K Chesterton, *St. Thomas Aquinas who has a special message for our own irrational generation*. Londen: Hodder, 1960.

Vlot geschreven introductie door Chesterton (zie elders in dit boek) op de relevantie van het denken van Thomas op onze huidige tijd.

- Jacques Maritain, *Mens en Staat*. Tiel: Lannoo, 1966

Een wat ouder werk van de Franse filosoof die een belangrijke rol speelde tijdens de totstandkoming van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens (1948). Met behulp van het denken van Thomas wist Maritain het uitgangspunt van de onschendbare menselijke waardigheid van ieder mens voor mensen met hele verschillend godsdienstige en politieke overtuigen aanvaardbaar te maken.

Engelstalige literatuur

- Robert Barron, *Thomas Aquinas*.

Spiritual Master. New York: The Crossroad Publishing Company, 2008.

Enthousiast geschreven inleiding waarin de auteur laat zien dat de *Summa* niet alleen een theologisch-filosofisch traktaat is, maar eveneens een handleiding voor een spirituele weg.

- B.E. Doering, Jacques and Raïssa Maritain, *Beggars for Heaven*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

Engelse vertaling van een boeiende Franse biografie over het leven van het filosofenechtpaar dat de grondlegger zou gaan worden voor een neothomistische school met veel aandacht voor sociale en politieke vraagstukken. Hun inzet zou van doorslaggevende invloed blijken op het standpunt van de Rooms-Katholieke Kerk over de verhouding kerk-staat, mensenrechten en godsdienstvrijheid

- Jordan, M.D., *Rewritten Theology, Aquinas after His Readers*. London: Blackwell, 2006.

Een uitgebreide studie naar de interpretatie van Thomas door latere auteurs, toegespitst op de vraag naar gezag.

- M.D. Philippe (OP), *Retracing Reality. A philosophical itinerary*. London: T&T Clark, 1999.

Toegankelijke inleiding in de traditie van Thomas vanuit de concrete ervaringen van werk, vriendschap en gemeenschap. Geschreven door de oprichter van de Broeders van Sint Jan, een jonge religieuze gemeenschap uit Frankrijk die zich toelegt op het denken van de filosofie van Thomas. In Nederland gevestigd in Utrecht en Den Haag.

- Jean-Pierre Torrell (OP), *Saint Thomas Aquinas, Volume 1, The Person and his work, revised edition*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.

Zeer gedetailleerde biografie van Thomas, geplaatst in de context van zijn tijd en van de verschillende theologische discussies die gaande waren. Vertaling uit het Frans.



Johannes Calvijn

* 1509 — † 1564

Jan Hoek

Spirituele of politieke Calvijn?

De politieke Calvijn heeft ons volgens mij ook vandaag nog veel te zeggen. Ik ben geen politicus maar theoloog en dat zal wel de reden zijn dat de spirituele Calvijn mij het meest aanspreekt. Ik hoef echter niet te kiezen tussen een spirituele of een politieke Calvijn. Zijn politieke inzichten hangen direct samen met wat hem spiritueel beweegt. Wie niet bij de spirituele kernen van Calvijn begint, kan slechts een karikatuur tekenen van wat hem in de politiek voor ogen staat. Vanuit zijn geschriften leer je Calvijn kennen als een gelovige met een brandend hart, in vuur en vlam gezet door Gods liefde en genade. We kunnen bij hem niet spreken van één centraal leerstuk, maar wel van een centrale geloofswerkelijkheid: de geestelijke vereniging met Christus is het hart van zijn theologie. Door het geloof leeft en groeit de gelovige in Christus. Zo kent hij zekerheid van het geloof en verwachting van het toekomstige leven in heerlijkheid. Binnen deze kaders weet hij zich politiek verantwoordelijk, als 'pelgrim in de politiek' (Henk van den Belt).

Biografische notities

De biografie van Calvijn is te schrijven vanuit zijn verhouding tot de overheid. Hij wordt in 1509 in het Noord- Franse Noyon geboren. Vanaf 1523 studeert hij achtereenvolgens in Parijs, Orléans en Bourges. Ergens tussen 1533 en 1535 groeit Calvijn toe naar de keuze voor de reformatie. Na de 'Affaire des Placards' waarbij Franse protestanten plakaten verspreiden met een beledigende tekst over de mis, steekt in Frankrijk hevige vervolging op en moet ook Calvijn als 'asielzoeker' de wijk nemen. Hij belandt in de protestantse stad Bazel, waar hij in 1536 de *Institutie* publiceert. Aan dit geschrift gaat een brief vooraf aan koning Frans I. Daarin legt hij de nadruk op de afwijzing van anarchie. Calvijn probeert het imago van de Franse gereformeerden van elke zweem van revolutie te vrijwaren. Tegelijkertijd doet hij een appel op de koning om zich over zijn verdrukte onderdanen te ontfermen.

In hetzelfde jaar 1536 doet Calvijn op doorreis Genève aan. De oudere Guillaume Farel zet hem effectief onder druk om in Genève te blijven en mee te helpen aan het vormgeven van de prille gereformeerde kerk. Vanwege een conflict met de Geneefse overheid worden de gereformeerde voorgangers in 1538 de stad uitgezet. Calvijn is van 1538-1541 als beschermeling van Martin Bucer predikant van de Franse vluchtelingengemeente in Straatsburg. De vrije rijksstad laat hem de ruimte om de kleine Franstalige vluchtelingengemeente op te bouwen. Hij treedt daar in het huwelijk met Idelette de Bure. In 1541 wordt Calvijn opnieuw predikant in Genève, waar hij nu dankzij een voor hem gunstiger samenstelling van de stadsregering zijn inzichten en vaardigheden op het terrein van gemeenteopbouw kan ontplooiën. Naast zijn organisatorische activiteiten is Calvijn druk met preken en schrijven. Ondanks allerlei interne spanningen en externe bedreigingen en ondanks zijn zwakke gezondheid toont de hervormer een geweldige werkkraft, resulterend in een verbazingwekkende preekfrequentie, ook doordeweeks, en een veelheid van geschriften, bijbelcommentaren, brieven, enzovoorts. Zijn positie in Genève wordt verstevigd door de vele Franse vluchtelingen, hoewel deze instroom de nodige spanningen met de autochtone burgers van Genève oproept. Genève wordt een internationaal centrum en knooppunt van het gereformeerde protestantisme. Calvijn blijft deze gemeente trouw dienen tot aan zijn dood in 1564.

Theocratie als belijdenis

De spirituele Calvijn is een mens met een brede blik die met beide benen op de grond staat. Calvijns visie is dat nergens autonomie geldt, maar dat het op alle terreinen van het leven gaat om de heerschappij van Christus. Hij denkt theocratisch. Nu wordt het begrip 'theocratie' op allerlei wijzen ingevuld: overheersing van de kerk over de staat (kerkstaat) of juist andersom, grote invloed van de staat binnen de kerk (staatskerk). Beide worden door Calvijn beslist afgewezen. De wereldlijke overheid mag zich geen gezag aanmatigen in kerkelijke aangelegenheden en de kerk dient de eigen bevoegdheid van de overheid te respecteren en haar met voorbede en getuigenis te ondersteunen bij de uitvoering van haar taak. Theocratie is voor Calvijn primair een fundamentele belijdenis. Hij schrijft in 1535 aan koning Frans I van Frankrijk hoe hij veel van zijn landgenoten ziet hongeren en dorsten naar Jezus Christus. Zijn drive is om hen te helpen om een zuiverder kennis van Hem te verwerven. Calvijn weet wel dat er menselijkerwijs weinig kans op is dat de koning gehoor zal geven aan zijn bewogen pleidooi. Hij kijkt echter hoger dan de troon van de Franse koning. Aan het einde van de brief klinkt een krachtige belijdenis van theocratie: God regeert, ook als de verdrukters woeden. De werkelijkheid van het rijk van Christus of het *regnum Dei*, Gods koningschap, is een troost in de verdrukking die Calvijn en de zijnen volop meemaakten. Vanuit deze grondovertuiging moeten we Calvijns visie op de

overheid verstaan. In zijn theologische traktaten en commentaren op de Bijbel tekent hij het als de roeping van de overheden zich aan het gezag van Vorst Messias te onderwerpen. Ze moeten Koning Jezus 'kussen' (naar Psalm 2:10).

Twee rijken, één Heer

In zijn denken over de plaats van de overheid bouwt Calvijn voort op overwegingen van Luther, die zelf weer het nodige ontleende aan Augustinus. Een belangrijk concept is de gedachte van de twee rijken of regimenten. Deze twee moeten duidelijk onderscheiden worden, niet verward maar ook weer niet absoluut van elkaar gescheiden. Het geestelijk rijk van Christus enerzijds en de burgerlijke ordinantie anderzijds zijn zeer verschillende zaken. Door de één wordt het geweten onderwezen in de vroomheid en het dienen van God. De andere behoort tot het terrein van het maatschappelijk leven. Sterker dan bij Luther het geval is, plaatst Calvijn beide regimenten nadrukkelijk onder de soevereiniteit van God: twee rijken, één Heer. Met name tegenover de anabaptisten poneert Calvijn stellig dat de vrijheid in Christus de mens niet ontslaat van de plichten die hij als burger heeft te vervullen. Het zou een grove misvatting van de christelijke vrijheid zijn te menen dat de gelovige zich niet langer aan de wetten van de overheid behoeft te onderwerpen. Juist het gelovig inzicht dat God zelf achter de overheid staat, geeft extra motivatie tot gehoorzaamheid en loyaliteit. Een christen staat ten principale positief tegenover de overheid als goede ordening van God, en wil zich dan ook niet aan het terrein van de politiek onttrekken. Politiek bedrijven past heel goed bij de roeping om Christus te dienen op alle terreinen van het leven.

Confrontatie met de anabaptisten

Ik noemde al even Calvijns polemiek tegenover de anabaptisten. Deze meenden dat de christen als burger van Gods hemels koninkrijk geen deel mocht hebben aan het werk van de wereldlijke overheid. Zij stonden dus een maximale scheiding tussen de twee rijken voor. De confrontatie met deze stroming heeft veel impact gehad op Calvijns spreken over de taak van de overheid. Hij spreekt zeer negatief over hen als instrumenten van de satan, vijanden van God en van het menselijk geslacht. Deze felheid heeft te maken met de negatieve visie van de anabaptisten op de overheid, waardoor deze laatste een stok in handen kreeg om heel de beweging van de hervorming te slaan en onder de verdenking van rebellie te brengen. Volgens Calvijn misbruiken de anabaptisten de christelijke vrijheid om een soort bandeloosheid te propageren en onder de dekmantel van het evangelie oproer te stichten. Ze hebben het helemaal bij het verkeerde eind wanneer ze denken dat wedergeboren christenen geen overheid meer nodig hebben om bijvoorbeeld geschillen op te lossen. Ook gelovigen blijven mensen met hun gebreken

en zonden. Aangezien we blind zijn voor onze eigen fouten, denkt iedereen van zichzelf dat hij gelijk heeft. Als een christen geen gebruik mag maken van arbitrage om met meningsverschillen om te gaan, zal grote verwarring daarvan uiteindelijk het gevolg zijn.

Calvijn vindt zich op over wat hij noemt de 'onmenselijke barbaarsheid' om de overheid aan de kant te willen zetten. Dat tast de fundamenten van de samenleving aan. De overheden zijn niet zoals de anabaptisten zeggen 'buiten de volkomenheid van Christus'. Het nut van de overheid is onder mensen niet minder groot dan dat van brood, water, zon en lucht. Ook gelovigen hebben haar nodig. De kerk is immers hier op aarde nog niet zonder vlek of rimpel, onkruid en tarwe moeten samen opgroeien tot aan de oogst. De regering van Christus heeft hier en nu een geestelijk en veelszins verborgen karakter. Wie dat niet erkent, trekt zich terug uit de wereldlijke verantwoordelijkheden en minacht de overheid als voorlopige ordening van God. Of hij probeert juist revolutionair vooruit te grijpen op het voltooide koninkrijk en dat zelf te realiseren. Doperse wereldmijding enerzijds en de revolutionaire reformatie anderzijds komen uit één en dezelfde wortel voort.

Relativering van de politiek

Met name de jonge Calvijn schrijft relaterend over de betekenis van de politiek. In de *Institutie* van 1536 beperkt hij zich bij zijn behandeling van de concrete taak van de overheid tot de openbare orde. Zij is er om recht en gerechtigheid te doen, de onderdrukten te bevrijden, de zwakken te beschermen, zonder aanzien des persoons recht te spreken. Ten aanzien van de godsdienst is de overheid geroepen om randvoorwaarden te scheppen voor de uitoefening van de ware godsdienst en om excessen tegen te gaan. Machthebbers dienen zich gematigd op te stellen. Relativerend is Calvijn ook over de verschillende regeringsvormen die een zaak zijn van Gods voorzienigheid. God geeft nu eenmaal het ene volk deze en het andere weer een andere vorm van regering en Hij heeft daar ongetwijfeld Zijn bedoelingen mee. Onderdanen moeten niet streven naar verandering. Uiteraard kende Calvijn de democratie in zijn huidige vorm niet, maar hij zou er zeker niet vóór zijn geweest om de democratie koste wat het kost wereldwijd door te voeren. Eerder dacht hij zelf aan vormen van aristocratie, met onder andere een rol voor lagere overheden als tegenwicht tegen hogere, centrale machthebbers.

Noblesse oblige

Adeldom verplicht. De waardigheid die overheden intussen wel dragen, betekent een grote verantwoordelijkheid. Als de overheden plaatsbekleders van God zijn, dan moeten zij aan de mensen een zeker beeld vertonen van goddelijke voorzienigheid, waakzaamheid, goedheid, welwillendheid, ge-

rechtigheid. Zij moeten de verdrukte bijstaan met hun hulp en steun. Ze hebben rekenschap af te leggen aan Hem die hun deze macht heeft verleend. Daarom is hun macht niet onbegrensd, maar verbonden aan het heil van hun onderdanen. Ze moeten het juiste midden houden: niet in al te grote gestrengheid meer verwonden dan genezen, evenmin de samenleving bederven door zachte en slappe toegeeflijkheid.

De geldmiddelen van de overheid zijn niet zozeer persoonlijke schatten als wel schatten van het gehele volk. Van verspilling en verkwistende uitgaven mag dan ook geen sprake zijn, nooit, maar dus zeker bij de overheid niet. Calvijn zou het ongebreidelde kapitalisme van vandaag sterk bekritisieren omdat het geldzucht aanwakkert en veel te weinig gericht is op het dienen van de naaste. Hij staat in zijn tijd progressief open voor de ontwikkeling van de handel en de positieve rol die geld kan hebben om mensen in elkaars goederen te doen delen. Maar het omgaan met geld en goed staat onder de norm van Gods wet. 'De leefregels van Calvijn bieden actuele handreiking voor ontspoorde bankiers' (Johan Graafland).

Massievere invulling

Het is interessant de eerste druk van de *Institutie* te vergelijken met de latere edities. In 1559 brengt Calvijn een andere structuur aan, waardoor het hoofdstuk over de overheid apart komt te staan aan het eind van het laatste boek en zo losraakt uit de verbanden van de christelijke vrijheid en de toekomstverwachting waarbinnen Calvijn het oorspronkelijk had geplaatst. Hij voegt bovendien een uitgebreide paragraaf toe over de eerste tafel van de wet. De overheid draagt zowel voor de openbare orde als voor de openbare uitoefening van de godsdienst verantwoordelijkheid, dus voor de beide tafels van de wet van Mozes.

Zo komt het tot een meer massieve invulling van Calvijns theocratische visie. In deze context kan hij ook de doodstraf voor ketters verdedigen. Het gaat dan niet om mensen die door een particuliere of lichte dwaling een valse leer verspreid hebben, maar om degenen die afval veroorzaken en de eerbied voor God radicaal ondermijnen. In een goed geordende samenleving mogen goddeloze mensen op geen enkele wijze getolereerd worden. God beveelt dat de valse profeten als vernielers van de fundamenten van de godsvrucht en meesters en aanvoerders van opstand, gedood moeten worden. Wie denkt hier niet aan Servet, al zou deze ook buiten Genève in het Europa van toen vrijwel overal ter dood zijn veroordeeld, en bepleitte Calvijn bij het stadsbestuur een mildere strafvoltrekking.

Herhaaldelijk dringt Calvijn in brieven aan vorsten en mensen met grote invloed aan koninklijke hoven erop aan dat zij de reformatie van de kerk

als hun roeping moeten zien. Hij beroept zich daarbij steeds weer op 1 Timoteüs 2:2 (gebed voor de overheid, ingevuld als gebed voor hun bekering, zodat deze als echt christelijke overheid het goede voor de kerk zal zoeken), Psalm 2:12 ('Bewijs eer aan de Zoon'), en Jesaja 49:23 ('Sion, koningen zullen voor u buigen'). Bij deze profetie tekent hij aan: 'Dit is gebeurd, toen God zich door het evangelie aan heel de wereld heeft bekendgemaakt. Immers machtige koningen en vorsten hebben zich niet alleen gebogen onder het juk van Christus, maar ook hebben ze hun rijkdom aangewend voor de kerk, om haar weer op te richten en te begunstigen. En op die manier traden ze als het ware op als haar 'patronen' of 'beschermeren.'" Zo wordt de kerstening van het Romeinse rijk ten tijde van Constantijn gezien als vervulling van de profetie. Hier ligt een kwetsbaar punt in de theologie van Calvijn. Er treedt gemakkelijk kortsluiting op wanneer het zicht op de unieke positie van Israël in de heilsgeschiedenis ontbreekt. Het *corpus christianum* duidt Calvijn als een vervulling van de Messiaanse profetieën. Dat roept vragen op. Want is met het scheuren en verschrompelen van het *corpus christianum* in West-Europa inmiddels deze vervulling hier ook weer vervallen? Hoe is Jezus Christus dan nu de Heer tegen wie aardse machten opstaan en ten onder gaan?

Voorzienigheid en verantwoordelijkheid

Een ander spannend punt in Calvijns denken is de verhouding tussen Gods voorzienigheid en onze verantwoordelijkheid. De hervormer legt een sterk accent op Gods soevereiniteit. Gods regering gaat over alle dingen en dat betekent dat ook een tirannieke regering kennelijk door God is aangesteld. Dit leidt ertoe dat hij onderdrukte burgers oproept om maar te berusten in hun lot en te hopen op betere tijden. We mogen een koning niet naar zijn verdiensten behandelen. Want zodra de Here iemand verheft tot de rang van koning, maakt Hij ons daardoor Zijn wil bekend. Lijden we onder een gruwelijke tiran, dan moet allereerst de herinnering aan onze zonden in ons hart opkomen. Deze worden zonder twijfel door de gesel van de Here gestraft. Aan ons is geen enkel mandaat gegeven dan gehoorzamen en verdragen – al is er een 'tenzij'.

Calvijn is erg bang voor de wanorde en chaos van de anarchie. Hij meent dat zelfs de ergste dictatuur toch enigszins behulpzaam is om de samenleving te onderhouden. Hoe slecht en verdorven een regering ook is, zij is altijd beter dan anarchie. Ik zeg hem dit niet na. Wordt onrecht zo niet gemakkelijk gesanctioneerd met een beroep op de voorzienigheid Gods? We hebben in onze moderne wereld teveel gezien van het structurele geweld waaraan tirannen zich bezondigen om te kunnen volstaan met een oproep tot berusting. Het is van belang op onze hoede te zijn voor revolutionaire sentimenten en gezagsondermijnende tendensen, terwijl we ook de vloek van

anarchie niet mogen onderschatten. Maar een tirannie die de menselijkheid aan de lopende band vertrapt en verkracht, is niet langer macht van God, maar macht van de draak (Openbaring 13 tegenover Romeinen 13).

Ook Calvijn zelf stelt duidelijk dat de gehoorzaamheid aan de overheid zijn grens vindt in de geopenbaarde wil van God. Daar ligt het 'tenzij'. Wanneer vorsten iets gebieden dat tegen Gods wil ingaat, hebben wij daaraan geen plaats te bieden. Het telt niet. Men moet God meer gehoorzamen dan de mensen (Handelingen 5:29). Ook spreekt hij positief over de rol van 'volksmagistraten' die er zijn om de willekeur van de koningen te bedwingen. Hij ziet het belang van het contragewicht van de lagere overheden. Vanuit zijn wantrouwen tegenover het menselijk hart is hij gekant tegen absolutisme in de wereld en in de kerk.

Blijvend inspirerend

Dat Calvijns visie heeft doorgewerkt in de Nederlandse politieke cultuur is duidelijk. Niet alleen bij de vorming van de Republiek, ook in de 19^e en 20^e eeuw in het neocalvinisme (zie de hoofdstukken over Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper en Dooyeweerd). Maar wat betekent onze geseculariseerde, 21^e-eeuwse cultuur voor de doorwerking van Calvijns visie? Van grote betekenis blijft Calvijns vurige overtuiging dat het hele leven, inclusief de overheid, onderworpen is aan de soevereiniteit van God, en ook moet zijn – met andere woorden: zijn fundamentele *belijdenis* van theocratie. Hoe van daaruit in de politieke praktijk gehandeld moet worden, is mede afhankelijk van de wisselende context. Daarvoor kan Calvijn ons geen blauwdruk verschaffen.

Ook Calvijn is uiteraard kind van zijn tijd, bijvoorbeeld in zijn pleidooi voor de doodstraf op ernstige ketterij. Hier en daar zetten we kritische vraagtekens bij de exegese en hermeneutiek van de reformator. Niettemin helpt Hij ons om vanuit de Heilige Schrift lijnen te trekken naar de praktijk van het christenleven. Calvijn inspireert ons om Christus' wil de schouders te zetten onder politieke taken, in het besef van de betrekkelijkheid van ons werk en in de verwachting van Gods komend koninkrijk. Leven als christen, dat op spiritueel vlak begint bij de vereniging met Christus, kan ook in de 21^e eeuw via onze en mijn maatschappelijke en politieke keuzes nood lenigen en licht verspreiden. Daar hoeft ik niet zelf politicus voor te zijn.

Verder lezen

• H. van den Belt, *De Messiaanse kus. Overheid en godsdienst bij Johannes Calvijn*. Gouda: Guido de Brès-Stichting (nota 38), 2009.

Een helder overzicht van Calvijns spreken over de overheid en verschuivingen of nuanceringen die in de loop der jaren in dat spreken zijn opgetreden.

• J.A Schippers (red.), *Calvijn op scherp. Congresbundel. Calvijns visie op politiek, arbeid, economie en recht*. Gouda: Guido de Brès-Stichting, 2010.

Boeiende referaten die een inleiding bieden tot vaak onderbelichte aspecten van Calvijns denken. De Zuid-Afrikaanse hoogleraar Dolf Britz geeft een overzicht over 'Theologie en politiek by Calvyn'.

• Roel Jongeneel, *Eerlijke economie. Calvijn en het sociaaleconomische leven*. (Reeks Verantwoording) Amsterdam: Buijten en Schipperheijn Motief, 2012.

Jongeneel stelt hier de vraag: Hoe kunnen opvattingen van Calvijn hulp bieden bij de economische problemen van onze 21e eeuw?

• U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichenlehre*. Stuttgart, 1970.

• J. Hoek, 'Luthers twee-rijken-leer', in C. Graafland e.a., *Luther en het gereformeerd protestantisme*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1982 (pag. 283-306).

Er is een stortvloed van literatuur over de 'twee rijkenleer'. Duchrows boek geeft veel historisch materiaal. Mijn opstel biedt een overzicht in kort bestek.

In het jubileumjaar 2009 zagen vele boeken over Calvijn het licht. Uit het Nederlandse taalgebied zijn te noemen:

• W. de Greef, M. van Campen (red.), *Calvijn na 500 jaar. Een lees- en gespreksboek*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2009.

Onder andere over Calvijn en de ethiek, Calvijn en de maatschappelijke vragen.

• J. Hoek (red.), *Calvijn spreekt. De actualiteit van een hervormer na 500 jaar*. Heerenveen: Groen, 2009.

Onder andere over Calvijn en de wet van God, Calvijn en de cultuur.

• R. Reeling Brouwer, B. de Leede, K. de Spronk (red.), *Het calvinistisch ongemak. Calvijn als erflater en provocateur van het Nederlandse protestantisme*. Kampen: Kok, 2009.

Onder andere over theocratie en vreemdelingschap en over calvinisme en verzet.



Johannes Althusius

* 1563 — † 1638

Herman Selderhuis

Waarom Althusius?

Hoe bestaat het dat ik als theoloog en kerkhistoricus gefascineerd ben door Johannes Althusius, die van professe geen van beide is? Dat heeft alles te maken met de wijze waarop deze man zijn geloofsovertuiging politiek en juridisch heeft vormgegeven. Deze calvinistische jurist behoort tot de voorbeelden van de grote invloed die een individu kan uitoefenen als hij of zij gelovig, innovatief, gedreven en een tikkeltje ijdel gebruik maakt van door God gegeven gaven en mogelijkheden. Daar komt als tweede reden nog een interessant gegeven bij: Althusius is lang werkzaam geweest in de stad Emden – een stad die voor de geschiedenis van de Nederlandse kerk zoveel betekend heeft en waar de Johannes a Lasco Bibliotheek staat: tegenwoordig een centrum waar onderzoek gedaan kan worden naar de geschiedenis en beginselen van alles waar Althusius voor stond. Vandaar dus: Johannes Althusius.

Biografische karakteristiek

Althusius werd in 1563 in Diedenshausen geboren, een stadje, ruim honderd kilometer ten oosten van Keulen, in de graafschap Wittgenstein-Berleburg, een gereformeerd territorium in de huidige bondsstaat Nordrhein-Westfalen. Er zijn ook bronnen die 1557 als geboortjaar aangeven, maar het is nagenoeg zeker dat het in 1563 was, het jaartal dat ook vermeld staat op het schilderij met zijn portret dat nu in de Johannes a Lasco Bibliotheek hangt. Zijn ouders waren boeren en zo groeide Althusius op in vrij bescheiden omstandigheden. Gestimuleerd door graaf Lodewijk van Sayn-Wittgenstein ging de jonge Althusius studeren en bezocht eerst vanaf 1577 het Gymnasium Philippinum in Marburg. Hoe het daarna verder ging, is niet precies bekend, wel dat hij zich met de rechtenstudie bezighield en in 1581 in Keulen als student ingeschreven stond. De bronnen vermelden verder slechts dat hij in 1585 in Bazel studeerde en deel uitmaakte van de kring van protestantse humanisten rond de bekende jurist Bonifatius Amerbach. Waarschijnlijk is dat hij tijdens de winter van 1585/1586 in Genève studeer-

de, nog een slag zuidelijker, waar destijds de Franse gereformeerde juristen Dionysius Gothofredus en Francois Hotman werkzaam waren. Op 30 juni 1586 sluit hij zijn studie af in Bazel, met een promotie over het erfrecht. Het was een promotie 'in beider rechten' zoals dat heette, en dat betekent: zowel in het burgerlijke als het kerkelijke recht.

Al snel werd hij beroepen aan de calvinistische hogeschool te Herborn – bijna weer in zijn geboortestreek. Deze universitaire inrichting was in 1584 opgericht door graaf Johan VI van Nassau-Dillenburg, een broer van Willem van Oranje. Althusius wordt hier de eerste jurist in de pas opgerichte juridische faculteit. Reden voor dit beroep was onder andere dat hij inmiddels een eerste boek gepubliceerd had, en wel een publicatie over het Romeinse recht. Meer nog was hij al bekend vanwege zijn vermogen de theologische beginselen van Calvijn naar politieke en juridische categorieën te vertalen. Hieronder zal blijken dat bijvoorbeeld de gedachte van een 'verbond' niet alleen theologisch betekenis heeft, maar ook politiek bruikbaar. In Herborn doceerde hij Romeins recht maar gaf daar ook colleges filosofie. In 1588 werd hij van docent bevorderd tot hoogleraar en een jaar later volgde de benoeming tot adviseur van de graaf. In 1592 maakte hij de overgang naar de calvinistische hogeschool te (Burg) Steinfurt in het Münsterland. Deze instelling was opgericht door graaf Arnold IV van Bentheim en ontwikkelde zich al snel tot een broedplaats van gereformeerde theologen en juristen. Naast zijn werk als hoogleraar werd Althusius ook steeds gevraagd te adviseren in juridische en politieke kwesties. Zijn vorige werkgever, graaf Johan van Nassau-Dillenburg, die hem node naar Steinfurt had zien vertrekken, kreeg het voor elkaar dat Althusius in 1596 Steinfurt weer verliet en in Siegen aan het werk ging, de stad waarheen de hogeschool van Herborn verhuisd was. Daar trouwde Althusius met Margarethe Naurath, dochter van een rentmeester. Aan zijn beide zwagers, die als advocaat werkzaam waren, droeg hij later de eerste uitgave van zijn bekende *Politica* op.

In 1599 werd hij rector, een ambt dat destijds aan de meeste instellingen jaarlijks onder de hoogleraren rouleerde. In 1600 keerde de hogeschool terug naar Herborn en Althusius ging mee. Daarna begon hij aan de meest vruchtbare periode van zijn wetenschappelijke leven. In 1603 verscheen zijn belangrijkste werk, de *Politica methodice digesta*, hij begeleidde als promotor een indrukwekkende reeks juridische en politiek-filosofische dissertaties en gaf leiding aan vele academische commissies en evenementen. Toch gaf hij in 1604 zijn werk als hoogleraar op en vertrok naar Emden, om aldaar het ambt van syndicus te gaan bekleden - dat wil zeggen dat hij de hoogste politieke adviseur aldaar werd. Emden, het 'Genève van het Noorden' zoals de stad bekend stond, was op dat moment druk doende haar zelfstandigheid te verkrijgen en te bewaren, ten opzichte van zowel de Nederlanden als het

Ostfriesche gravenhuis. In dat beleid paste Althusius precies. Het zal Althusius aangetrokken hebben in dit krachtenveld zijn politieke en juridische ideeën te realiseren, waarbij ook de uitdaging van een nieuwe en financieel aantrekkelijke carrière een rol zal hebben gespeeld. Als syndicus stond Althusius tussen 'de magistraat' – het college van vier burgemeesters en acht raadsheren – en de andere stedelijke ambtenaren. Naast het adviseren van de magistraat was Althusius in zijn functie Emdens voornaamste juridische en politieke vertegenwoordiger, zowel intern als extern. Intern was hij de verantwoordelijke ambtenaar voor het opstellen van de in Emden geldende wetten en regels. Onder andere door een goede ordening van regels, gebruiken en verantwoordelijkheden heeft Althusius veel voor de stad Emden betekend. Wat de buitenlandse politiek betreft, openbaarde Althusius zich als voorstander van een zelfstandige en vrije stadsrepubliek. Hij schuwde als het nodig was geen gewelddadige politieke acties om dat te bereiken. In dat verband oriënteerde hij zich aan de vrijheidsstrijd in de Nederlanden, waarvoor Emden een belangrijk bastion was. Omdat Althusius vanaf 1617 als ouderling bovendien een voornamelijk functie in de kerkenraad van Emden had, kreeg hij een positie die in feite vergelijkbaar is met die van Calvijn in Genève, ook qua invloed. Daarbij streefde hij ernaar, evenals Calvijn, om een vermenging van kerk en politiek tegen te gaan, en verzette hij zich tegen pogingen van de kerk de stadspolitiek te willen gaan bepalen.

Ondanks al zijn politieke en kerkelijke taken, zag Althusius ook nog kans wetenschappelijk te werken en publiceerde hij in 1610 een tweede druk van zijn *Politica*, waaraan nu een hoofdstuk over het recht van verzet was toegevoegd. Eveneens onderhield hij intensief contact met de Friese historicus Ubbo Emmius, die aan de universiteit Groningen doceerde, en met de theoloog Sibrandus Lubbertus, verbonden aan de academie te Franeker. Een drietal beroepen naar deze laatste hogeschool, wees Althusius af. Op 12 augustus 1638 stierf hij te Emden.

Wat bracht Althusius teweeg?

Toen Althusius aan zijn studie begon, was de Opstand in de Nederlanden tegen Spanje al gaande. Vanwege de verbinding van geloof en politiek interesseerde Althusius zich bijzonder voor deze strijd. Het stimuleerde hem in zijn bezinning op de relatie recht, politiek en religie. Althusius is de eerste geleerde in de vroegmoderne tijd die een staatstheorie ontwierp waarin de wijze waarop de verantwoordelijkheden van de monarch en de lagere overheden verdeeld waren, gebaseerd was op twee recent gevormde calvinistische gedachtencomplexen: de gedachte van het *verbond*, zoals zich die in de gereformeerde theologie ontwikkeld had en de calvinistische bezinning op het natuurrecht. Met zijn *Politica* leverde hij de enige geschreven systematische politieke theorie achter de Opstand. Zo werd hij één van de belang-

rijkste ontwikkelaars van een calvinistische politieke theorie die richtinggevend zou worden voor vele juristen en politici na hem. Hij staat aan het hoofd van het politiek *federalisme* - 'federalisme' komt van *foedus*, verbond - zoals zich dat in de 16^e en 17^e eeuw ontwikkelde op basis van de zogeheten verbondstheologie waarmee namen als die van Bullinger, Olevianus en Calvijn verbonden zijn. In zijn *Politica* maakt Althusius ook gebruik van het gedachtegoed van Aristoteles, Jean Bodin, Niccolò Machiavelli, Hugo Grotius, en Peter Ramus.

Concreet gaat het in de *Politica* om een staatstheorie die 'bottom up', van onder naar boven, is opgebouwd, en begint bij het gezin als een eerste en meest fundamentele verbondsgemeenschap tussen mensen. Van daaruit gaat het dan via de stad naar allerlei andere verbanden en standen waarin steeds elk individu gebonden is aan de verplichting de geboden van God te gehoorzamen, en sociaal verbonden is aan elk van de andere leden van de gemeenschap. De staat is dan soeverein als het geheel van alle individuen, maar steeds onder beding van gehoorzaamheid aan God en verantwoordelijkheid aan elkaar. Dit principe van volkssoevereiniteit is bij Althusius nog niet verbonden met de rechten van de individuele mens, maar bevat wel de theorie van het recht van verzet van de lagere overheden tegen een tirannieke machthebber. Het gaat hier in principe om drie verbonden (die overigens iets anders betreffen dan de zogeheten drie-verbonden leer die in de gereformeerde dogmatiek een rol speelt). Het eerste verbond is dat van de mensen onderling die schepselmatig op het leven in een gemeenschap aangelegd zijn. Het tweede verbond is dat van het volk met de overheid. Die overheid komt vanuit het volk op en bestaat uit de representanten van het volk. Het derde verbond is dat van het volk en de overheid met God, en bestaat in de verplichting tot eer van Hem en tot heil van de naaste te leven.

Hoewel de focus van schrijvers over Althusius doorgaans op zijn *Politica* ligt, heeft hij ook ander belangrijk werk gepubliceerd. Daartoe behoort zijn *Civilis Conversationis Libri Duo*, waarin hij op grond van bovengenoemde beginselen beschrijft hoe burgers met elkaar hebben om te gaan. Ook publiceerde hij het werkje *Admonitio ad Judicem*, waarin hij ingaat op de vraag hoe rechters moeten omgaan met de vervolging van heksen en hij hen tot voorzichtigheid maant. Van groter omvang is zijn *Dicaeologica*, waarin hij een algemene rechtsleer geeft. Althusius grijpt terug op het Romeinse recht dat hij in feite hervormt naar de omstandigheden van zijn eigen tijd. Althusius wordt in de politieke geschiedenis gezien als iemand die zich bevindt in een overgangsfase naar een modern staatsbegrip. De idee van een democratische rechtstaat is er bij hem slechts nog in beginsel, maar de aanzet daartoe is zeker aanwezig. Daarmee is Althusius als overtuigd gereformeerd kerklid een goede illustratie van de bijdrage van het calvinisme aan de ontwikkeling

van essentiële politieke en maatschappelijke waarden in de westerse wereld. Zijn inzet in Emden op lokaal en regionaal gebied, zijn ijver om relevante wetenschap te bedrijven en zijn vriendschappelijke omgang met collega's uit theologie, politiek en rechtswetenschap, maken hem tevens tot een stimulerend voorbeeld voor hen die vandaag hetzelfde voorstaan.

Verder lezen

De website www.althusius.de is van het Althusius-Gesellschaft dat zich bezighoudt met vroegmoderne rechtsgeschiedenis en met name de rol die Althusius daarin gespeeld heeft. De site biedt informatie over publicaties en conferenties.

Mede op initiatief van de rechtshistoricus Prof.dr. Dieter Wyduckel (universiteit Dresden) heeft het onderzoek naar het denken en de invloed van Althusius nieuwe impulsen gekregen. Resultaat daarvan zijn onder andere onderstaande studies die vooral lezingen van conferenties bevatten:

- Christoph Strohm, Heinrich de Wall (Hrsg.) *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*. Historische Forschungen, Bd. 89. Berlin: Duncker & Humblot, 2009.
- Frederick S. Carney, Heinz Schilling, Dieter Wyduckel (Hrsg.) *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603 – 2003*. Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 131. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.
- Karl-Wilhelm Dahm, Werner Krawietz, Dieter Wyduckel (Hrsg.) *Politische Theorie des Johannes Althusius*. Rechtstheorie, Beiheft 7. Berlin: Duncker & Humblot, 1988.

• Hans Ulrich Scupin und Ulrich Scheuner (Hrsg.) *Althusius-Bibliographie. Bibliographie zur politischen Ideengeschichte und Staatslehre, zur Verfassungsgeschichte und zum Staatsrecht des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Bearb. von Dieter Wyduckel. Berlin: Duncker & Humblot, 1973 (2 Bde).

Een ander resultaat van deze activiteiten is een vertaling van de belangrijkste onderdelen van Althusius' *Politica*:

• Johannes Althusius, *Politik*. Übers. von Heinrich Janssen, in Auswahl hrsg., überarb. und eingel. von Dieter Wyduckel. Berlin: Duncker & Humblot, 2003.

Er zijn ook enkele selecties in het Engels. Steeds meer van Althusius' werk wordt eenvoudig toegankelijk doordat dit in gedigitaliseerde vorm en doorgaans gratis op internet beschikbaar komt. Zie bijvoorbeeld www.constitution.org/alth/alth.htm, waar men de vertaling vindt door Frederick S. Carney: *The Politics of Johannes Althusius. An abridged translation of the Third Edition of Politica methodice digesta*. Boston: Beacon Press, 1964.



George Whitefield

* 1714 — † 1770

Aad Kamsteeg

Redwoods

J.I. Packer vergelijkt hen met de Redwoods, ‘de grootste levende wezens op aarde’, gigantische bomen aan de noordelijke kuststrook van Californië, sommige wel 110 meter hoog. De in Canada werkzame theoloog – bekend van ‘*God leren kennen*’ – heeft het dan over de Angelsaksische puriteinen uit de 16e en 17e eeuw, ‘reuzen in het koninkrijk van God’. Zelf leerde ik hen in het begin van de jaren negentig kennen, eerst via ‘hedendaagse puriteinen’ als Martyn Lloyd Jones, Jerry Bridges, Richard Lovelace, Tim Keller, John Piper en de al genoemde J.I. Packer, later ook uit hun eigen geschriften.

Waarom raakt hun boodschap mij zo? Zelf kerkelijk groot geworden in een nogal rationeel gereformeerde omgeving merkte ik dat de puriteinen een diep ontzag voor de heiligheid van God paren aan authentieke ervaring, een op de Schrift gerichte intellectuele speurzin combineren met gevoel en bevinding, structurele zondekennis met intense blijdschap over in Christus bewezen genade, een jaloersmakend verlangen naar persoonlijke heiliging met grote bewogenheid over de gebrokenheid in de samenleving. De grootste vreugde van de puriteinen is hun vreugde in God.

George Whitefield was een van die Redwoods.

Sociale betrokkenheid

Samen met Jonathan Edwards, waarschijnlijk Amerika’s grootste theoloog aller tijden, vormde de eind 1714 in het Engelse Gloucester geboren Whitefield een van de belangrijkste verbindende schakels tussen enerzijds de puriteinen in de 16e en 17e eeuw en anderzijds de grote opwekkingsbewegingen in de 18e en 19e eeuw. Hij preekte in vaak stampvolle kerken, of erbuiten, in een periode dat naar zijn eigen zeggen ‘de christelijke wereld in diepe slaap verkeerde’. Mede door George Whitefield schudde de heilige Geest velen wakker. Zo stond deze prediker in Engeland aan de wieg van

de Great Evangelical Revival (1739-1791) en in Noord-Amerika van de First Great Awakening (1727-1750).

Waarom George Whitefield tussen Redwoods als Jonathan Edwards, John Owen, Richard Baxter en anderen mij extra boeit? Onder andere omdat hij voor een omwenteling zorgde in wat wij evangelisatie noemen. Whitefield wordt wel de vader van 'de agressieve werkwijze' genoemd, een type evangelieverkondiging waarin niet wordt afgewacht of buitenstaanders naar de kerk komen, maar de evangelist hen bewust opzoekt. Daarbij was Whitefield gezegend met een buitengewoon krachtige stem, stembeheersing en welsprekendheid. Een gezegde luidt dat de grootste sprekers 'de oren van mensen in ogen kunnen veranderen'. Zo beeldend kon Whitefield spreken, soms voor een gehoor van 30.000 mensen tegelijk.

Inspirerend vind ik verder de manier waarop Whitefield omging met medechristenen met wie hij toch theologisch ernstig van mening verschilde. Zelf bewoog hij zich in de traditie van de Grote Reformatie waar het bijvoorbeeld om uitverkiezing en volharding der heiligen ging. Hij was calvinist en botste wat dat betreft principieel met de arminiaans denkende John Wesley, inspirator van de methodistenbeweging en een van zijn vroegere studiegenoten. De botsing leidde ertoe dat er twee soorten methodisten ontstonden: arminiaanse en calvinistische. Whitefield: 'De mens heeft een vrije wil om naar de hel te gaan, maar niet één om naar de hemel te gaan, totdat God in hem het willen en het werken werkt.'

Niettemin spande Whitefield zich volhardend in om de persoonlijke band met Wesley goed te houden. Op een dag vroeg een hyperkritische calvinist hem of zij Wesley in de hemel zouden ontmoeten. Whitefield antwoordde: 'Ik meen te geloven van niet.' De vragensteller keerde zich voldaan om. Toen hoorde hij dat de prediker streng nog enkele woorden toevoegde: 'Ik vrees dat als wij in de hemel komen, we Wesley niet zullen zien. Hij zal namelijk zo dicht bij de troon van God staan dat we geen glimp van hem zullen kunnen opvangen.' In 1770 verzorgde John Wesley tijdens de begrafenisdienst van Whitefield de afscheidspreek.

Wedergeboorte geeft beweging

Toch heeft mijn interesse voor Whitefield vooral met nog iets anders te maken. Als journalist kwam ik graag in de Verenigde Staten, onder meer vanwege de daar aanwezige politieke macht en kerkelijke creativiteit. Toen las ik dat Whitefield niet minder dan dertien keer de Atlantische Oceaan naar de toenmalige Britse koloniën was overgestoken, de eerste keer in 1738. En dat in een tijd dat er nog geen snelle passagiersschepen, laat staan vliegtuigen bestonden.

In die tijd verschilden de in Noord-Amerika gelegen Britse koloniën nogal wat van elkaar, ook qua geestelijke achtergrond. Tijdens zijn rondreizen bracht Whitefield echter overal dezelfde bijbelse boodschap. Droeg zijn optreden bij tot het vergroten van de eenheid in de latere Verenigde Staten? Het zou interessant zijn daar nadere studie naar te verrichten. De puriteinen koesterden bijbelse begrippen als gerechtigheid en de gelijkwaardigheid voor God van alle mensen. Ook Whitefield bracht die uitgangspunten gloedvol onder woorden. Elementen als deze vonden later een plaats in de Amerikaanse constitutie.

In Noord-Amerika ontpopte Whitefield zich als de verpersoonlijking van de waarheid van een uitspraak van Jonathan Edwards: 'Wie Jezus Christus door God verlaten heeft gezien, kijkt nooit meer op dezelfde manier naar armen'. Ik denk dat hier zowel de diepste grond onder als de sterkste motor achter de sociale betrokkenheid van de christen ligt. Besef van eigen genade heeft als het ware vanzelf tot gevolg dat je hart uitgaat naar de tussen de wal en het schip geraakte medemens. Anders gezegd: wedergeboorte brengt een beslissende gedragsverandering mee. Ook maatschappelijk.

Zo werkte dat in ieder geval bij de puriteinen. In zijn *'De kerk van alle tijden'* (deel 3) constateert L. Praamsma: 'De opwekkingsbeweging was door geen overheidsmaatregelen, geen opstootjes van het gepeupel en geen kerkelijk machtsvertoon meer te stoppen. De verworpenen der aarde, waar geen kerk of klooster naar omzag, hadden ontfermers gevonden. De methodisten gingen naar de allerarmsten, richtten de gevallen op, maakten drinkebroers tot ordentelijke burgers, brachten orde in verlopen gezinnen, deden het werk van de Goede Herder, en ontfermden zich over vele verloren schapen.'

Whitefield behoorde tot deze weldoeners. In Engeland bekommerde hij zich om verpauperde mijnwerkers, in het Amerikaanse Georgia hielp hij mee om in Bethesda een weeshuis op te zetten. Hij had invloed op de stichting van drie instellingen van hoger onderwijs, waaronder de Princeton Universiteit in New Jersey. Hij ontwierp een landbouwproject voor onderdrukte zwarten en kwam actief op voor de voor economisch gewin uit Afrika gesleepte slaven.

Zijn levensloop

George Whitefield werd op 16 december 1714 geboren, zoals gezegd in Gloucester, Engeland, niet ver van Bristol. In zijn voorgeslacht kwamen nogal wat predikanten voor, maar zijn vader was eigenaar van een hotel. Het gezin behoorde tot de Anglicaanse Kerk. Na een bepaald niet rimpelloze jeugd – een vroeg overleden vader en een mislukt tweede huwelijk van moeder – begon George in 1732 in Oxford aan zijn theologische studie. Die rondde hij vier jaar later af.

Een jaar eerder was hij na een intense geestelijke worsteling tot wedergeboorte gekomen: 'Ik begon drie maal per dag te bidden en psalmen te zingen en iedere vrijdag vastte ik.' Whitefield las een boek van de Schotse theoloog Henry Scougal, *'The life of God in the soul of man'*, waardoor in feite voor het eerst het evangelie tot hem doordrong van behoud door genade alleen. Tot dan toe had hij de mate van zijn rechtvaardiging afgemeten aan de mate van zijn eigen heiliging. En, wist hij, in de ogen van de heilige God schieten mijn goede werken structureel tekort. "Toen behaagde het God om de zware last van mij af te nemen. O wat een vreugde, een onuitsprekelijke vreugde ... toen de last van de zonde verdween en een blijvend gevoel van de vergevende liefde van God en een volledige geloofs zekerheid doorbraken in mijn troosteloze ziel.'

Whitefield trouwde, maar over zijn echtgenote is niet veel bekend. Hij vermeldde 'een weduwe van circa 36 jaar te hebben getrouwd ... rijk in aardse goederen noch schoon van uiterlijk, maar naar ik vast geloof wel een waar kind van God, die mij, denk ik, niet belemmert mijn werk voor deze wereld te verrichten.'

In 1736 – hij was toen pas 21 jaar – werd Whitefield bevestigd in het ambt van 'deacon' en begon hij in Bristol, Londen en elders hartstochtelijk te preken. Onder zijn gehoor puilden de kerken al gauw uit. Maar al even gauw kwam hij tot de onaangename ontdekking dat de deuren van de Anglicaanse staatskerk zich voor hem begonnen te sluiten. De reden? Whitefield protesteerde fel tegen de destijds algemeen aanvaarde leer dat alle in de volkskerk gedoopte kinderen door die doop wedergeboren zouden zijn. Bovendien beschouwden velen hem als een onruststoker. Men voelde zich goed thuis bij de kerkelijke lauwheid en gematigdheid, een toestand die ook de gemeente van Laodicea kenmerkte volgens het laatste bijbelboek.

In 1739 reisde Whitefield naar Noord-Amerika. Hij sprak er grote menigten toe en confronteerde de vaak tot tranen toe bewogen hoorders met de radicaliteit van hemel en hel. Jaar in, jaar uit was hij onderweg. En met vrucht. Zeer velen kwamen tot bekering. Alleen al in de periode 1740-1743 ontstonden in de Angelsaksische wereld 150 nieuwe gemeenten. Whitefield sprak wekelijks minstens veertig uur, wat erg veel van zijn krachten vergde. Men schat dat Whitefield in totaal zo'n 40.000 maal heeft gepreekt. Op 30 september 1770 stierf hij, uitgeput, op 55-jarige leeftijd.

Negerslaven: zijn tijd vooruit

Waarom stak Whitefield over naar Amerika? Nog in Engeland actief ontving de toen 22-jarige Whitefield een schrijven van de broers John en Charles Wesley, die in het Amerikaanse Georgia als zendeling waren gaan werken.

Zij waren gestuit op het kwaad van op straat zwervende weeskinderen en wilden voor goede opvang zorgen. Kon George hen daarbij komen helpen? Whitefield besloot te gaan en kreeg vooral tot taak voor de nodige financiën van het te stichten Bethesda te zorgen.

Hij kweert zich met grote verantwoordelijkheid van zijn taak. Anders dan huidige Amerikaanse tv-dominees soms doen, eigende Whitefield zichzelf daarbij geen geld toe. Zo werd hij wat de Bijbel een *tsaddik* noemt, een rechtvaardige, iemand die bereid is zelf pijn te lijden om te helpen de pijn van een ander te verlichten. Zorg voor wie misdeeld is, werd kenmerkend voor methodistische opwekkingsbewegingen. Het latere Leger des Heils beweegt zich in deze traditie.

Weinig bekend is Whitefields opstelling ten opzichte van de slavernij. Keurt de Bijbel slavernij goed? Paulus brief aan de Efeziërs lijkt daar soms op te wijzen: 'Slaven, gehoorzaam uw aardse meesters.' En in die tijd was goedkeuring niet ongebruikelijk. In de 4^e eeuw voor Christus zei Aristoteles dat sommige mensen nu eenmaal geboren worden om slaaf te zijn. Seneca, tijdgenoot van Paulus en leraar van keizer Nero, stelde dat je slaven maar het best als je vijand kunt benaderen. Dacht de door de heilige Geest geïnspireerde Paulus daar ook zo over?

George Whitefield was ervan overtuigd dat dit niet zo was. Waarom niet? Bedenk in de eerste plaats dat wanneer wij anno 2012 aan slaven denken, wij hen identificeren met de mishandelde Afrikaanse zwarten uit films als *Amistad* of de serie *Roots*. Tussen de 15^e en 18^e eeuw werden ongeveer dertien miljoen slaven naar Noord- en Zuid-Amerika gesleept. Twee miljoen van hen stierven onderweg van ellende of werden simpelweg overboord gegooid. Maar de slaven over wie Paulus het had, zijn daar niet of nauwelijks mee te vergelijken. Zij namen soms goede posities in familiehuishoudingen in.

Vervolgens geeft Paulus in zijn schrijven aan de christenen in Efeze natuurlijk geen theoretische verhandeling over de slavernij. Hij houdt als het ware een zondagse preek voor huishoudens van gelovigen, waartoe ook de slaven behoorden. Hoe moesten zij zich ten opzichte van elkaar gedragen? In dat verband zegt Paulus dat ook tegenover slaven het evangelie van genade moet worden toegepast. Zij moeten met respect worden behandeld. En als de apostel het heeft over de ontvluchte slaaf Onésimus schrijft hij dat slaven en meesters in de ogen van God volstrekt gelijkwaardig zijn. Dat was in die periode haast revolutionair.

In feite was Whitefield wat de Amerikaanse negerslaven betreft zijn tijd ver vooruit. In 1619 waren de eerste slaven aangekomen en toen in 1865 de sla-

vernij werd afgeschaft, was slechts 10 procent van hen vrij mens. In de tijd dat Whitefield in Amerika arriveerde, waren er nog maar weinig christenen die het voor de zwarten opnamen. Ook van de Verlichting hadden zij weinig te verwachten. Vergeleken met de blanke was de zwarte iemand van een lagere orde.

Tijdens zijn reizen door de zuidelijke koloniën werd Whitefield geschokt door de wreedheid waarmee veel plantage-eigenaren hun slaven behandelden. Hij schreef er een open brief over. Die brief kreeg grote bekendheid, mede dankzij Whitefields contacten met Benjamin Franklin, toen nog uitgever, later een van de stichters van de Amerikaanse republiek.

Franklin en Whitefield hadden elkaar zo nu en dan ontmoet en Franklin had zich meermalen onder het gehoor van de prediker/evangelist bevonden. In zijn autobiografie signaleerde Franklin, die zelf nooit tot het geloof van Whitefield was gekomen, dat de man 'een buitengewone invloed op zijn gehoor had' en via zijn prediking 'het gedrag van velen drastisch ten goede veranderde'. 'Ga nooit met een gevulde portemonnee naar een preek van Whitefield luisteren.'

Whitefields aanklacht richting slaveneigenaren loog er bepaald niet om. 'Uw honden worden aan uw tafels met zorg en liefde behandeld, maar uw slaven wordt niet eens de kruimels van uw tafel gegund.' Hij vernam dat slaven snel gestraft werden en op allerlei manier gemarteld, soms tot de dood toe. 'Ik zag dat uw plantages met hun fraaie woningen er prima uitzien, maar het bloed stukt in mijn aderen als ik tegelijk zie dat veel van uw slaven nauwelijks te eten krijgen en onvoldoende kleding.'

In reactie daarop zette Whitefield voor 'deze beklagenswaardige schepselen' in Delaware een sociaal landbouwproject op, 'Nazareth', en wilde hij hun in South Carolina een school geven. Whitefield hamerde erop dat 'Jezus Christus ook voor slaven is gestorven, en dat er in Hem man noch vrouw is, slaaf of vrije.' Hij sprak hen persoonlijk aan en bouwde warme relaties op. Veel zwarten getuigden door zijn prediking vrede in hun hart te hebben gekregen. Plantage-eigenaren verhinderden vaak dat er over bijbelse thema's als gerechtigheid werd gepreekt. Maar bij Whitefield herkenden de slaven zich in de geschiedenis van de onderdrukte Israëlieten en hun uittocht uit Egypte.

In de schamele onderkomens van de slaven en op de katoenvelden ontstonden liederen, negrospirituals, die niet alleen leed, maar ook hoop vertolkten: 'Nobody knows the trouble I've seen. Nobody knows but Jesus. Glory Hallelujah.'

Ook in deze liederen leeft George Whitefield tot op vandaag voort.

Verder lezen

Over de Angelsaksische puriteinen in het algemeen:

- J.I. Packer, *A Quest for Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life*. Wheaton, IL: Crossway Books, 1990.
- D.M. Loyd Jones, *The Puritans, their Origin and Successors*. Edinburgh: Banner of Truth, 1987.
- Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life, an evangelical theology of renewal*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1979.

Over George Whitefield zelf:

- Arnold A. Dallimore, *George Whitefield. The Life of the great evangelist of the 18e century revival*, vol. 1 en 2. Edinburgh: Banner of Truth, 1970.
- John Pollock, *George Whitefield*. Oxford: Lion, 1972.
- Harry S. Stout, *The Divine Dramatist. George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

Preken:

- George Whitefield, *Sermons*, Vol. 1-3. New Ipswich NH: Pietan Publications, 1991.
- J.C. Ryle, *Select Sermons of George Whitefield, with an account of his life*. Edinburgh: Banner of Truth, 1958.

In het Nederlands:

- L.J. van Valen, *Zijn akker was de wereld. George Whitefield en de 'Great Awakening'*. Heereveen: Groen, 1995.
- Jeroen Bol, 'Alle dingen zijn mogelijk bij God. George Whitefield, een revolutie in evangelisatie', in: *Mag het ook iets meer zijn? Perspectieven voor geestelijke vernieuwing*. Alphen aan de Rijn: George Whitefield Stichting, 2005, pag. 73-91.

Stichting:

In Nederland functioneert een George Whitefield Stichting, in 1994 opgericht met als doel 'het stimuleren van de studie van het puritanisme en de daarmee verwante opwekkingsbewegingen. Zij wil de rijke erfenis van beide te gelde maken voor de christelijke gemeente in de 21^e eeuw. De George Whitefield Stichting opereert op het snijvlak van de evangelische en reformatorische wereld.' (www.whitefield.nl)



Guillaume Groen van Prinsterer

* 1801 — † 1876

Gerrit Schutte

‘Wie zegt u?’

Groen van Prinsterer! Meer dan wie ook heeft hij zich in zijn tijd ingezet voor politiek en samenleving. Hij heeft 19^e-eeuws christelijk Nederland opgeroepen tot maatschappelijke betrokkenheid en werd de grondlegger van de christelijke politiek in Nederland. Onder degenen die in de afgelopen anderhalve eeuw anderen – ook tegenstanders – hebben gestimuleerd tot maatschappelijke en politieke activiteit zijn er weinig mensen die hem evenaren. Maar kan deze 19^e-eeuwer met zijn boodschap in het eerste kwart van de 21^e eeuw de mensen nog stimuleren? Zelf zie ik de sporen van Groen levensgroot voor me: hij gaf het Nederlandse politieke bestel mede vorm en is voor mij een voorbeeld-christen. En ik hoop geen vertegenwoordiger te zijn van een uitstervend ras. Hoewel, een tijdje geleden ontmoette ik een jonge twintiger op het station. Hij vroeg waarheen ik op weg was. ‘Naar een promotie over Groen van Prinsterer’, was mijn antwoord. ‘Wie zegt u?’ ‘Groen van Prinsterer’, zei ik, ‘je weet wel, die man van de straatnamen en scholen in allerlei dorpen en steden.’ ‘O, dat zegt me nog even niets...’

Mijn gesprekspartner stamt uit een meelevend gereformeerd gezin, heeft minstens twaalf jaren christelijk onderwijs genoten en is actief kerklid – maar Groen van Prinsterer is hem onbekend. Hij is, vrees ik, bepaald geen uitzondering. Nederland gaat vreemd om met zijn verleden, en zeker zijn recente verleden. Onze kijk is volgens de Canon gericht op de eerste spoorlijn en de kinderarbeid, de *Havelaar* en de *Stijl*, Aletta Jacobs en die mevrouw van *Pluk van de petteflet*, en dergelijke interessante verschijnselen. Maar niet op de sociaal-politieke geschiedenis, de opvattingen en organisaties, de denkers en staatslieden die de afgelopen twee eeuwen de overtuigingen en verlangens van de Nederlanders vormgaven – behalve de Grondwet van 1848 en ene meneer Drees van de AOW. Onze vensters geven geen uitzicht op denkers en theologen, de ontwikkeling van kerk en politiek, de emancipatie van katholieken, orthodoxe protestanten en de arbeidersklasse, de verzu-

ling, ontzuiling en ontkerkelijking – en alle fundamentele veranderingen die deze hebben bewerkt. En in christelijke kring is de belangstelling voor dit verleden niet heel veel beter. Ook daar heeft men weinig op met het verleden – dat is immers achterhaald, dom, slecht – wat we ervan leren, is alles nu anders te doen dan vroeger. De situatie en problemen van Groen van Prinsterer zijn niet de onze. Hij vertegenwoordigt de 19^e eeuw: de tijd van de diligence en de paardentram, van zeilboot en stoomboot, van nationalisme, imperialisme en socialisme, het christelijke Nederland - wat hebben wij met zijn ideeën in onze postmoderne wereld?

Leven en werk

Inderdaad, Guillaume Groen van Prinsterer werd heel lang geleden geboren – in 1801, in een tijd dat Nederland na meer dan twee eeuwen ‘Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden’ Bataafse Republiek heette en feitelijk onderdeel was van het Empire van Napoleon. Een tijd waarin een Willempie Groen bij zijn doop Guillaume Groen van Prinsterer gedoopt werd, want hij stamde uit een allengs deftiger geworden domineesfamilie – vandaar die Franse voornaam en dubbele achternaam. Zij vader was overigens geen dominee maar een chique progressieve Haagse arts en zijn moeder had veel geld – Groen van Prinsterer heeft nooit moeten werken om de kost te verdienen. Hij studeerde in Leiden en sloot die tijd in 1823 af met een dubbele promotie, een juridische en een filosofische, beide in het Latijn. Hij was een paar jaartjes advocaat en werd vervolgens referendaris aan het Kabinet des Konings (1827). Een mooie positie als begin van een loopbaan die hem ongetwijfeld tot de hoogste functies in het koninkrijk zou kunnen brengen. Maar alvorens Groens levensloop verder te volgen, is het goed de context te bezien, de tijd waarin Groen zich ontwikkelde.

Groen groeide op in revolutionaire tijden, waarin Verlichting en Romantiek de westerse mens en samenleving volledig veranderden. De theologen, filosofen en politici van de late achttiende eeuw stelden immers de mens centraal, het hiernumaals boven het hiernamaals. Ze deden dat snel, radicaal en revolutionair. Sinds mensenheugenis regeerden troon en altaar in een standensamenleving waarin aristocraten, hoge geestelijken en gezeten burgerheren alle machten bezaten. Maar sinds 1789 stond de wereld op zijn kop. De Franse revolutie stelde alle goddelijke en menselijke wetten terzijde en verving die door de rechten van de mensen en de eredienst van de Rede. Het bewerkte een ongekende omwenteling, ideologisch, sociaal en politiek en ging gepaard met een kwart eeuw van opstanden en oorlogen, in heel Europa en overzee. In 1815 leek het gevaar van de revolutie getemd en Napoleon verbannen naar St. Helena, terwijl een Heilige Alliantie van de grootmachten beloofde de rust en veiligheid van christelijk Europa te bewaken. Een romantische ervaring van gevoel en geloof overweldigde echter lang niet

iedereen en weldra ging redelijk geloven over in modern geloven. Traktaten hielden de belangen en aspiraties van de Europese staten niet in bedwang en strenge gezagshandhaving belemmerde het denken van de mensen niet. Behoud en vernieuwing, conservatisme en liberalisme verdeelden de mensen, terwijl het nationalisme werd ingepalmd door zowel autocratie (zoals in Pruisen) als democratie (zoals in Engeland). De gevolgen van industrialisatie en urbanisatie werden langzamerhand ook zichtbaar, creëerden een nieuwe burgerij en arbeidersklasse. Europa onderging in de 19^e eeuw reeksen van opstanden, internationale spanningen en oorlogen.

Nederland had volop deel aan die ontwikkelingen. Het Koninkrijk der Nederlanden was een diplomatieke creatie. Op het Congres van Wenen (1815) waren immers de zuidelijke en noordelijke Nederlanden verenigd – twee zeer verschillende identiteiten. Die eenheid stond steeds meer onder druk en culmineerde in de Belgische opstand van 1830. Maar ook in het noorden waren er tegenstellingen en spanningen. Welke identiteit zou Nederland bezitten? Een gematigd hervormd-protestantse? Conservatief of liberaal? Hoeveel vrijheid was er dan voor anderen – rooms-katholieken of orthodoxen zoals de afgescheidenen? Die vraag werd nog klemmender, toen Koning Willem II onder indruk van de revoluties van dat jaar in veel omringende landen in 1848 het constitutioneel-parlementair stelsel invoerde. Voortaan zou de stembus inhoud en kleur aan die identiteit gaan geven. Politici moesten op zoek naar weerklank voor hun idealen en beginselen, die vormgeven en aan de man brengen.

Groen van Prinsterer was tijdens zijn studietijd buitengewoon geïnteresseerd geraakt in de maatschappelijk-politieke debatten en ontwikkelingen van zijn dagen, in Nederland en daarbuiten. De rechtenstudie confronteerde hem immers met de vraag wat de grondslag en bron van het recht is. Moet de wetgever eigen inzicht en de ratio volgen of moeten goede wetten Gods wet verwoorden, of de historie, de traditie en de volksgenie (wat een achterliggende vraag opleverde: op welke manier en in welke mate wordt de historie door God geleid)? Is elke verandering revolutie? Wat is revolutie eigenlijk? Hoe verhouden zich monarchaal gezag en volksrechten? Met dergelijke vragen worstelde Groen in opstellen van direct na zijn studietijd en aan het Kabinet des Konings werden zij zijn dagelijkse materie. Het olopemde debat over het koninklijk beleid bracht hem ertoe een weekblad te gaan uitgeven, *Nederlandsche Gedachten*, dat hij ook grotendeels zelf vol schreef. De *Nederlandsche Gedachten* (1829-1832) was een constant commentaar op wat toen de Belgische kwestie heette (maar in feite een Nederlands probleem was, want de opstand der Belgen was immers gericht tegen de eenheidsstaat, tegen het Noorden en tegen Oranje). Groen analyseerde met name de achtergronden, de overtuigingen, de beginselen van de debattanten, inclu-

sief die van de regering. Pikant aan die redactionele functie was natuurlijk dat Groen van Prinsterer tevens ambtenaar was.

In 1833 verliet Groen het Kabinet des Konings. Langzamerhand waren zijn opvattingen veranderd. Groen was opgegroeid in een godsdienstige sfeer, waarin deugd en vroomheid gelijkgesteld werden, geloven verstandelijk instemmen met waarheden was en een gematigd rationalistisch vooruitgangsvertrouwen de meetlat voor veel handelen. Maar net als meer tijdgenoten ontdekte Groen in die postrevolutionaire periode het Réveil, een internationale opwekkingsbeweging die geloven koppelde aan gevoel en emotie, en die de beperktheden en kleinheid van de mens erkende, zelfs de zwarte, slechte kanten van de mens. Het Réveil wees op de zonde en de noodzaak van verzoening, verlossing en genade. Dit Réveil leidde niet tot introvert piëtisme rond persoonlijke bevindelijkheid met mijding van de (kwade) wereld, maar tot bidden én werken: het verbreiden van de boodschap van bevrijding (zending, evangelisatie) en het daadwerkelijk bevrijden van (de gevolgen van) het kwaad door daden van christelijke barmhartigheid. Groen van Prinsterer ontwikkelde langzamerhand een christelijk maatschappijbeeld. Typerend is zijn publiek protest tegen *De maatregelen tegen de Afscheidenen* (1837) en zijn vragen om vrijheid van onderwijs: de overheid mag de vrijheid van geloof niet aantasten (1840). En de Hervormde Kerk moet zich houden aan de confessie van de kerk, en dus vrijzinnigheid weren (1842).

In de jaren '40 publiceerde Groen een *Handboek der geschiedenis van het vaderland* (in afleveringen vanaf 1841, voltooid 1846) en *Ongeloof en Revolutie* (1847). Beide studies boden geëngageerde geschiedschrijving. Het *Handboek* onderbouwde Groens visie op het (protestants-)christelijk karakter van Nederland, in *Ongeloof en Revolutie* ontvouwde hij een christelijk-historische analyse van de belangrijkste politieke stromingen van die dagen. Liberalisme (inclusief het socialisme) en conservatisme reageren op de Franse revolutie, aldus constateerde Groen, progressief dan wel behoudend, maar stellen steeds de mens centraal, niet God; niet Gods wet maar de mens of de volkswil bepaalt wat goed of kwaad is. De liberaal breekt met de traditie (en Gods werk in de historie), de conservatief vergoddelijkt de traditie (hoewel veel historie zondig mensenwerk is). Beiden waren dus, in Groens terminologie, revolutionair, want ongeloof is per definitie revolutie jegens God omdat het de mens in plaats van God centraal stelt. Het was voor Groen niet zomaar een idee, hij zag die in de historie bevestigd en getoond: wie God vergeet, mag rampspoed verwachten. In 1848, het grote revolutiejaar van de 19^e eeuw, zag hij die gerealiseerd. Daarom stelde hij tegen de revolutie het evangelie – dat een ander mens- en wereldbeeld brengt. Die christelijk-nationale, antirevolutionaire politieke beginselen ging hij na 1848 meer en meer als politiek schrijver en Kamerlid stem en vorm geven. Hij zette zich

in voor het christelijk onderwijs, de vrijheid van de kerk, het christelijk karakter van de natie.

Liberaal historici wezen zijn geschiedbeeld af. Zijn klemtoon op de religie als inzet van de Opstand tegen Spanje en van het calvinisme als drijvende kracht achter de ontwikkeling van de Republiek oordeelden zij niet alleen achterhaald en partijdig, maar ook gevaarlijk: het riep oude tegenstellingen weer in het leven. Volgens vrijzinnige en ethische hervormden was hij te orthodox, voor bevindelijke te activistisch; zijn keus voor de vrije christelijke school ondermijnde de nationale eenheid en zou de staatschool ontkerstenen, zeiden veel medeprotestanten. Groen van Prinsterer – zo vond het denkend deel der natie, in de woorden waarmee Busken Huet dat oordeel in 1870 samenvatte – was zo langzamerhand ‘een gevaarlijk sujet, een schandelijk bestanddeel der maatschappij, een bedrieger der boeren [= onbeschaafde, eenvoudige mensen], een bederver der jeugd’. Alsof een elite zich bedreigd voelde en deze christelijk-historische Socrates, deze kritische luis in de pels uit de weg wilde hebben! Hij bracht verdeeldheid, hekelde de vooruitgang, toonde zich een kampioen van de nachtschuit [= grossier in achterhaald nieuws]. Intussen dwong Groens optreden ook de tegenpartij positie in te nemen, hij stelde beginsel tegen beginsel. Meer dan wie ook, daagde hij hen uit hun diepste overtuiging bloot te geven. Maar zelfs veel gelijkgezinden kozen herhaaldelijk voor een minder belijnde praktijk, een minder consequent hanteren van beginselen. In 1871 brak hij met zijn conservatieve christelijke vrienden. Toen Groen van Prinsterer in 1876 overleed, werd hij meer bewonderd dan gevolgd. Een veldheer zonder leger.

Groens erfenis

Maar de situatie, politiek, intellectueel en sociaal-economisch, veranderde snel in die jaren. In 1876 werd Patrimonium opgericht, een christelijke moderne arbeidersvereniging. In 1878 vond het Volkspetitionnement plaats, een massale actie tegen de onderwijswet van de liberaal Kappeijne van de Coppello, die het vrije christelijke onderwijs hogere lasten oplegde zonder enige subsidie. Het petitionnement was ook bijzonder omdat protestant en katholiek hierbij schouder aan schouder stonden. In diezelfde jaren sloeg de charismatische populist dr. A. Kuiper zich de profetenmantel van de aristocraat Groen van Prinsterer om de schouder en verenigde alle protestanten in 1879 in de Anti-Revolutionaire Partij. Deze partij was de eerste moderne politieke partij in Nederland, een confessionele partij die de grondtoon van de natie pretendeerde te verwoorden en zich christelijk-historisch en antirevolutionair noemde. Een decennium na Groens overlijden werd een eerste christelijk coalitie kabinet geformeerd. Groens strijd om kerkherstel werd door Abraham Kuiper intussen eveneens voortgezet en in 1886-1887 forceerde hij de Nederlandse Hervormde Kerk tot reformatie; slechts een

gedeelte van de kerk volgde hem in een afscheiding die bekend werd als de Doleantie; dolerenden en afgescheidenen verenigde hij in 1892 in de Gereformeerde Kerken in Nederland.

Volgeling en tegenstander erkennen dat Groen van Prinsterer een erflater aan de Nederlandse cultuur en samenleving is. Om het met de woorden van de marxist Jan Romein te stellen: 'Groens op het calvinisme gebaseerde ideologie was 'zoveel soepeler dan die van het liberalisme, dat zij tot over de helft van de volgende [twintigste] eeuw de niet geringe belangentegenstellingen binnen kerkelijk Nederland heeft kunnen overbruggen'. Maar door de grondslagen voor een orthodox-protestantse zuil te leggen en de aanvaarding daarvan te eisen, legde hij tevens de grondslagen voor een pluriform bestel van gelijkwaardige, op religie en levensbeschouwing gebaseerde volksdelen. Groens principiële standpuntbepaling daagde anderen uit op datzelfde vlak te reageren. Aan Groen dankt de Nederlandse politiek haar beginselpartijen.

Maar wat kan de 21^e eeuw nog met Groens erfenis? Weinig, lijkt het. De wereld van Groen is immers verdwenen. Er bestaat geen christelijk Europa, geen calvinistisch Nederland meer. Nederland is gedemocratiseerd, geïndividualiseerd en gebureaucratiseerd, en overheid en politiek hebben sterk ingeboet aan gezag. Bijvoeglijke naamwoorden als christelijk-nationaal en antirevolutionair slaan op niets meer. Antithese, soevereiniteit in eigen kring: ze hebben afgedaan. Want het waren contextbepaalde vormgevingen van ideologische concepten en hadden daarop gebaseerde organisaties en inrichtingen, die echter nu geen aanhang en bestaansreden meer hebben. Groen geloofde in een christelijk Nederland, zijn opvolger Kuyper aanvankelijk in de herkerstening van Nederland – Constantijnse dromen volgens hedendaagse theologen, christenen zijn immers pelgrims, hooguit vreemdelingen en bijwoners. Een man als Groen van Prinsterer is dus voltooid verleden tijd. Hooguit een man die respect verdient omdat hij zich inzette voor de publieke zaak, zich inspande de mensen om hem heen te dienen en hun ontwikkeling en vrijheid te vergroten. Een rijk man met vele gaven, die zich niet schaamde boven alles evangeliebelijder te zijn – en zijn volksgenoten wees op het éne ware. Een voorbeeld dus, ook voor mensen van de 21^e eeuw.

Of is er toch meer? Doen we volledig recht aan Groen met een dergelijk respectvol afscheid? De diepste boodschap van *Ongeloofen revolutie* was: het gaat in de politiek altijd om beginselen en alles wat wij hier doen, moet altijd geschieden in het bewustzijn van een perspectief dat boven het hier en nu ligt. Groen duidde zijn richting het liefst aan met een mooie combinatie: christelijk-historisch. Hij wist van de voortgang der generaties en de waarde van tradities. Maar hij wist ook dat de historie als zodanig niet heilig is, dat

regelmatig oud dood hout weggekapt moet worden en dat leven verandering is – en dat de historie dus normering nodig heeft, een christelijke normering. Groen geloofde in de natie en een Europa als gemeenschap, maar boog er niet voor, legde haar integendeel strenge normen op – macht en geweld noemde hij revolutionair. Hij gruwde van de liberale denkwereld die parlementair monisme aanhing, maar ook van conservatief belangenbeleid. Daarom steunde hij de antirevolutionaire Keuchenius en diens motie, die beginselloosheid als politieke immoraliteit afwees, en daardoor de prioriteit van de volksvertegenwoordiging vestigde. Groen was een aristocraat en stamde uit de standsamenleving, maar hij vocht voor het recht en de vrijheid van kleine luyden, eenvoudigen en minderheden. Wie Groen zo kent, kan zich ook in de 21^e eeuw door hem laten inspireren.

De ontmoeting op het station ('Wie zegt u?') betekende ook voor mij een moment voor zelfonderzoek. De afgelopen veertig jaren heb ik me herhaaldelijk mogen verdiepen in Groen. Wat heeft Groen van Prinsterer mij nog te zeggen? Als het in één woord moet: zijn doorlopende bestrijding van het horizontalisme.

Verder lezen

• G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie*. Barneveld: Nederlands Dagblad, 2008.

Bewerkt en ingeleid door Arie Kuiper en Roel Kuiper. Serie Klassiek Licht (red. Koert van Bekkum, Herman Selderhuis). Een recente editie van het bekendste werk van Groen. Niet bekort, maar wel door hertaling beter leesbaar gemaakt voor wie moeite heeft met het lezen van het origineel.

• Jelle Bijl, *Een Europese antirevolutionair. Het Europeabeeld van Groen van Prinsterer in tekst en context*. Amsterdam: VU University Press, 2011.

Voor doorzetters: 600 bladzijden over Groens denkbeelden in ontwikkeling, vergeleken met zijn tijdgenoten.

• Huib Klink, 'Guillaume Groen van Prinsterer (1801 - 1876)', in: *Revolutionair verval en de conservatieve vooruitgang in de achttiende en negentiende eeuw*. Thierry Baudet en Michiel Visser (red.). Amsterdam: Bert Bakker, 2012 (pag. 273 – 294).

Een handzame kennismaking met leven en werk van Groen, met aanbevolen literatuur.

• Roel Kuiper, 'Tot een voorbeeld zult gij blijven'. Mr. G. Groen van Prinsterer (1801-1876). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2001.

Een gedetailleerde, maar compacte levensbeschrijving: een grondige kennismaking in ruim 200 bladzijden.



Abraham Kuyper

* 1837 — † 1920

James W. Skillen

Christen in de politiek: geen optie – of gehoorzaamheid?

Voordat ik ook maar enige interesse had in politiek, was Abraham Kuyper al een grote inspiratiebron voor mij. Als jong christen had ik een sterk verlangen om Christus te dienen. Ik wilde dat mijn persoonlijke geloofsleven in en door elke situatie sterker werd. Toch gaf me dat inhoudelijk niet veel houvast voor de verschillende soorten verantwoordelijkheden die ik droeg – als student, kerklid, partner, consument en burger. Pas toen ik Kuyper begon te lezen, kreeg ik in de gaten wat Gods schepping betekent, en de diversiteit daarin. Ik begon te zien hoe sterk de verantwoordelijkheden, de ‘roepingen’, kunnen verschillen – verantwoordelijkheden die christenen vorm geven zodra ze Christus’ roepstem gaan beantwoorden om Zijn navolgers te zijn. Ik begon de Bijbel op een nieuwe manier te lezen. Om te begrijpen wat zonde en verlossing is, moet je bij de schepping beginnen. Jezus Christus, de Verlosser, is degene door Wie en voor Wie alle dingen zijn geschapen. Door de wereld te oordelen en te verlossen, verzoent Hij heel deze schepping met God.

Later kreeg ik belangstelling voor politiek – en toen bleken Kuypers boeken voor mij een nog rijkere inspiratiebron. In de evangelische cultuur waarin ik op was gegroeid, stond politiek te boek als een gebied dat los stond van het christelijke leven. Een christelijke roeping bij de overheid of in de politiek was geen optie. Maar hoe meer ik de Bijbel las, hoe duidelijker het mij werd dat de verantwoordelijkheid om rechtvaardig te regeren één van de manieren is waarop mensen als Gods beeld dienstbaar zijn. Christus is Koning van veel meer dan alleen ons hart, Hij is Heer over veel meer dan alleen de kerk. Hij kwam om het Koningschap van God af te kondigen en na zijn opstanding uit de dood verklaarde Hij dat Hem alle gezag in hemel en op aarde was gegeven (Matteüs 28:18). Daardoor begon ik in te zien dat burgerschap en regeren verantwoordelijkheden zijn die uitgeoefend moeten worden in gehoorzaamheid aan Christus.

Wie was Kuyper?

De man die zo'n enorme invloed op mij had, leefde lang voor mijn tijd. Hij stierf in 1920, pas in 1944 werd ik geboren. Hij was Nederlander, ik Amerikaan van Schots-Ierse afkomst. Maar die verschillen vielen weg. Hij wordt geboren in 1837, in Maassluis. Hij groeit op in een calvinistisch gezin. Zijn vader is predikant. Als intellectueel begaafde zoon treedt hij in de voetsporen van zijn vader, studeert theologie in Leiden, behaalt daarin in 1863 de graad van doctor – en wordt dan predikant. Kort daarna maakt hij een geloofscrisis door. Door een eenvoudige jonge vrouw in zijn gemeente (Pietje Baltus) wekt God in zijn hart een geloofsvertrouwen op Christus op met een diepte die hij eerder niet kende.

Kuypers bekeringservaring bracht hem uiteindelijk in de kringen rond Groen van Prinsterer (zie het voorgaande hoofdstuk over hem). Groen was zelf tot een levend geloof gekomen door het Réveil, een *revival*-beweging die was begonnen in Zwitserland en zich vandaar had verspreid over andere delen van Europa. Na enkele jaren in de advocatuur werd Groen rijksambtenaar (referendaris aan het Kabinet des Konings), later archivaris van het Koninklijk Huisarchief en als historicus schreef hij een *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland*. Door zijn historische studie ging hij inzien wat een terugval christenen hadden doorgemaakt als levende Godsgetuigen in het publieke leven. Ze waren passief en defensief geworden tegenover de groeiende overmacht van een 'christelijk' humanisme dat steeds verder seculariseerde, vooral sinds de Franse Revolutie. Groen betrok Kuyper bij zijn inspanningen om een christelijke 'opwekking' in de Nederlandse samenleving te stimuleren. Geïnspireerd door Groens voorbeeld nam Kuyper de handschoen op tot 'reformatie' van het christelijk leven. In 1872 begon hij als redacteur een dagblad: *De Standaard*. Daarin riep hij op tot versterking van de christelijke trouw op alle terreinen van het leven, tegenover de geest van de Franse Revolutie met haar leus 'Ni Dieu, ni maître'. Groen duidde de reformatie-pogingen aan met de term 'anti-revolutionair'. Na Groens overlijden werd Kuyper in 1879 de leider van deze brede beweging en organiseerde hij een van de eerste 'massademocratische' politieke partijen in Europa. De Anti-Revolutionaire Partij (ARP) was in feite Europa's eerste christendemocratische partij.

Dit is Kuyper ten voeten uit: hij moedigt christenen aan om zich niet te beperken tot de cirkel van persoonlijke vroomheid, maar *als christenen* samen te werken in georganiseerde verbanden, op journalistiek en politiek terrein net zo goed als in het kerkelijke leven: wees op die manier zout en licht in Gods wereld! Maar Kuyper liet het niet bij deze terreinen. Hij zag ook de noodzaak van christelijk onderwijs. Met niet aflatende inspanning richtte hij zich op de oprichting van de Vrije Universiteit in Amsterdam – in 1880

een feit. Het woord ‘vrij’ betekent dat de universiteit op eigen benen zou staan, niet onderworpen aan de overheid, en ook niet aan een kerk. Bij de opening van de Vrije Universiteit hield Kuyper een van zijn belangrijkste redes, waarin hij een centraal thema van de antirevolutionaire beweging verwoordde: *soevereiniteit in eigen kring*. Groen en Kuyper bedoelden met die uitdrukking dat alleen God de absolute Soeverein is over heel het leven. Geen enkele menselijke instelling mag soevereiniteit claimen boven alle andere menselijke verantwoordelijkheden. Mensen zijn direct verantwoording schuldig aan God in hun gezinsleven, onderwijsaanbod, kunst, wetenschap, politiek, handel en industrie, journalistiek en kerkelijk leven. Elke levenskring heeft zijn eigen ‘soevereiniteit’ – een van Gods gezag afgeleide, door Hem gedelegeerde soevereiniteit. Er zijn veel ‘kringen’ die elk een menselijke verantwoordelijkheid vormgeven, en elk daarvan moet zich ontwikkelen volgens zijn eigen specifieke normen en standaarden, ten dienste van God en medemensen. Om deze reden was Kuyper niet alleen gespitst op het hervormen van de kerk zelf, maar ook op het redigeren van een krant, het organiseren van een politieke partij, het aanmoedigen van een vakbond en een werkgeversorganisatie – elke sector ‘in eigen kring’, dus met een eigen verantwoordelijkheid, in dienst aan Christus.

Als leider van de Anti-Revolutionaire Partij werkte Kuyper tientallen jaren nauw samen met de Katholieke Volkspartij (KVP) en een kleinere protestantse partij, de Christelijk-Historische Unie (CHU). Van 1901 tot 1904 diende hij zijn land als minister-president. Zijn grootste maatschappelijke bijdrage via de politiek bestond hieruit, dat hij zich sterk heeft gemaakt om het principe van ‘soevereiniteit in eigen kring’ en de gelijkheid-naar-evenredigheid (*proportional equity*) in de samenleving te verankeren. In 1917 werd eindelijk een wet aangenomen die gelijke behandeling waarborgde voor scholen van alle richtingen. Al eerder hadden de principes van ‘soevereiniteit in eigen kring’ en de evenredige gelijkheid hun werk gedaan toen het systeem van evenredige politieke vertegenwoordiging vorm kreeg. Dat betekende dat katholieken, protestanten, liberalen en socialisten allemaal in het Nederlandse parlement zitting hebben, met een zetelaantal evenredig aan het aantal stemmen dat deze partijen bij de verkiezingen binnenhalen. Hetzelfde evenredigheidsprincipe wordt gehanteerd voor de verschillende vakbonden en, ten slotte, voor de publieke omroeporganisaties.

Kuyper verwoordde zijn overtuiging over christelijke dienstbaarheid op alle levenssterreinen een keer zo: ‘De vertrouwelijke omgang, nabij God te zijn, moet werkelijkheid worden in een voluit en energiek leiden van ons leven. Het moet dóórdringen en kleur geven aan onze gevoelens, onze gewaarwordingen, onze bevindingen, ons denken, ons verbeelden, ons willen, ons doen, ons spreken. Het moet niet een vreemde factor blijven in ons leven,

maar een passie zijn die ons hele bestaan doorademt.¹ Dit is de inspiratie van Kuypers die mijn leven veranderde. Het bracht me tot meer dan 30 jaar inzet, waarin ik onder andere kwam tot de oprichting van het *Center for Public Justice* in Washington, een politieke denktank annex organisatie voor burgerschapstraining.

Welke betekenis heeft Kuypers?

Er zijn veel manieren om te komen tot een evaluatie van Kuypers betekenis en invloed. Twee daarvan wil ik naar voren halen: ten eerste zijn betekenis voor een veelomvattende christelijke levensbeschouwing en voor georganiseerde christelijke inzet op alle levensterreinen; ten tweede de betekenis van het principe van 'soevereiniteit in eigen kring' om complexe, gedifferentieerde samenlevingen vorm te geven, zowel in zijn eigen tijd als in de onze.

- (1) Toen Kuypers Groens inspiratie en leiderschap voortzette, kreeg hij iets opmerkelijks van de grond in de praktijk van het moderne leven als christenen. Veel christenen in zijn en onze tijd richten zich erop, uit bezorgdheid over het verlies aan christelijke invloed binnen de samenleving, om de invloed van de institutionele kerken weer te vergroten. In hun visie is de institutionele kerk *het* middel om richting en morele bijsturing te geven aan wie verantwoordelijkheid dragen in de zogenaamd 'seculiere' domeinen van bedrijfsleven, politiek, media, enzovoort. Ook geloven veel christenen dat er een christelijke invloed uitgaat van de individuele christen wanneer hij of zij zo integer mogelijk opereert in zijn of haar 'seculiere' bezigheden. Kuypers zag het anders. De verantwoordelijkheid van een mens voor God is niet iets dat enkel door kerken of individuen wordt gedragen. Menselijke verantwoordelijkheid, of het nu gaat om landbouw, bedrijfsleven, gezinsleven, onderwijs, media, wetenschap en techniek, politiek, of welk ander gebied ook, vraagt vaak georganiseerde inspanningen. Christus' werk raakt meer dan alleen het georganiseerde kerkelijk leven, de 'kerk als instituut'. Het betreft veel meer dan alleen preken, bijbelstudie, evangelisatie en het vieren van sacramenten als voorstadium van een leven na de dood. Kuypers zag de relatie die Christus heeft met heel de schepping. Mensen zijn geschapen om van alles te doen, en aan dat alles gaat God niet voorbij wanneer Hij de wereld oordeelt en verlost door Christus Jezus. Hij schiep en verlost – en Kuypers zag in dat Gods bedoelingen daarmee ook inhielden dat de verscheidenheid aan menselijke verantwoordelijkheden op aarde kon en zou toenemen. Vandaar dat mensen in elke 'kring' een verschillend *soort* verantwoordelijkheid dragen. In dit verband gebruikte Kuypers de

¹ Citaat in in de 'Biographical Note' (John Hendrik de Vries) ter inleiding op *Kuypers' Lectures on Calvinism* (1961), pag. vii.

uitdrukking ‘kerk als organisme’: daarmee duidt hij aan hoe het lichaam van Christus actief is in alle kringen van de samenleving, onder leiding van de Heilige Geest, die het lichaam bij elkaar houdt als een complexe, levende gemeenschap. Deze visie laat christenen eropuit gaan, het volle leven van Gods schepping in, om bezig te zijn dat te ‘reformer’, te herstellen, steeds op een manier die bij elke kring past. Het is een visie die niet alleen maar oproept tot meer persoonlijke vroomheid of meer activiteit in de institutionele kerken. De oproep is om elk beroep, elke menselijke ‘roeping’, elk vakgebied energiek en aanhoudend verder te ontwikkelen.

- (2) Kuyper is ook van betekenis voor de vormgeving van het publieke leven. Fundamenteel daarvoor is zijn inzicht in ‘soevereiniteit in eigen kring’. Wat Kuyper meer dan honderd jaar geleden al zag, dringt op veel plaatsen in onze mondiale 21^e-eeuwse wereld nu pas door bij mensen die zich inzetten om menselijke ontwikkeling te bevorderen – namelijk dat voor menselijke ontwikkeling meer nodig is dan economische kansen en politieke wilskracht. Voor dit besef is *civil society* (‘het middenveld’) tegenwoordig een van de meest gebruikte uitdrukkingen. Voor een gezonde samenleving is beslist een gezonde overheid nodig, en ook economische ontwikkeling, maar die zijn allebei niet mogelijk zonder gezonde gezinnen, scholen, politieke organisaties, onafhankelijke media en de ontwikkeling van kunsten en wetenschappen. Het menselijk samenleven in moderne maatschappijen vereist een gedifferentieerde, rijk geschakeerde manier om menselijke talenten en krachten te ontwikkelen en te organiseren. Overheden die proberen om heel de samenleving te dirigeren, bewegen in een totalitaire richting die alles kan vernietigen. En het antwoord ligt niet bij de kerken, die ooit in de positie verkeerden dat ze het hoogste morele en juridische gezag over de samenleving hadden, zoals de Rooms-Katholieke Kerk in de Late Middeleeuwen.

Kuyper nam het idee van de gedifferentieerde menselijke ontwikkeling sinds de schepping en combineerde dat met de erkenning dat Christus gekomen is om heel de schepping te herstellen en tot voltooiing te brengen. Daarom kan men het leiderschap dat hij toonde door onafhankelijke christelijke organisaties te ontwikkelen in de diverse levenskringen opvatten als een manier om twee perspectieven te combineren en zo nadrukkelijk te beamen: Gods wereldwijde bedoelingen met heel de ontwikkeling van de mensheid, en Christus’ claim op onze eigen levens op elk terrein, binnen elk beroep in deze wereld.

Met andere woorden, christelijke ‘reformatie’ in de geest van Kuyper is het beamen van de wereld, van de schepping. Zijn inspanningen in Nederland

aan het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw hebben beslist niet een onveranderlijk, ideaal, contextonafhankelijk model opgeleverd dat vandaag gekopieerd kan worden in Europa, Afrika, Azië, of Noord- en Zuid-Amerika. Toch kunnen christenen overal ter wereld van Kuyper leren dat ze hard aan de slag moeten om in binnen- en buitenlandse aangelegenheden rechtvaardig beleid te bevorderen, in samenlevingen die vrijheid vereisen van onderwijs, voor media, voor het economische leven, het gezin en veel meer. Zo bezien is Kuyper vandaag misschien wel belangrijker dan hij in zijn eigen tijd was. De vraag is of christenen wereldwijd deze uitdaging zullen aangaan.

Verder lezen

• **Abraham Kuyper, *Het Calvinisme*.**

Met een inleiding van G. Harinck.
Soesterberg: Aspekt, 2002.

Dit boek bevat de zes Stone lezingen die Kuyper in 1898 hield aan Princeton University. Hierin zet hij zijn brede, christelijke wereldbeschouwing uiteen: een 'life system' dat tot uiting komt in elke 'sphere of life' (levenskring).

Engelse versie: (1961). *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans.

• **Abraham Kuyper, *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie*.** Kampen: Kok, 1990.

De rede waarmee Kuyper op 9 november 1891 het eerste Christelijk Sociaal Congres opende.

Engelse versie: Skillen, J.W. (1991). *The Problem of Poverty*. Grand Rapids: Baker Books.

• **George Harinck, 'Abraham Kuyper (1837-1920)', in: *Revolutionair verval en de conservatieve vooruitgang in de achttiende en negentiende eeuw*.** Th.

Baudet en M. Visser (red.). Amsterdam: Bert Bakker, 2012 (pag. 381 – 400).

Recente, degelijke inleiding op het leven, denken en doen van Kuyper, met aanbevolen literatuur.

• **Jeroen Koch, *Abraham Kuyper. Een biografie*.** Amsterdam: Boom, 2007.

Wie Kochs ongepast arrogant-afstandelijke toontje voor lief neemt, vindt hier Kuypers leven en denken, zijn plannen en streken, in zo'n 600 boeiende bladzijden vol prikkelende details.

• **S.U. Zuidema, 'Gemene Gratie en Pro Rege bij Dr. Abraham Kuyper'.** In: *Anti-Revolutionaire Staatskunde* 24 (1954)

1-19, 49-73.

Een van de beste essays over Kuypers visie en zijn gedrevenheid om in alle 'levenskringen' te komen

tot georganiseerd christelijk optreden. Hoe verbindt Kuyper Christus' Heer-zijn en Gods algemene genade? Engelse versie: Van Dyke, H. (1972). '*Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper*', in *Communication and Confrontation*. Toronto: Wedge (pag. 52-105).

In het Engels verschenen werk, typerend voor de grote overzeese belangstelling voor Kuyper:

• **James D. Bratt, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*.** Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Dit boek bevat Kuypers rede 'Sphere Sovereignty' ('Soevereiniteit in eigen kring', 1880) bij de opening van de Vrije Universiteit van Amsterdam, artikelen over 'Common Grace' (Gemeene Gratie; 1902-1904), 'Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties' ('Het Calvinisme: oorzaak en waarborg van onze vrijheden', 1874), en veel meer.

• **Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*.** Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Heslam beschrijft Kuypers achtergrond, motivatie en levensbeschouwing, de voedingsbronnen van zijn Stone-lezingen in Princeton (1898).

• **Luis E. Lugo (ed.), *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*.** Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Essays, geschreven voor de jubileumconferentie aan het Princeton Theological Seminary in 1998, ter gelegenheid van het eeuwfeest van Kuypers Stone-lezingen.



Herman Dooyeweerd

* 1894 — † 1977

Marja Jager-Vreugdenhil

Waarom Dooyeweerd?

Herman Dooyeweerd is een van de belangrijkste grondleggers van wat ooit de ‘Wijsbegeerte der Wetsidee’ heette. In zijn eigen tijd had hij al een bijzonder eigen geluid. Maar ook vandaag de dag wordt hij nog – en misschien wel steeds meer – gewaardeerd. En dat niet alleen in kringen van de ‘Stichting voor Christelijke Filosofie’, die rond zijn werk ontstaan is. In het blad *Sophie*, een uitgave van deze stichting, onderstreept Paul Cliteur, zelf gevormd door het denken van Dooyeweerd, wat de liberale rechtsfilosoof prof. mr. G.E. Langemeijer in 1964 schreef als voorzitter van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen: Dooyeweerd is ‘de meest oorspronkelijke wijsgeer die Nederland ooit heeft voortgebracht, Spinoza zelfs niet uitgezonderd’.¹

Dooyeweerd kan met recht een inspirator van christelijke politiek genoemd worden. Niet in de laatste plaats omdat heel direct aanwijsbaar is dat zijn denken van invloed is op christelijke politici. Sommigen van de bijzonder hoogleraren in de reformatorische wijsbegeerte zijn invloedrijk gebleken als partijideologen. Voor de ChristenUnie denk ik dan specifiek aan Egbert Schuurman en Roel Kuiper. Van de eerste volgde ik in Wageningen colleges en hij begeleidde mijn afstudeerscriptie. De tweede is copromotor van mijn proefschrift, waarin ik ook gebruikmaak van Dooyeweerds theorie over de sociale werkelijkheid. Dooyeweerd heeft dus aanwijsbaar, zowel direct (in de vorm van zijn eigen werk) als indirect (in het werk van zijn ‘volgelingen’), invloed vandaag, niet alleen op mijn persoonlijke academische vorming en politieke ideeën, maar waarschijnlijk ook op die van veel andere christelijke academici. CDA-voormannen zoals Balkenende, Donner en Klink hebben

¹ *Trouw*, 6 oktober 1964; vgl. *Sophie* 1/1 (2011) pag. 29 (‘Hij steekt er met kop en schouders boven uit’) en P.B. Cliteur ‘Een inleiding tot de filosofie en rechtstheorie van Herman Dooyeweerd’, *Radix* 9 (1983) 198-213.

zich laten inspireren door het werk van Dooyeweerd. Op economisch vlak kan men Bob Goudzwaard noemen als iemand die Dooyeweerds denken zelfstandig verwerkte, en daarmee weer anderen inspireerde. Internationaal zijn in de (oorspronkelijk Nederlandse) orthodox-christelijke gemeenschappen in de VS, Canada en Zuid-Afrika veel mensen te vinden die het werk van Dooyeweerd kennen en benutten in actuele politieke vraagstukken. Delen van Dooyeweerds werk zijn vertaald in het Engels, Frans, Koreaans en zelfs Japans. Hij is een belangrijk voorbeeld voor iedereen die een kloof ondervindt tussen zijn christelijke geloof enerzijds en zogenoemde 'neutrale' politiek en wetenschap anderzijds.

Toch was het niet de opzet van Dooyeweerd om alleen christenen te inspireren. Zo overtuigd was hij van de relevantie van zijn geloof voor het leven van alle dag, dat hij ook de vrijmoedigheid had om christelijke uitgangspunten rechtstreeks te vertalen naar wetenschappelijke theorieën die hij van belang achtte voor de hele academische wereld, ook voor niet-christenen. Wanneer neurologen en psychologen bijvoorbeeld interdisciplinair samenwerken in hersenonderzoek, kan Dooyeweerds denken over het verschil in hun wetenschappelijke benadering helpen om de resultaten van beide soorten onderzoek met elkaar te verbinden. Ook in het buitenland zijn daarom diverse, niet alleen christelijke, academici gecharmeerd van zijn werk, onder andere in Engeland en Zweden.

Biografische karakteristiek

Herman Dooyeweerd, geboren in 1894, begon in 1912 aan een juridische studie op de Vrije Universiteit in Amsterdam. Vijf jaar later had hij deze studie afgerond, inclusief een promotie op het onderwerp 'De Ministerraad in Nederlandse Staatsrecht' (juli 1917). Via korte banen bij de belastingdienst (Harlingen) en de gemeente Leiden, ging hij zich vanaf 1919 in Den Haag op het Ministerie van Arbeid met wetgeving bezighouden. Na het overlijden van Abraham Kuyper werd in 1922 in Den Haag het wetenschappelijk bureau van de ARP opgericht, de Dr. Abraham Kuyper Stichting. Dooyeweerd werd daar de eerste adjunct-directeur (Colijn, de voorzitter van de ARP, was formeel directeur). In deze zelfde Haagse jaren kon hij het contact intensiveren met zijn zwager D.H.Th. Vollenhoven, sinds 1918 getrouwd met Mien Dooyeweerd, een twee jaar oudere zus van Herman, en sinds mei 1921 predikant in Den Haag. Ook Dooyeweerd zelf trad in het huwelijk, in 1924, met Tine Fernhout. Amsterdam zou beide zwagers de rest van hun leven hun woon- en werkomgeving bieden. Aan de VU werden beiden in 1926 tot hoogleraar benoemd: Dooyeweerd voor rechtsfilosofie, oudvaderlands recht en jurisprudentie, Vollenhoven voor filosofie.

Tot de jaren '30 legde Dooyeweerd zich vooral toe op het structureren van

de belangrijkste christelijke theorieën uit zijn tijd, vooral op het terrein van recht, politiek en sociale wetenschappen. Hij publiceerde veel in het maandblad van de Kuypersstichting, de Antirevolutionaire Staatskunde. Later spande hij zich steeds meer in om ook een eigen theorie te ontwikkelen om de werkelijkheid te analyseren. Dat doet hij voor het eerst in 1931, als hij zijn eerste oratie houdt als rector van de VU 'De Crisis der humanistische staatsleer, in het licht eener calvinistische kosmologie en kennistheorie'. Enkele jaren later werkt hij zijn ideeën verder uit in het driedelige werk *De Wijsbegeerte der Wetsidee* (1935-1936). Vollenhoven nam in die tijd het initiatief tot de oprichting (eind 1935) van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte en bleef daarvan tot na zijn zeventigste verjaardag de eerste voorzitter (tot begin 1963).

Intussen blijft Dooyeweerds denken zich weliswaar ontwikkelen, maar de grondlijnen en kenmerkende begrippen zijn dan gevormd. Nadrukkelijk gaat hij in op het rooms-katholieke denken van bijvoorbeeld Thomas van Aquino. Na de Tweede Wereldoorlog wordt zijn opstelling bewust meer oecumenisch; 'Calvinistische' wijsbegeerte ziet hij dan als een te smalle bedding voor het 'reformerende' van het wijsgerige denken in zijn tijd. Hij wil graag met allerlei christenen samenwerken, maar dan nog is het doel van zijn filosoferen niet beperkt tot dit gezelschap. Hij vat zijn filosofische doelstellingen breed en fundamenteel op: hij wil de mogelijkheid de voorwaarden te doordenken van het wijsgerig denken in het algemeen, en nog breder: van alle theoretische denken. Dat blijkt ook uit de nieuwe titel van zijn driedelige hoofdwerk, wanneer dat vanaf 1953 in een Engelse editie verschijnt: *A New Critique of Theoretical Thought*. Dooyeweerd herzielt daarvoor niet alleen inhoudelijk zijn eigen werk, maar neemt, na alle vertaalmoeilijkheden bij deel I en II, voor deel III zelf de vertaling ter hand. Ten slotte verschijnt ook het afsluitende registerdeel in Amerika (1958), en dan besluit ook Dooyeweerd zelf om bijna een half jaar in Noord-Amerika en Canada rond te reizen en lezingen te geven. Wanneer hij in 1977 overlijdt, zal men Dooyeweerd, veel sterker dan Vollenhoven, zien als de grondlegger van de 'reformatorische wijsbegeerte'.

Wat bracht Dooyeweerd teweeg?

In Dooyeweerds werk is veel herkenbaar van het denken van onder andere Johannes Calvijn, Johannes Althusius, Herman Bavinck en Abraham Kuypers. Hij gaat echter veel verder dan deze denkers door de consequenties van hun denken toe te passen tot ver buiten het terrein van de theologie. Hij vertaalt hun uitgangspunten ook in theorieën over de natuurlijke en culturele werkelijkheid. Misschien wel het meest bekend is de 'aspectenleer'. Dooyeweerd onderscheidt in de werkelijkheid verschillende aspecten: onder andere numerieke, ruimtelijke, biotische, historische, sociale en ethische

aspecten. Elk 'ding' in de werkelijkheid bezit elk aspect, maar één van die aspecten is typerend en bepalend voor dat 'ding'. Dat aspect noemt Dooyeweerd de 'bestemmingsfunctie'. Zo heeft een bedrijf een economische bestemmingsfunctie (terwijl ook bijvoorbeeld sociale en ethische aspecten een rol spelen), terwijl de overheid een juridische bestemmingsfunctie heeft. Dooyeweerd laat daarmee zien dat de dingen in de werkelijkheid niet zijn terug te brengen tot enkel cellen of atomen, maar dat alles een eigen intrinsieke bestemming heeft.

Dooyeweerd was met zijn benadering in zijn tijd waarschijnlijk behoorlijk tegendraads. Terwijl het in de wetenschap gebruikelijk was om de werkelijkheid te reduceren tot uniforme deeltjes (atomen, cellen, individuen), presenteerde hij zijn theorie dat dingen juist niet daartoe te reduceren waren. Terwijl de wetenschap zich profileerde als 'waardenvrij' en rationeel, liet Dooyeweerd juist zien dat iedere wetenschapper 'voorwetenschappelijke' aannames heeft en kende hij een belangrijke rol toe aan 'de naïeve waarneming'. Terwijl in politiek en beleid de vrijheid van het individu steeds belangrijker werd, liet Dooyeweerd zien wat de eigenheid van sociale instituties was. En terwijl Nederland nog sterk verzuild was, probeerde Dooyeweerd om een dialoog mogelijk te maken tussen wetenschappers en politici met verschillende levensbeschouwelijke uitgangspunten. Juist dat laatste maakt Dooyeweerds werk zo relevant voor deze tijd: de verzuiling is verruild voor een netwerksamenleving waarin mensen sterker wisselen van loyaliteiten, ook van loyaliteiten aan levensbeschouwelijke opties of bijbehorende gemeenschappen; maar de noodzaak om bewust met levensbeschouwelijke uitgangspunten of motiverende waarden om te gaan, wordt zo alleen maar groter. Dat verdiept het gesprek en geeft debat werkelijk inhoud. Het is de vraag of Dooyeweerd er in zijn eigen tijd ook echt in slaagde de interreligieuze dialoog aan te gaan. Zijn stijl is sterk gekleurd door een antithetische stellingname; en bewust: Dooyeweerd zag juist erkenning van de religieuze antithese als voorwaarde voor open communicatie. Maar juist dat uitgangspunt heeft het waarschijnlijk niet gemakkelijk gemaakt voor niet-christenen om zich open te stellen voor zijn wetenschappelijke inzichten.

Toch geeft Dooyeweerds werk belangrijke handvatten voor de dialoog tussen verschillende geloven. Een belangrijk inzicht, dat vandaag zo mogelijk nog actueler is dan in Dooyeweerds eigen tijd, is dat niet alleen christenen specifieke geloofsaannames hebben, maar dat iederéén bepaalde geloofsaannames heeft die doorwerken in opvattingen over wetenschap en politiek. Dat geldt niet alleen voor mensen die geloven in een goddelijke macht. Ook mensen die zeggen niet te geloven, geloven uiteindelijk óf in de menselijke rede óf in de kracht van de natuur óf ze geloven dat er in essentie niets 'is'. Er is dus ook niet zoiets als een 'neutrale' benadering van de wer-

kelijkheid. Dit inzicht is ook nu van het grootste belang in discussies over bijvoorbeeld de scheiding tussen kerk en staat, vaak te pas en (meestal) te onpas gelijkgesteld aan een scheiding tussen geloof en politiek.

Dooyeweerd geeft ook belangrijke handvatten om wetenschap te beoefenen vanuit christelijke uitgangspunten. Zijn wetenschappelijke theorie is kort samen te vatten in vier punten²:

1. Alle dingen zijn geschapen 'naar hun eigen aard' en daarmee met een eigen specifiek recht van bestaan.
2. God is absoluut soeverein over de hele schepping, over alle schepselen en ook over alle menselijke activiteiten.
3. De schepping is ontstaan met en wordt geregeerd door wetten die de wil van de Schepper communiceren. Zo is er sprake van orde en stabiliteit in plaats van chaos en onvoorspelbaarheid.
4. Ook elke sociale structuur heeft een eigen bestaansrecht en een eigen 'wettelijke plicht' om te functioneren volgens Gods bedoeling met de schepping.

Met deze uitgangspunten neemt Dooyeweerd een heel eigen standpunt in in wetenschap én politiek. Op grond daarvan heeft Dooyeweerd sterk het politieke denken in de antirevolutionaire traditie bepaald, onder andere door zijn analyse van de grote diversiteit aan relaties en verbanden in de samenleving en hun 'sovereiniteit in eigen kring'. Hij werkte ook uit welke consequenties hij daaraan verbond voor de eigen positie en rol van de staat, en voor een begrip als 'gerechtigheid'. Twee citaten uit Dooyeweerd's *Verkenningen* (1962) kunnen dit illustreren. Hoewel de staat in zijn visie een juridische 'bestemmingsfunctie' heeft, is het tegelijk ook een 'machtstype'. Maar dan vult Dooyeweerd aan: 'Er zijn tal van andere machtstypen: de geestelijke macht van Woord en Sacrament in de kerkelijke gemeenschap, de economische macht van het vrije bedrijf, de macht van wetenschap en kunst. (...) Het is echter een totalitaire fantasie, dat de staat als een moderne Leviathan al deze machtstypen geheel aan zijn politieke doeleinden zou kunnen dienstbaar maken en in zijn eigen machtssfeer zou kunnen absorberen met behoud van hun eigen karakter. (...) Een door de staat met zijn totalitaire ideologie 'gelijkgeschakelde' kerk, wetenschap en kunst verliezen [hun eigensoortige] macht in de samenleving' (p.126-127). Dooyeweerd vecht voor de eigenheid van de diverse levenskringen. Dat blijkt opnieuw als hij uitlegt wat het betekent dat de overheid het 'publiek belang' nastreeft – een belang dat bijvoorbeeld dat van alleen het bedrijfsleven of alleen na-

² Ontleend aan het voorwoord van Magnus Verbruggen bij de vertaling van Dooyeweerd's *Verkenningen* (1967) in het Engels (H. Dooyeweerd, *A Christian Theory of Social Institutions*. Vert. Magnus Verbrugge. La Jolla, California: Herman Dooyeweerd Foundation 1986).

tuurverenigingen overstijgt. Het publiek belang heeft veel aspecten, maar de bestemmingsfunctie van de staat is *juridisch*. Daarom moet het de overheid primair gaan om 'juridische belangenharmonisering met eerbiediging van de oorspronkelijke, niet van de staat afgeleide competentiesferen der niet-staatse levenskringen' (p.128).

Dat Dooyeweerds opvattingen nog altijd doorwerken, is op diverse plekken concreet zichtbaar. Zo is het vorige kabinet wel het Dooyeweerd-kabinet genoemd³, omdat Bos, Balkenende en Rouvoet alle drie VU-studenten waren en toen het nodige hebben meegekregen van Dooyeweerd. Rouvoets *Reformatorische staatsvisie* (1992) is doordrenkt van Dooyeweerds opvattingen. Bij het CDA is de fundamentele invloed van Dooyeweerd expliciet herkenbaar in het werk van Ab Klink, onder andere in het rapport *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*. (Wetenschappelijk Instituut CDA, 1990). Maar ook bij 'seculieren' is waardering te horen, onder andere uit de mond van Paul Cliteur, zoals aan het begin van dit hoofdstuk bleek. En internationaal is zijn werk recent (2011) nog eens uitvoerig, precies en grondig ontsloten door de politiek filosoof Jonathan Chaplin.

³ Hans Martien ten Napel (2007) 'Het Dooyeweerd-kabinet. De overheidsvisie van het Kabinet-Balkenende IV.' In: *Beweging* 71/2 (zomer '07) 5 – 9.

Verder lezen

De meest uitvoerige levensbeschrijving biedt Marcel E. Verburg *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christen-wijsgeer*. Baarn: Ten Have 1989. Veel van de biografische informatie hierboven is aan hem ontleend.

- Bas Hengstmengel schreef recent een inleiding in het leven en denken van 'H. Dooyeweerd (1894-1977)', in: Thierry Baudet en Michiel Visser (red.) *Conservatieve Vooruitgang. De grootste denkers van de twintigste eeuw*. Amsterdam: Bert Bakker, 2010, pag. 210 - 230.

Belangrijke werken van Dooyeweerd zijn de driedelige *Wijsbegeerte der Wetsidee* en de Engelstalige vertaling/bewerking daarvan in *A New Critique of Theoretical Thought* (1953-1958). De Nederlandse versie is integraal te raadplegen op www.dbnl.nl.

- H. Dooyeweerd, *Wijsbegeerte der Wetsidee. Boek I: De wetsidee als grondlegging der wijsbegeerte*. Amsterdam: H.J. Paris, 1935.

- H. Dooyeweerd, *Wijsbegeerte der Wetsidee. Boek II: De functionele zinstructuur der tijdelijke werkelijkheid en het probleem der kennis*, 1935.

- H. Dooyeweerd, *Wijsbegeerte der Wetsidee. Boek III: De individualiteitsstructuren der tijdelijke werkelijkheid*. Amsterdam: H.J. Paris, 1936.

Een goede kennismaking met het eigen werk van Dooyeweerd is de dunne bundel 'Verkenningen'. Hierin zijn een

tiental referaten opgenomen waarin Dooyeweerd zijn theorie zelf beknopt samenvat, iets meer in 'spreektaal' dan bovengenoemde werken en daarmee iets toegankelijker:

- H. Dooyeweerd, *Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgeschiedenis* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1967.

Een samenvatting van Dooyeweerd's denken in meer hedendaags Nederlands is te vinden in twee boeken van René van Woudenberg:

- R. van Woudenberg, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*. Reeks 'Verantwoording' deel 7. Amsterdam/Kampen: Buijten & Schipperheijn/Kok, 1992.

- R. van Woudenberg (red.), *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*. Reeks 'Verantwoording' deel 11. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1996.

Voor wie voldoende vertrouwd is met de Engelse taal is het recente boek van Jonathan Chaplin absoluut aan te raden. Niet alleen vat hij vlijmscherp Dooyeweerd samen, hij laat ook zien waarom zijn werk vandaag de dag zo relevant is:

- J. Chaplin, *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2011.



G.K. Chesterton

* 1874 — † 1936

Anton de Wit

'Where ought I to be?'

Het verhaal van het telegram dat G.K. Chesterton ooit aan zijn vrouw gestuurd zou hebben, heeft alles van een legende. Een mythe. Een 'broodje aap verhaal'. Zo vaak naverteld, van horen zeggen. Met verschillende accenten, verschillende details, naar eigen smaak ingekleurd. Toch bezeugt de vroege Chesterton-biograaf Masie Ward dat het echt gebeurd is. Zij kan het weten; zij was een huisvriendin van de Chestertons.

Het verhaal, uiteraard naar eigen smaak ingekleurd: Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) was een *society figure* in het Londen van de vroege 20^e eeuw. Een gevierd en gevreesd polemist, fantasierijk dichter en schrijver, journalist met een onvoorstelbaar werktempo. Daarbij moet hij een imposante, ja intimiderende verschijning geweest zijn; twee meter lang, corpulent, warrige hardos, en graag rondkuierend met een geladen pistool of een wandelstok waarin een sabel verborgen zat. Chesterton was ook een notoir warhoofd, een chaoot. Met de trein onderweg naar een afspraak, zo wil de legendarische maar door Ward bevestigde anekdote, stuurde hij zijn vrouw een telegram met daarin de tekst: 'Am in Market Harborough. Where ought I to be?' Ofwel: Ben in Market Harborough (een plaats in de Midlands, zo'n 150 kilometer boven Londen), waar zou ik moeten zijn? Het antwoord van Frances Chesterton is trouwens ook wel een legende waardig; in vermoede wanhoop antwoordde zij hem kortweg: 'Home'. Thuis.

Al zou het slechts een vermakelijke legende zijn, schuif deze anekdote niet te snel terzijde. Legendes – dat wist de door sprookjes en mythen geboeide Chesterton als geen ander – kunnen enkel legendes zijn omdat ze graag naverteld worden. En ze worden enkel graag naverteld wanneer ze ten minste een kern van waarheid bevatten. In dit geval natuurlijk een kern van waarheid over het excentrieke karakter van deze Engelse schrijver en de meer opgeruimde natuur van zijn wederhelft. Maar we kunnen er ook een die-

pere, meer ernstige waarheid in ontdekken; als we de vraag even afzonderen van zijn warrige steller en de kolderieke context, dan klinkt die filosofisch, bijna existentieel, vertwijfeld, als een oudtestamentische hartenkreet van de psalmist of Jeremia of – Chestertons favoriet – Job... *Where ought I to be?* Misschien was de man die de vraag stelde in de war, maar kunnen we niet evengoed aannemen dat de wereld die hij aantrof – niet slechts in Market Harborough, maar in het Engeland van de vroege 20^e eeuw of breder nog de hele moderne wereld – fundamenteel in de war was? De Industriële Revolutie veranderde het uiterlijk én het innerlijk van de samenleving, oude verbanden brokkelden af, de stad rukte op ten koste van het platteland, de adel was decadent geworden, de intellectuele elite hedonistisch en arrogant, nieuwe politieke ideologieën manifesteerden zich met zelotisch vuur. In dat warrige klimaat groeide Chesterton op, zelf nog hoogst onzeker over zijn politieke en religieuze posities. Hij flirtte als jonge kunstacademiestudent met revolutionaire politieke bewegingen en occulte filosofieën. Pas dankzij Frances, met wie hij in 1901 trouwde, herontdekte hij het christelijk geloof.

Ook dat gaf hem evenwel niet direct heldere oriëntatiepunten. Veelzeggend in dit opzicht is dat één van zijn eerste religieuze boeken, *Heretics* uit 1905 (*Ketters* in het Nederlands), vooral een aanklacht was tegen allerlei (pseudo-)religieuze modes uit zijn tijd. Pas toen een criticus opmerkte dat Chesterton weliswaar haarfijn uitlegt waar hij allemaal tegen is, maar nalaat te vertellen waar hij vóór is, schreef Chesterton zijn beroemde *Orthodoxy* (1908, vertaald als *Orthodoxie*), waarin hij voor het eerst zijn persoonlijke positie expliciteerde.

Maar de enigszins vertwijfelde vraag *Where ought I to be?* bleef de onuitgesproken leidraad van zijn werk. En het nuchtere antwoord van Frances zou ook steeds het antwoord van Gilbert zijn: *home*. In *Orthodoxy* beschreef hij een verlaten idee voor een roman, over een Engelse ontdekkingsreiziger die door een navigatiefout weer in zijn thuisland uitkwam en, zich onbewust van zijn fout, met handen en voeten probeerde te communiceren met de ‘inboorlingen’... Die ontdekkingsreiziger was hij zelf, bekende hij. Hij was het die een nieuwe wereld hoopte te ontdekken, om vervolgens te ontdekken dat het een eeuwenoude wereld was. Hij had een ketterij willen grondvesten, alleen maar om te ontdekken dat hij de orthodoxie had heruitgevonden. Zijn hervonden christelijk geloof bracht hem in een bijzondere positie binnen de intellectuele elite van het Engeland van de vroege 20^e eeuw. Onder toonaangevende intellectuelen – denk aan sciencefictionauteur H.G. Wells, toneelschrijver G.B. Shaw, filosoof Bertrand Russell – was het idee in zwang dat religie haar beste tijd gehad had, dat de Rede-met-een-hoofdletter er een einde aan zou maken en een nieuwe wereldorde zou scheppen, gebaseerd op solide wetenschappelijke waarheden en min of meer socialistische

principes. Dat een man van het intellectuele formaat van Chesterton – Shaw noemde hem met een knipoog naar zijn postuur ‘a man of colossal genius’ – het in zijn hoofd haalde *christen* te worden, kon slechts op meewarig onbegrip rekenen. En het werd nog erger; in 1922 koos Chesterton definitief voor de Rooms-Katholieke Kerk, in de ogen van zowel de behoudende anglicanen als de progressieve secularisten van die tijd het toonbeeld van religieuze achterlijkheid. Chestertons bekering was een schandaal, een steen des aanstoots voor de Britten in het algemeen en de intellectuelen in het bijzonder, zoals krap een eeuw eerder ook John Henry Newmans overgang van de Kerk van Engeland naar de Kerk van Rome dat was geweest.

Hoe wist Chesterton desondanks zijn geloofwaardigheid te behouden? Niet, zoals enige decennia later Nederlandse intellectuelen als Gerard Reve en Frans Kellendonk dat zouden doen, door de keuze voor het katholicisme te hullen in een rookgordijn van ironisch geschmier en literair getob. Niet dat Chesterton zich nooit van ironie of andere literaire stijlfiguren bediende – integendeel: hij grossierde erin – maar over zijn geloof is hij sinds *Orthodoxy* toch ernstig en zonneklaar gebleven. Het was juist zijn nuchtere en in alle betekenissen van het woord *redelijke* verdediging van het geloof, vrij van vals sentiment of ‘oprecht veinzen’, maar mét een aanstekelijke vrolijkheid en scherpzinnigheid, die maakte dat hij ook door zijn intellectuele opposanten diep gerespecteerd werd. Chesterton was daarmee een stem in het maatschappelijke debat van een kaliber dat wij vandaag de dag nauwelijks meer kennen; hij was scherp in zijn polemieken, kon zijn tegenstanders genadeloos op de hak nemen, maar deed dat niet met de verbeterheid of het sarcasme dat tegenwoordig gemeengoed is geworden. Als debater was Chesterton ruimhartig, cordiaal, te goeder trouw. Dat was meer dan een kwestie van karakter; het was een kwestie van overtuiging. In zijn boek *What's wrong with the world? (Wat mankeert de wereld?)* heeft hij daar rake dingen over geschreven. Wij verleren de kunst van het discussiëren zodra wij overtuigingen reduceren tot louter meningen of toevallige individuele voorkeuren. Ieder meningsverschil is dan een persoonlijke aanval, iedere discussie krijgt dan al snel iets bitters, iets rancuneus. Als twee mensen echter stellig en duidelijk zijn in wat zij geloven, pal staan voor hun credo, dan kan hun meningsverschil in de woorden van Chesterton het beginpunt vormen van een ‘*good quarrelsome, manly friendship*’, hoe onverzoenbaar hun opvattingen ook zijn. Elders beschreef hij het voorbeeld van de beroemde ontmoeting tussen de heilige Franciscus van Assisi en de Egyptische sultan Al-Kamil. Het verschil in opvatting kon haast niet groter zijn, maar toch was er een enorm wederzijds respect – *niet* omdat zij hun eigen geloof van de scherpe kantjes ontdeden of krampachtig naar overeenkomsten zochten, maar juist omdat zij elkaar herkenden en waardeerden in hun beider onvoorwaardelijkheid. Begrijpen wij dat nog? Dat ons huidige maatschap-

pelijke debat vaak zo onbeschoft en spotziek is, dat de schrale wind van PowNews en GeenStijl zo luidruchtig door de troonzalen van de politieke macht waait, is niet te wijten aan te stellige opvattingen, zoals vaak gedacht wordt, maar juist aan een gebrek eraan, aan het ontbreken van religieuze ruggengraat, aan zichzelf overschreeuwende zwakbenige meningen, aan lafhartig waardenrelativisme. We hebben meer heiligen en sultans nodig. We hebben meer Chestertons nodig.

Politiek

Kunnen we G.K. Chesterton behalve om zijn vriendschappelijke debatstijl ook inhoudelijk als inspirator voor christelijke politiek huldigen? Dat is op z'n minst problematisch, want Chesterton is zeker geen zuiver politiek denker, en in zijn politieke denken was hij nauwelijks systematisch. Hij bemoeide zich volop met het politieke debat van zijn tijd, maar juist die observaties zullen voor hedendaagse lezers, zelfs de uitgesproken liefhebbers van zijn werk, te tijd- en plaatsgebonden zijn om te beklijven of überhaupt te begripen. Daarbij: binnen de ons bekende kaders van de Britse politiek is Chesterton lastig te plaatsen. Hij was noch een *Tory*, noch een *Liberal*, noch een *Labour*-aanhanger. Zijn werk is wat dat aangaat dubbelzinnig: het bevat kritieken op én raakvlakken met conservatisme, liberalisme en socialisme.

Zijn naam is wel verbonden met een ander 'isme': het zogeheten *distributisme*. Samen met zijn goede vriend Hilaire Belloc geldt Chesterton als de grondlegger ervan; anderen (onder wie Chestertons jongere broer, de als soldaat in de Eerste Wereldoorlog gestorven Cecil Chesterton) hebben het nader uitgewerkt en met matig succes als politieke beweging pogen te lanceren. Veruit de meesten van de vroege pleitbezorgers van het distributisme waren uitgesproken katholieken, dus het zal geen verbazing wekken dat het qua bronnen en basisoriëntatie nauw verwant is aan de officiële sociale leer van de Rooms-Katholieke Kerk. Je zou het distributisme er een Angelsaksische variant van kunnen noemen, weliswaar met accentverschillen, maar met eenzelfde intuïtie over de ontoereikendheid van heersende ideologieën: kort gezegd dat solidariteit tussen mensen goed is, maar dat het socialisme daar de slechtst denkbare waarborg van is, en dat privé-eigendom en vrije handel goede zaken zijn, maar dat we die zaken beter niet aan het kapitalisme kunnen toevertrouwen. De dominante politieke ideologieën van die tijd waren (en zijn dat nog steeds) grote gelijkmakers, die mensen vervreemden van elkaar en gemeenschappen desintegreren, ofwel door een abstract idee van broederschap, ofwel door een overdreven nadruk op economische wetmatigheden. Het distributisme beschreef een model waarin ruimte was voor én solidariteit én privé-eigendom, in kleine gemeenschappen met een gemeenschappelijk doel (we herkennen hier het idee van het *bonum commune*, het algemeen welzijn, uit de katholieke sociale leer), waarin zaken

werden geregeld op het meest adequate politieke niveau (het beginsel van subsidiariteit, zoals klassiek verwoord in de pauselijke encyclyek uit 1931, *Quadragesimo Anno*), en waarin alle ruimte werd gelaten aan *couleurs locales*.

Al inspireerde het diverse denkers en doeners – het meest in het oog springend is de sociaal geëngageerde Catholic Worker Movement van Dorothy Day – de directe invloed van het distributisme is toch zeer bescheiden gebleven. Was het distributisme te romantisch om een succes te zijn? Misschien, al kun je met even goede redenen beweren dat het te realistisch was om een succes te zijn. Hoe het ook zij; het distributisme kwam als eenduidige politieke beweging nooit echt van de grond, wellicht precies omdat het zich tegen uniformisering verzette. Het distributisme is zélf een *couleur locale*, van een denkwijze die in de katholieke sociale leer nog het meest universeel vervat is, maar die toch steeds weer in allerlei gedaanten en met kleurverschillen opspeelt; in verdunde vorm in de christendemocratische partijprogramma's in West-Europa, in het meer Amerikaans gekleurde communitarisme, en zelfs in de seculiere 'Derde Weg'-hausse van de jaren negentig van de vorige eeuw. Directe verwijzingen binnen dergelijke stromingen naar Chesterton en het distributisme zijn echter zeldzaam.

Voorpolitieke invloed

Dat lot kleeft de hele persoon van Chesterton aan. Hij was een fenomeen, een beroemdheid in zijn tijd, maar na zijn dood raakte hij enigszins in de vergetelheid. Ook hierin zal de warrigheid die uit de telegram-anekdote spreekt een rol hebben gespeeld; zijn geestelijke *Where ought I to be?* vertaalde zich in een enorm en grillig oeuvre – een luilekkerland voor de liefhebber, maar voor de gemiddelde belangstellende een nogal ondoorgrondelijke kluwen verhalen, essays, gedichten, biografieën, recensies, columns en journalistieke artikelen. Chesterton verstond de kunst om het ene moment harde noten te kraken over de Boerenoorlog in Zuid-Afrika en het volgende moment een eloquent onzinbetog te houden over het achternajagen van je wegwaaiende hoed. Wat maakt dat hem – een serieus politiek commentator of een satiricus? Is hij primair een apologeet (zoals christenen hem graag zien, die hem vooral kennen als de schrijver van *Orthodoxy*), of is hij bovenal een vermakelijke detectiveschrijver (zoals Britten hem graag zien, die hem vooral kennen van zijn later door de BBC op de buis gebrachte verhalen over de priester-speurneus Father Brown)? Het antwoord is natuurlijk: hij is dat allemaal. Maar onze moderne tijd, die de specialist verkiest boven de klassieke, flamboyante *uomo universale*, kan hem maar moeilijk plaatsen, en het is jammer maar begrijpelijk dat hij een wat marginale, weinig zichtbare rol is gaan spelen.

Maar een geringe rol is niet hetzelfde als een onbelangrijke rol. God verheft de geringen immers op ondoorgrondelijke wijze – die wijsheid wordt ons

vanuit de Bijbel toegezongen door vrouwen die het aan den lijve mochten ondervinden; Hanna in het Oude, Maria in het Nieuwe Testament. Relatief 'in het verborgene' heeft Chesterton de afgelopen eeuw wel degelijk een noemenswaardige invloed uitgeoefend – misschien niet zozeer een politieke, maar dan toch een 'voorpolitieke'. Voor sommigen speelde hij een beslissende rol bij hun bekering. Beroemde voorbeelden zijn C.S. Lewis, die naar verluidt mede onder invloed van Chestertons *The Everlasting Man* (*De eeuwige mens*, 1925) zijn atheïsme afzwoer, en de Canadese communicatiewetenschapper Marshall McLuhan. De frasen waarmee die laatste bekend werd – 'the medium is the message' en 'the global village' – zijn typisch chestertonianaanse paradoxen. Ook had Chesterton een aanzienlijke literaire invloed. Niet de minste schrijvers noemden hem een inspiratiebron: J.R.R. Tolkien, Ernest Hemingway, Jorge Luis Borges, Graham Greene, Evelyn Waugh, Gabriel García Márquez, om maar wat klinkende namen te noemen.

Tot slot, en dat is misschien Chestertons voornaamste verdienste, zijn er tot op de dag van vandaag talloze gewone stervelingen, katholieken en protestanten, die hem koesteren als een geheime vriend, die zijn kostelijke karakter in zich opnemen als een voortlevende legende, die zijn boeken ontdekken zoals een verdwaalde avonturier een exotisch eiland ontdekt dat hem toch akelig bekend voorkomt, ja die in zijn breed meanderende werk de troost van de *thuiskomst* ervaren...

Verder lezen

Over Chesterton

Een vroege, uitvoerige biografie van Chesterton werd reeds genoemd: *Gilbert Keith Chesterton*, uit 1943, geschreven door huisvriendin Masie Ward. Met wat meer distantie geschreven, maar niet minder uitvoerig is de biografie van Ian Ker, *G.K. Chesterton. A biography* (2011). Een mooie introductie in het Nederlands vormt het boek *De lach van Chesterton. Portret van een geestige pennenridder in gevecht met moderne draken* (2006) van Gaston Durnez. Voor wie een kortere kennismaking met Chesterton zoekt kan de website van The American Chesterton Society een aardig startpunt zijn: www.chesterton.org.

Chesterton over religie

Sleutelwerken van G.K. Chesterton over religie zijn *Orthodoxy* (1908) en *The Everlasting Man* (1925). Maar ook in de biografieën die hij schreef van twee van zijn grote spirituele helden, de heilige Franciscus van Assisi en de heilige Thomas van Aquino, komt het religieuze denkkader van Chesterton op fraaie wijze uit de verf. Van *Orthodoxie* verscheen in 2001 nog een nieuwe vertaling door Hans

Schaeffer (Kampen: Kok). In 1924 verscheen in het Nederlands: *S. Franciscus van Assisi* (vert. Wies Moens; 's Gravenhage: Messing & Gent: Cultura). Chestertons biografie van Thomas van Aquino staat in het voorgaande hoofdstuk over Thomas genoemd; de Engelse versie is online beschikbaar, net als al zijn andere bekende Engelse publicaties (zelfs de *Father Brown* verhalen).

Politiek en distributisme

Wie meer wil weten over de politieke visies van G.K. Chesterton en in het bijzonder over het distributisme kan het beste terecht in Chestertons boeken *What's Wrong With the World?* (1910; in 1938 in het Nederlands als *Wat mankeert de wereld?* (vert. Jos Panhuysen; Heemstede: De Toorts) en *The Outline of Sanity* (1926). Een zeer lezenswaardige en informatieve website over het distributisme is *The Distributist Review* (www.distributistreview.com), dat tal van historische bronnen én actuele artikelen biedt.



Clive Staples Lewis

* 1898 — † 1963

André Rouvoet

Waarom C.S. Lewis?

Eenentwintig jaar was ik toen ik voor het eerst iets van C.S. Lewis las. Bij mijn latere schoonouders stond een rijtje boeken van hem op de plank, waaronder de zevendelige ‘Chronicles of Narnia’. Die las ik in één adem uit. Ze herlezen zou ik nog vele keren doen, voor mezelf en later voor mijn kinderen. Want ja, de Narnia-verhalen zijn allereerst en vooral heerlijke kinderboeken, maar wat kun je er als volwassene van genieten, ook tijdens het voorlezen! Intussen was met die eerste keer het onvermijdelijke gebeurd: ik was gegrepen door de verbeeldingskracht en de schrijfstijl van deze C.S. Lewis. En dus ging ik meer van en over hem lezen. Na de *Kronieken van Narnia* volgden al gauw *The Screwtape Letters*, *Mere Christianity*, *The Abolition of Man*, *The Great Divorce*, *The Problem of Pain* en zijn autobiografie *Surprised by Joy*. Maar ook de driedelige sciencefiction-trilogie (*Out of the Silent Planet*, *Perelandra*, en *That Hideous Strength*) en het betoverend mooie *Till We Have Faces*. Soms in het Nederlands, maar toch het liefst in het Engels. Stuk voor stuk boeken die je wilt lezen, uitlezen en herlezen.

Maar het waren niet alleen zijn geweldige schrijfstijl, zijn gave om verhalen te vertellen en zijn vaak logisch-dwingende wijze van argumenteren die mij raakten en tot een liefhebber van zijn boeken maakten. Het was zeker ook de man zelf, met zijn bijzondere levensverhaal en zijn allesbehalve vanzelfsprekende weg met de God van de Bijbel. Of beter: de weg die God met C.S. Lewis is gegaan. Zijn weerbarstige bekeringsgeschiedenis fascineert en ontroert. Het is aangrijpend om te volgen hoe de atheïstische intellectueel er met al zijn redeneringen uiteindelijk niet meer omheen kon dat God de opperste realiteit is en door hem erkend wilde worden. In de biografie van Sayer wordt beschreven dat Lewis rond zijn zeventiende jaar geen enkel religieus geloof aanhing, ‘omdat er niet één met bewijzen komt. (...) Het zijn menselijke bedenksels, Christus net zo goed als Loki. Religieuze denkbeel-

den hebben natuurlijk op onze moraal geen enkele invloed.’¹

In *Surprised by Joy* – dat geen volledige autobiografie is, maar waarin hij op veler verzoek vertelt hoe zijn bekering van atheïsme tot het christelijk geloof zich voltrok – beschrijft Lewis hoe hij met zijn rotsvaste overtuigingen en rationele redeneringen vastliep op God zelf: ‘Filosoofje spelen zou er voor mij niet meer bij zijn. Het was nog steeds mogelijk dat mijn ‘Geest’ op een of andere manier verschilde van ‘de God van de volksreligie’. Mijn Tegenspeler maakte hier geen punt van. Het werd volstrekt onbelangrijk. Hij wilde daar niet over twisten. Hij zei slechts: “Ik ben de Heer”; ‘Ik ben die Ik ben’; ‘Ik ben.’”

Dit proces loopt uit op zijn overgave: ‘U moet zich voorstellen hoe ik daar in het Magdalen College avond aan avond alleen in mijn kamer zat; telkens wanneer mijn gedachten maar een ogenblik van mijn werk loskwamen, voelde ik de gestage, onverbiddelijke nadering van Hem die ik zo gaarne *niet* zou hebben ontmoet. Wat ik vreesde was mij ten slotte overkomen. In het zomertrimester van 1929 gaf ik toe en ik erkende God als God, en knielde en bad; die avond wellicht de neerslachtigste en onwilligste bekeerling in heel Engeland.’² Tegen het einde van het boek vertelt hij dat hij op 33-jarige leeftijd een uitstapje maakt in de zijspan van de motorfiets van zijn broer: ‘Toen we vertrokken, geloofde ik niet dat Jezus Christus de Zoon van God is, en toen we bij de dierentuin arriveerden, geloofde ik het (...) zoals wanneer je na een lange slaap (...) tot het besef komt dat je al wakker bent.’³

Mensen met sterke overtuigingen zijn er meer. Het bijzondere van C.S. Lewis vind ik dat hij zijn grote intellect, scherpe geest, heldere argumentatievermogen en enorme verbeeldingskracht, na zijn bekering voor de volle 100% in dienst van zijn geloof heeft gesteld. Zo werd hij van overtuigd atheïst één van de meest overtuigende apologeten van het christelijk geloof. Een van de denkers en schrijvers over christelijke politiek van wie ik veel heb geleerd, is Charles W. Colson. Deze voormalige topman in het Witte Huis, rechterhand van president Nixon, werd vanwege zijn rol in het Watergate-schandaal veroordeeld tot gevangenisstraf. Na zijn vrijlating richtte hij de Prison Fellowship op (in Nederland: Gevangenzorg Nederland). In zijn autobiografie *Born Again* beschrijft hij hoe hij kort voor zijn arrestatie bij een vriend was, die hem voorlas uit Lewis’ *Mere Christianity*. Colson werd daardoor zó geraakt dat hij niet anders kon dan nog die zelfde avond zijn leven overgeven aan God. En Colson is bepaald niet de enige Lewis-lezer die iets dergelijks

¹ George Sayer, *C.S. Lewis. Biografie*. Kampen: Kok Voorhoeve 1996, pag. 79 (uit een brief van 12 oktober 1916).

² *Verrast door Vreugde*. Franeker: Van Wijnen 1998, pag. 185-186.

³ *Verrast door Vreugde*. Franeker: Van Wijnen 1998, pag. 192.

overkwam. Lewis' boeken zijn velen tot zegen geweest. Nog steeds worden ze wereldwijd gelezen, vooral de Narnia-delen, die al in 47 talen zijn verschenen en waarvan er vele tientallen miljoenen exemplaren zijn verkocht.

Maar...

Ik schrijf hier voor een bundel 'inspiratoren van christelijk-politiek denken'. Waar zit nu de invloed van C.S. Lewis op mijn christelijk-politieke denken en handelen? Ben ik in politieke zin gevormd door deze geleerde en apologet? Is hij een politiek voorbeeld voor mij? Is hij een erflater voor de ChristenUnie en – breder – de christelijke politiek? Hoort hij – met andere woorden – wel thuis in deze bundel? Wat mij betreft wel degelijk. Niet zozeer vanwege zijn politieke opvattingen of specifiek politieke geschriften, al valt daar best wat over te melden. (Zie bijvoorbeeld John G. West Jr., *Public Life in the Shadowlands. What C.S. Lewis Can Teach Us About Politics*, een lezing/essay uit 1994/1998.) Veel belangrijker en vormender dan Lewis' opvattingen over politiek zijn voor mij zijn houding ten opzichte van de werkelijkheid, zijn in een levend geloof wortelende manier van denken en redeneren, zijn vrijmoedige apologetiek.

Een sprekend voorbeeld vind ik *The Abolition of Man*, door Lewis zelf ooit 'van mijn eigen boeken bijna mijn favoriet' genoemd, en volgens George Sayer 'algemeen beschouwd als het belangrijkste boek van Lewis'. Het begint als commentaar op een pas verschenen schoolboek en ontwikkelt zich tot een schitterend essay, dat zich laat lezen als een cultuurkritiek over de gangbare filosofische benadering van waarden en normen. Het boekje vormt de neerslag van een drietal academische lezingen en is wel eens omschreven als 'onbekommerd intellectueel'. Intrigerend is dat Lewis nergens expliciet schrijft over het christelijk geloof als de bron van waarden en normen. Hij heeft het over de 'Tao', de universele orde. Maar, aldus een recensie: 'het is voluit duidelijk dat wat hij de 'Tao', de universele orde noemt, in de joodse en christelijke traditie de ordening van God, Gods Wet is. Eigenlijk hoor je op de achtergrond van het boekje Psalm 119 klinken, waarin in een eindeloos refrein de schoonheid van Gods ordening in het ganse heelal bezongen wordt. En Lewis wil aantonen dat, als de verworteling van onze waarden en normen in die universele en heilige orde ontkend wordt, en die bij de mens zelf in zijn rede en in zijn eigen inzichten gelegd wordt, dan elke werkelijke humaniteit afgeschafte zal worden.' Lewis spreekt in dit verband van 'Men without Chests', mensen zonder hart. Het is deze combinatie van eruditie, scherpe argumentatie en finzinnige aanvaarding van de universele waarheid van het christelijk geloof, die wat mij betreft de kern vormt van de inspiratie van C.S. Lewis voor het optreden van christenen in het publieke domein. Dat kan de politiek zijn of de wetenschap, maar ook de journalistiek of het kerkelijk erf.

Voor mij persoonlijk was het dus het terrein van de politiek waar ik mij door hem geïnspireerd heb gevoeld. Zeker in een periode waarin het goed recht, laat staan het vanzelfsprekende van bijbelgetrouwe politiek, ter discussie stond – mijn aantreden als Kamerlid viel samen met het begin van de ‘paarse periode’ – moedigden het denken en het werk van C.S. Lewis mij aan tot wat ik noem *apologetische politiek*: vrijmoedig opkomen voor bijbels genormeerde politiek, beslist maar ontspannen je werk als politicus verichten, vanuit en met het perspectief van Gods Koninkrijk, en in dit alles een gelovige levenshouding combineren met het streven naar politiek vakmanschap. Wie zichzelf christen-politicus noemt (en ik heb er nooit een probleem mee gehad mezelf zo te zien) is gehouden om aan beide elementen van die benaming recht te doen: herkenbaar zijn als gelovig christen én voldoen aan de ambachtelijke eisen voor een politicus, de vakbekwaamheid die dit beroep vereist, of je nu volksvertegenwoordiger bent of bestuurder, of in mijn geval Kamerlid of minister.

Regelmatig komt iets van die inspiratie tot mij via, jawel, Twitter. Er is een C.S. Lewis-account (@CSLewisDaily) dat vrijwel dagelijks citaten uit de talrijke geschriften van Lewis verspreidt. Tijdens het schrijven van deze bijdrage ontving ik de volgende aansporing, die zeker ook voor christen-politici inspirerend en bemoedigend is: ‘When a thing has to be attempted, one must never think about possibility or impossibility’. (Als er om pogingen wordt gevraagd, moet je nooit denken aan wat er mogelijk of onmogelijk is.)⁴

Het is om dit alles dat ik C.S. Lewis als een inspirator voor (mijn) christelijk-politiek denken beschouw. Als ik zo over hem schrijf, voel ik het verlangen groeien om weer en meer van hem te lezen. Om van hem te leren. Om nog meer door hem geïnspireerd te worden. Om hem nog beter te begrijpen. Maar dan is daar de waarschuwing van zijn goede vriend Tolkien, die deze ooit aan de latere biograaf George Sayer gaf. In 1934 ging student Sayer voor het eerst naar zijn *tutor* (studiebegeleider) C.S. Lewis om een boekenlijst te halen. Voor de deur ontmoet hij Tolkien. Wanneer Sayer tegen Tolkien zegt, dat Lewis hem een interessante *tutor* lijkt, bevestigt deze dat Lewis interessant is. Maar voegt daaraan toe: ‘Helemaal doorgronden zult u hem nooit’. Ruim een halve eeuw later schrijft Sayer zijn biografie, en moet dan toegeven: ‘Tolkien had gelijk. Hoewel ik een vriend van Lewis werd, heb ik hem nooit helemaal kunnen doorgronden.’⁵

⁴ Uit *Mere Christianity*, III,5, ‘Sexual Morality’ (*Onversneden christendom*, 3e druk, Kampen: Kok 2002, pag. 99).

⁵ Sayer, C.S. *Lewis* (1996) pag. 11-13 (citaten: pag. 13).

Biografie⁶

Clive Staples 'Jack' Lewis werd op 29 november 1898 in Belfast geboren als tweede zoon en laatste kind van welgestelde ouders met een huis vol boeken. Zij behoorden tot de Anglicaanse kerk en gaven hun kinderen een serieuze, niet bijzonder strenge religieuze opvoeding. Het gezin had een goed leven, totdat in 1908 de moeder stierf aan kanker. Jack ging zes jaar lang naar diverse kostscholen, waar hij het slecht naar zijn zin had. Rond zijn dertiende jaar nam hij stil en compleet afscheid van het christelijk geloof. In 1914 ging hij naar een privéleraar in een dorpje in Zuid-Engeland. Aan de overkant van het Kanaal begon de 'Grote Oorlog', waar de jonge Lewis nog juist te jong voor was, en er begon voor hem een gouden tijd van lezen en schrijven (verhalen, gedichten, brieven) en wandelen in de natuur. Zijn leraar, een gepensioneerde onderwijsveteraan, was verbijsterd over de belesenheid van zijn pupil. Jack had een voorkeur voor dichters met een grote verbeeldingskracht: Homerus, Vergilius, Dante, Ariosto, Milton, Wordsworth. Bijzonder diep werd hij getroffen door de 'mythopoëtische' kracht van George MacDonald: een ervaring die hij later herkende als voornaamste keerpunt in de richting van het christelijke geloof. Voor zijn eigen besef was hij in deze tijd een pessimistisch atheïst, gefascineerd door de machtige illusies die mythe heten, maar zelf overtuigd illusieloos. Zijn leraar stimuleerde een polemische en logisch-argumenterende denkstijl. In 1917 werd hij student in Oxford en ging weldra in militaire dienst. Hij raakte bevriend met Janie Moore, de moeder van zijn kamergenoot Paddy Moore. Paddy sneuvelde in Frankrijk; Jack keerde gewond terug en kreeg op kritieke momenten geen aandacht van zijn vader. Een en ander leidde ertoe dat de zesentwintig jaar oudere Mrs Moore, vermoedelijk, voor Jack een combinatie van maitresse en plaatsvervangend moeder werd.

Na de oorlog studeerde hij in Oxford klassieke literatuur en wijsbegeerte en daarna Engels. Beide studies voltooide hij snel en cum laude. Twee pogingen om naam te maken als dichter mislukten. Hij voerde een gezamenlijke huishouding met Moore en haar dochter. In 1925 kreeg Jack een baan als docent Engelse literatuur aan het Magdalen College in Oxford, in 1929 overleed zijn vader, en in 1930 kocht hij samen met Janie Moore en zijn broer Warren een huis aan de rand van Oxford. Daar woonden zij alle drie voor de rest van hun leven.

Zijn atheïstische overtuiging wankelde al enige tijd toen, in de loop van de jaren '20, enkele vrienden hem voorthielpen op weg naar geloof in God.

⁶ Dit biografische deel is van de hand van Lewis-vertaler Arend Smilde (zie www.lewisiana.nl), in iets langere vorm (pag.113-116) eerder gepubliceerd binnen het hoofdstuk 'C.S. Lewis (1898-1963)', in: Thierry Baudet en Michiel Visser (red.) *Conservatieve Vooruitgang. De grootste denkers van de twintigste eeuw*. Amsterdam: Bert Bakker 2010, pag. 113-128.

Eerst bekeerde hij zich tot een ongespecificeerd theïsme. Twee jaar later, in 1931, werd hij christen nadat hij de dood en opstanding van Christus had leren zien als 'vervulling', historische verwerkelijking, van de grote mythen der mensheid. Het volgende jaar schreef hij een allegorisch-autobiografisch bekeringsverhaal, dat gepubliceerd werd maar vrijwel onopgemerkt bleef. In 1936 verscheen hij als nieuwe ster in zijn vakgebied met een studie over middeleeuwse allegorische liefdespoëzie. Rondom Lewis en zijn taalkundige collega Tolkien (toen al bezig met voorstadia van *The Lord of the Rings*) vormde zich een kring van vrienden, de 'Inklings', die elkaar regelmatig voorlezen uit eigen werk. Hier kreeg Lewis het idee voor een sciencefiction-verhaal, *Out of the Silent Planet*, verschenen in 1938. Ook ontstond hier, op verzoek van een uitgever die zijn bekeringsverhaal gelezen had, zijn eerste proeve van populaire theologie, *The Problem of Pain* (1940).

Zo maakte Lewis in de jaren 1936–1940 als het ware drie debuten, elk voor zich veelbelovend: academisch, verhalend, en populair-theologisch. In de resterende vijftienvintig jaar van zijn leven maakte hij alle drie deze beloften waar. Er was een lange oefening als verhalen-, gedichten-, dagboek- en brieven-schrijver aan voorafgegaan; voorts de ontwikkeling van een grote, drie millennia doorkruisende eruditie; en ten slotte een bekering tot traditioneel, ongemoderniseerd geloof in Jezus Christus als mensgeworden Zoon van God. Het academische werk bereikte zijn hoogtepunt in 1954 met een lijvig boek voor de Oxford History of English Literature; in datzelfde jaar kreeg hij in Cambridge een nieuw ingestelde leerstoel Engelse literatuur van Middeleeuwen en Renaissance. Het verhalende werk werd voortgezet met nog twee sciencefictionboeken, zeven verhalen over het sprookjesland Narnia en een magisch-realistisch-historische roman. Als volkstheoloog hield hij radiolezingen en schreef hij twee 'theologische fantasieën', waarvan *The Screwtape Letters* (1942) een bestseller werd, en later boeken over de Psalmen, over liefde, en over het gebed. In de jaren '40 trad hij regelmatig op als spreker en debater in de Oxford Socratic Club, een forum voor de confrontatie tussen christendom en atheïsme. Soms begaf hij zich op wijsgerig terrein; hier ontstond *The Abolition of Man*. Verder schreef hij onder andere ruim honderdvijftig verspreide stukken, en ontelbare antwoordbrieven aan lezers. Gedichten schreef en herschreef hij zijn leven lang.

Het samenleven met Janie Moore werd voor Lewis geleidelijk een kruis, dat hij geduldig droeg tot haar dood in 1951. Zijn andere huisgenoot, broer Warren, had gestaag groeiende alcoholproblemen. Jack ontmoette in 1952 Joy Davidman, een Amerikaanse lezeres van zijn boeken. Tegen al zijn aanvankelijke bedoelingen en verwachtingen, en nadat zij van haar eerste man gescheiden was, kwam het in 1957 tot een kort maar gelukkig huwelijk. Joy sterft in 1960 aan kanker, met achterlating van twee zoons uit haar eerste

huwelijk. Lewis sukkelde toen ook al met zijn gezondheid. Na een hartaanval gaf hij in de zomer van 1963 zijn leerstoel in Cambridge op. Een week voor zijn vijfenzestigste verjaardag kreeg hij weer een hartaanval, waarmee een einde aan zijn leven kwam.

Verder lezen

Voor een indruk van wat C.S. Lewis allemaal geschreven heeft, en andere informatie: zie en.wikipedia.org/wiki/C._S._Lewis, de hieronder genoemde biografie van George Sayer, en de *Cambridge Companion to C.S. Lewis* uit 2010 (Robert MacSwain, Michael Ward (eds.); Cambridge: CUP). Alistair MacGrath is bezig met een Lewis-biografie, waarvoor hij gebruik kan maken van de in 2000-2006 verschenen *Collected Letters* (3 delen).

De meest uitgebreide bibliografie geeft 'A Bibliography of the Writings of C.S. Lewis', in: Walter Hooper, *C.S. Lewis: A Companion and Guide*. (1996). Londen: HarperCollins. (pag. 801-886).

Hier beperk ik mij tot de twee belangrijkste biografieën en enkele titels uit mijn eigen boekenkast die de lezer verder op weg kunnen helpen bij het leren kennen van het werk van Lewis.

• R. Lancelyn Green, W. Hooper, *C.S. Lewis: A Biography*. Londen: HarperCollins, 2002.

Herziene, uitgebreide editie; originele editie: 1974
Dit is de eerste van diverse biografieën die over C.S. Lewis zijn geschreven. Hooper was een Amerikaanse lezer, die in het laatste levensjaar van Lewis enige tijd als zijn secretaris optrad.

• G. Sayer, *Jack: A Life of C.S. Lewis*. Wheaton, Illinois: Crossway, 1988.

George Sayer studeerde in Oxford bij Lewis. Later werden zij zeer goed bevriend. Deze biografie verscheen in het Nederlands als: *C.S. Lewis. Biografie*. Kampen: Kok Voorhoeve, 1996.

De volgende boeken bieden selecties uit Lewis' vele werk:

• C.S. Lewis, *The Visionary Christian – 131 Readings. Preface & selection: Chad Walsh*. New York: Touchstone (Simon & Schuster), 1996.

Dit boek bevat fragmenten uit de talloze geschriften van C.S. Lewis. Voor de Lewis-liefhebber een feest van herkenning, en wie het werk van Lewis nog niet of slechts beperkt kent, zal ervaren dat vrijwel elk fragment naar meer smaakt. In zijn voorwoord omschrijft Walsh het zelf zo: 'The Visionary Christian is a candid invitation to revel in the many imagined worlds of Lewis's vision, and to find in them the same preoccupation with major themes of spiritual life and death that dominate his apologetic books.'

• C.S. Lewis, *Een reflectie voor elke dag. 366 korte citaten uit het werk van C.S. Lewis*. Kampen: Kok, 2008.

Korte fragmenten, breed geselecteerd uit Lewis' werken.

• *Met reden geloven – C.S. Lewis over denken en geloof*. Kampen: Kok Voorhoeve, 2005

Dit boekje is ontstaan uit bijeenkomsten van een Lewis-studiekring van het Internationaal Christelijk Studiecentrum. Het bevat vooral apologetische gedeelten uit het werk van Lewis, gegroepeerd rond bepaalde thema's, zoals 'Overtuigingen', 'Wonderen', 'Het lijden' en 'Gebed'.

• C.S. Lewis, *Honderd jaar*. Franeker: Van Wijnen, 1998.

Een gedenkboekje vol kenmerkende fragmenten uit de – zeer vele – boeken van Lewis die in het Nederlands vertaald zijn. Daarnaast schreven zes bekende Nederlandse Lewis-lezers, onder wie

A.Th. van Deursen, Kardinaal Simonis en Bart Jan Spruyt, een bijdrage. Ook is een uitgebreide levensloop met jaartallen opgenomen.



Dietrich Bonhoeffer

* 1906 — † 1945

G.C. den Hertog

Waarom Dietrich Bonhoeffer?

Dietrich Bonhoeffer was mijn 'eerste liefde' tijdens mijn studie theologie. In het eerste jaar las ik zijn bekendste boek – *Nachfolge* – en meteen daarna ook de toen net verschenen grote biografie van zijn vriend Eberhard Bethge. Diverse elementen in zijn denken en leven fascineerden me van meet af aan. In de biografie van Bethge trof mij Bonhoeffers scherpe profetische kijk op de situatie van kerk, land, volk en theologie. Meteen vanaf de machtsovername door de nazi's doorzag hij waar het naartoe ging, wist hij te zeggen waar het op aankwam en was hij in staat een weg te wijzen. *Nachfolge* is een appel tot concrete, daadwerkelijke gehoorzaamheid, met een radicaliteit, die geen vorm van ideologisch fanatisme was, maar stoelde op een diep besef van wat christen-zijn is. Als een mokerslag treft dit boek de Lutherse Kerk in Duitsland, die het leven gewend is op te delen in twee sferen: de sfeer van het geloof, de kerk, de innerlijkheid én de sfeer van de wereld, de politiek. Beide sferen staan min of meer los van elkaar, en vele protestanten menen tegelijk zowel belijdend christen als ook nazi te kunnen zijn. Bonhoeffer beseft de onbestaanbaarheid van die combinatie.

Nachfolge heeft een hoog bijbels gehalte, maar tegelijk is op vrijwel iedere bladzijde duidelijk dat wat Bonhoeffer schrijft, betrokken is op het Duitsland van deze jaren '30, en ook hout snijdt! Eeuwenlang had de kerk een bevoorrechte positie als meerderheid genoten, maar in 1933 kreeg zij ineens te maken met tegenwind en zelfs vervolging. Ook al is de context van Nederland vandaag een heel andere dan die van Duitsland onder het nationaalsocialisme, toch lijken ze in elk geval in één opzicht op elkaar: christen zijn is niet langer vanzelfsprekend. De vraag is dan urgent: Als de 'bekisting' van een christelijke cultuur wordt verwijderd, wat blijft er dan nog van kerk en christendom overeind? En meteen ook de volgende vraag: Welke weg heeft een christen te gaan als de privileges en verworvenheden van een christelijke cultuur zijn weggefallen? Dietrich Bonhoeffer was een christen die zich

van die nieuwe situatie bewust was en met het oog daarop dacht en schreef.

Die nieuwe situatie heeft uiteraard ook direct consequenties voor de verhouding tot de overheid. Voor lutheranen gold het als vanzelfsprekend dat de staat een eigen door God ingesteld terrein was, een 'ordening' met goddelijke legitimatie. Bonhoeffer had afscheid genomen van die vanzelfsprekendheid. Begin jaren '30 was hij pacifist geworden – een theologisch doordachte keuze, maar niet ingegeven door een zonnige kijk op de menselijke natuur. Bonhoeffers pacifisme heeft alles te maken met het besef dat Christus ook het terrein van de politiek, van oorlog en vrede, regeert en er gehoorzaamd wil worden. Hij maakt plannen om naar India te gaan om bij Gandhi in de praktijk te leren wat geweldloze weerbaarheid is en kan uitwerken. Het komt er echter niet van. In plaats daarvan neemt Bonhoeffer in 1940 de stap om toe te treden tot de *Abwehr*, de geheime dienst, met de bedoeling zo mee te werken aan de plannen tot een staatsgreep. Het is een stap die uiteindelijk zijn dood zal betekenen. Zat daar een politieke visie achter? Hield Bonhoeffer zich eigenlijk wel met de fundamentele politieke vragen bezig, en zo ja, hoe dan? Ja, dat deed hij, en het is de moeite waard om te kijken hóe hij dat deed.

Biografische karakteristiek

Dietrich Bonhoeffer werd geboren in Breslau, nu Wrocław in Zuid-West Polen, op 4 februari 1906, als zesde in een gezin van uiteindelijk acht kinderen en als 'eerste' helft van een tweeling (zijn zuster Sabine was net iets jonger). Zijn vader was daar hoogleraar in de psychiatrie, maar werd enkele jaren later (1912) benoemd aan de universiteit van Berlijn. In kerkelijk opzicht was het een vrijzinnig-protestants milieu. Dietrich, de vierde zoon, verschilt duidelijk van zijn oudere broers. Zij treden in het voetspoor van hun vader, die een sterke natuurwetenschappelijke interesse heeft. Dietrich twijfelt tussen een carrière als pianist en theologie, maar kiest voor de theologie – een lijn, die in de familie van zijn moeder aanwezig is. Tijdens Dietrichs lagere schooltijd breekt de Eerste Wereldoorlog uit. Zijn broer Walter raakt aan het westelijke front gewond en sterft. Het raakt het hele gezin diep en Dietrich zal het verdriet van zijn moeder nooit vergeten.

Nadat hij, pas zeventien jaar oud, eindexamen heeft gedaan, begint Bonhoeffer in 1923 aan zijn studie theologie – in Berlijn. Hij volgt de colleges en werkgroepen bij theologen van naam (o.a. Von Harnack en Troeltsch) en maakt zich de heersende – veelal vrijzinnige – wijze van theologie beoefenen eigen. In Göttingen is inmiddels de Zwitserse theoloog Karl Barth hoogleraar geworden, maar in Berlijn moeten de professoren niet veel van hem hebben. Bonhoeffer echter neemt zelf wel kennis van diens werk, en verwerkt het op een zelfstandige manier. Pas begin jaren '30 zal hij Barth

ontmoeten, maar dan heeft hij al twee studies geschreven die laten zien dat hij serieus kennis heeft genomen van Barths theologie en die op een zelfstandige manier verwerkt. Bonhoeffer verwerft door zijn studies het recht om college te geven aan de universiteit van Berlijn, en met de nodige onderbrekingen doet hij dat ook. Die onderbrekingen zijn het gevolg van een vicariaat bij de Duitse gemeente in Barcelona (1928) en een jaar studie in New York (1930-1931). De preken die hij tijdens dat verblijf in Amerika hoort in zwarte kerken zijn heel anders dan hij gewend was. De verkondiging die hij in Harlem hoort, raakt hem; hij beseft voor het eerst dat Christus als de Levende gekend kan worden en dat Hij door Zijn opstanding de machten die de wereld beheersen uit het zadel heeft geworpen. Dat wordt een tweede ‘beking’: van theoloog tot christen. In Amerika komt Bonhoeffer een Franse studiegenoot tegen, Jean Lasserre, een overtuigd pacifist. Bonhoeffer is dan zo ongeveer het tegendeel ervan. In Duitsland heerst de verheerlijking van wapens en kracht; Bonhoeffer zelf leest Nietzsche en is in Barcelona gefascineerd geraakt door stierengevechten. Lasserre maakt echter indruk op hem doordat hij de Bergrede serieus neemt. Het leidt bij Bonhoeffer tot een fundamentele herziening van zijn politieke denken. In een ‘Poging tot een lutherse catechismus’ die hij samen met zijn collega en vriend Franz Hildebrandt in 1931 schrijft, stellen zij dat de kerk niet weet van een ‘heilige oorlog’. In een moderne oorlog als de Eerste Wereldoorlog wordt een strijd om het bestaan gevoerd met middelen die de menselijke maat te buiten gaan, in een strijd waar niets verhevens, laat staan heiligs aan is. De kerk bidt het ‘Onze Vader’ en kan daarom alleen maar om vrede vragen. Spreekt daar dan geen gebrek aan vaderlandsliefde uit? ‘Nee’, antwoorden de twee jonge theologen, God heeft het menselijk geslacht uit één ‘bloed’ geschapen en daarom is iedere vorm van nationalistisch zich beroemen op vlees en bloed zonde tegen de Heilige Geest! De staat is door God ingesteld om de blinde ijver van een volk dat zichzelf sterk wil maken aan banden te leggen.

Navolging

In januari 1933 komt Adolf Hitler aan de macht. Bij velen in protestantse kring voeren dankbaarheid en verwachting de boventoon: ‘eindelijk’ is er weer een regering die de naam van God durft te noemen. Al spoedig komt ook de kerk voor de vraag te staan, hoe zij zich verhoudt tot de nieuwe overheid en haar ideologie. Waar de overgrote meerderheid van de protestanten zich aansluit bij ‘Deutsche Christen’, die evangelie en nationaalsocialisme als een eenheid zien, is Bonhoeffer van meet af aan te vinden bij hen die inmenging van de overheid in de kerk – bijvoorbeeld inzake de rassenwetten – principieel afwijzen. Nadat de synode van de protestantse kerk van de ‘Altpreußische Union’, waartoe Berlijn – en dus ook Bonhoeffer – behoort op 4 en 5 september de rassenwetten van de nationaalsocialistische over-

heid nog verder doorvoert dan de overheid zelf, ontstaat de 'Pfarrernotbund' die binnen de kortste keren uitgroeit tot een beweging van meer dan 7.000 predikanten (in januari 1934). De ontwikkelingen volgen elkaar in hoog tempo op en in mei 1934 komt een 'Freie Bekenntnissynode' samen in Barmen-Gemarke, die de bekende – door de Zwitserse theoloog Karl Barth ontworpen – 'Theologische Erklärung' van Barmen opstelt. De 'Bekennende Kirche' is geboren.

Bonhoeffer is er niet bij, al volgt hij de gebeurtenissen op de voet. Hij heeft met ingang van oktober 1933, teleurgesteld over de in zijn ogen nog te weinig principiële en besliste opstelling van de Belijdende Kerk, samen met Franz Hildebrandt een predikantsplaats bij de Duitse gemeente in Londen aanvaard. Hij doet er veel contacten op, onder andere met bisschop Bell van Chicester, die in de oorlog van pas zullen komen. In augustus 1934 is hij één van de hoofdsprekers op een oecumenische conferentie in Fanø (Denemarken). Bovendien heeft hij – sinds 1931 één van de drie 'jeugdsecretarissen' van de *Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen*, een voorloper van de Wereldraad van Kerken – de leiding van de parallelle jeugdconferentie. Een Zweedse deelnemer vraagt hem daar wat hij zou doen in geval van oorlog. Bonhoeffer antwoordt: 'Ik bid erom dat God mij dan de kracht zal geven niet naar de wapens te grijpen.' Hij is pacifist, maar hij ziet de situatie vóór zich, waarin het een verleiding zal zijn om naar de wapens te grijpen.

In 1935 keert Bonhoeffer op verzoek van de leiding van de Bekennende Kirche uit Londen terug naar Duitsland om een van hun *Predigerseminaren* te gaan leiden. Daar geeft hij praktische vorming aan theologische studenten, die hun universitaire studie hebben voltooid en de gemeente in willen. Hij doet er ongebruikelijke dingen: hij legt de studenten iets als 'stille tijd' op en herstelt ook de biecht in ere. Neerslag hiervan vormt het boekje *Gemeinsames Leben* ('Leven in gemeenschap'). De achtergrond ervan is, dat hij heeft begrepen, dat alleen theologie een hart en een leven nog onberoerd kan laten. Dat hart en dat leven moet onder de tucht van het Woord, van Christus komen. Dat kan alleen, als er een gemeenschap gevormd wordt, die niet is gebaseerd op 'natuurlijke gegevenheden' als ras, bloed en bodem, maar op de verbondenheid in Christus.

Een spaak in het wiel steken...

De ontwikkelingen in nazi-Duitsland gaan intussen door. Ondanks tegenwerking van de nazistaat kan Bonhoeffer het werk met de studenten volhouden tot 1939. In dat jaar gaat hij opnieuw naar de Verenigde Staten, maar neemt vrijwel meteen na aankomst weer de boot terug. Hij kan het niet verantwoorden zelf veilig de oorlog door te komen, terwijl de kerk in Duitsland in zo'n grote nood verkeert. Hij beseft dat hij alle recht van spre-

ken voor de tijd na de oorlog zou verliezen, als hij in de luwte van Amerika de oorlog uitzit. Het is de laatste boot die uit Amerika terugkeert vóór het begin van de Tweede Wereldoorlog met de Duitse overval op Polen (1 september 1939). Bonhoeffer beseft dat zijn terugkeer impliceert dat hij nu ook zelf zal worden opgeroepen om dienst te nemen in de *Wehrmacht*. Hij besluit niet dienst te weigeren, omdat dat de Belijdende Kerk sterk in diskrediet zou brengen. Hij grijpt de kans aan om bij de *Abwehr* te komen, de geheime dienst van de *Wehrmacht*, waarbinnen een verzetscel is gevormd. Verschillende familieleden van Bonhoeffer maken er deel van uit en het lukt hem in 1940 om ook zelf onder deze dekmantel de militaire dienst te ontduiken en actief mee te werken aan de plannen voor een aanslag op Hitler. Vanaf dat moment leidt hij een dubbelleven. Bonhoeffer buit zijn functie bij de geheime dienst uit om van 1940 tot 1943 diverse buitenlandse reizen te maken en zo contact te houden met vertegenwoordigers van buitenlandse kerken.

Verzet en overgave

In de jaren 1939 tot 1943 werkt Bonhoeffer tussen de bedrijven door aan wat zijn *magnum opus*, zijn grote werk had moeten worden, over ethiek. Af en toe kan hij zich ergens terugtrekken om enigszins in rust te studeren en te schrijven. De bewaard gebleven fragmenten zijn na de oorlog door Bethge uitgegeven. Dat werk komt abrupt stil te liggen als hij in april 1943 wordt gearresteerd. Na de aanslag op Hitler van 20 juli 1944 wordt zijn naam in verband gebracht met die samenzwering, en uiteindelijk wordt hij – net 39 jaar oud – op 9 april 1945 opgehangen, terwijl in de verte de kanonnen van de Amerikanen al te horen zijn. Tot eind 1944 kan hij in zijn cel studeren en dankzij een behulpzame bewaker kan hij brieven de gevangenis uit smokkelen. In de briefwisseling met Bethge bespreekt hij theologische vragen, over hoe het verder moet na afloop van de oorlog, en over een nieuwe niet-religieuze interpretatie van de Bijbel. Als die brieven samen met andere teksten uit de gevangentijd in 1951 uitkomen, is dat een sensatie en kan Bonhoeffer uitgroeien tot de kampioen van de God-is-dood-theologie. Het is inmiddels echter wel duidelijk, dat men hem daarmee geen recht doet. Als bovendien eind jaren '80 de briefwisseling met zijn verloofde Maria von Wedemeyer wordt gepubliceerd, blijkt wel dat Bonhoeffer een gelovig christen is gebleven. Zó is hij ook gestorven. Hij had die zondag na Pasen gepreekt en toen hij meteen daarna het bevel kreeg zich klaar te maken, zei hij tegen zijn medegevangenen: 'Dit is het einde, maar voor mij het begin van het leven.'

Betekenis voor het politieke denken

Bonhoeffer was geen politieke denker en heeft dat ook nooit willen zijn, maar een christen die door de tijdsomstandigheden zich gedrongen zag om verantwoordelijkheid te nemen voor wat er gebeurde in de samenleving, en daar ook over na te denken. Van huis uit lutheraan kende hij de overheid

een eigen plaats en gezag toe in Gods handelen met deze wereld. Ook als hij door de ontmoeting met Jean Lasserre de Bergrede serieus gaat nemen, is dat niet een breuk met zijn lutherse achtergrond, maar eerder het onder ogen zien van de vragen van de eigen tijd *vanuit* Luther. Die benadering valt ook duidelijk te herkennen in *Nachfolge*, waarin hij geen afstand neemt van fundamentele lutherse geloofsinzichten als de rechtvaardiging-door-het-geloof-alleen, maar die opnieuw ijkt aan de Heilige Schrift en doordent met het oog op de eigen tijd. Bonhoeffers betekenis voor het politieke denken zie ik in de eerste plaats daarin gelegen, dat hij als christen onder de druk van de tijd ingesleten gedachteconcepten en politieke posities opnieuw doordent. Hij legt niet de grondslag voor een nieuwe christelijke politieke visie, maar geeft wel antwoord op de vraag, welke verantwoordelijkheid een christen voor de politiek heeft op de concrete plaats waar hij leeft en verantwoordelijkheid draagt.

Kenmerkend voor Bonhoeffers benadering is de vraag die hij in april 1933 in een lezing voor Berlijnse predikanten aan de orde stelt, namelijk welke mogelijkheden er zich voordoen in het handelen van de kerk ten opzichte van de staat. De formulering is algemeen en de vraagstelling principieel, maar iedereen beseft dat hij de concrete situatie van het Derde Rijk op het oog heeft. Alleen al door deze vraag te stellen strijkt hij zijn hoorders tegen de haren in. Als hij die vraag een jaar eerder had gesteld, toen niets erop wees dat de Republiek van Weimar in haar nadagen verkeerde, had hij aangeknoopt bij wat er leefde en op een aandachtig en welwillend gehoor kunnen rekenen. De Republiek van Weimar was voor vele Duitsers, met name lutherse christenen, niet 'hun' republiek, niet de staat waarin ze zich thuis voelden. Niet alleen had de keizer het veld moeten ruimen en was daarmee het verbond verbroken van 'Thron und Altar' – van een lutherse kerk en een lutherse vorst –, maar ook hadden ze niet zoveel op met democratie. Daar kwam bij dat gedurende de Republiek van Weimar secularisering en ontkerkelijking zich nadrukkelijk manifesteerden. Men verwachtte van de nieuwe regering onder Hitler dat die gezag en orde zou herstellen en ook voor de kerk een nieuwe tijd zou inluiden. Tegen deze achtergrond is het des te opmerkelijker dat Bonhoeffer in zijn lezing de houding van de kerk ten opzichte van de overheid *als probleem* aan de orde stelt. Schokkend is hoe hij het doet. Drie punten noemt hij, en werkt ook nog eens duidelijk naar een climax toe. Ten eerste dient de kerk de overheid te vragen waar zij het recht van haar optreden aan ontleent. Ten tweede heeft de kerk de opdracht de slachtoffers van het optreden van de overheid te helpen, óók als die niet tot de kerk behoren (iedereen beseft dat Bonhoeffer aan Joden en communisten denkt, die meteen na 30 januari 1933 vervolgd werden!). De derde en uiterste mogelijkheid van handelen voor de kerk ziet hij daarin gelegen, dat ze niet alleen de slachtoffers, die onder het wiel van de staat

gewond zijn geraakt, moet verbinden en verzorgen, maar zelf ook actief een spaak in het wiel behoort te steken... Deze laatste gedachte is zonder meer een provocatie voor de in overgrote meerderheid lutherse predikanten, die zijn grootgebracht bij de idee van de door God gegeven overheid. De weg die Bonhoeffer gegaan is in de tijd van het Derde Rijk, laat zich goed beschrijven aan de hand van deze drie punten.

De overheid is geen zelfstandig terrein van deze wereld, dat losstaat van de heerschappij van Jezus Christus. Bonhoeffer stemt van harte in met de tweede stelling van de Belijdenissynode van Barmen, in mei 1934. Daarin staat met zoveel woorden dat er geen terreinen van ons leven zijn waarover Christus niet Heer is. De auteur van de 'Theologische verklaring' van Barmen is Karl Barth. Barth beseft dat met die stelling niet alles is gezegd. De meerderheid van degenen die in Barmen bijeen waren, had geen bezwaren tegen het nationaalsocialisme als zodanig, maar alleen tegen de vermenging van christelijk geloof en ideologie en vooral tegen inmenging of zelfs ingrijpen van de staat in het geloof van de christelijke gemeente. In 1938 schrijft Barth een brochure met de titel *Rechtfertigung und Recht*, waarin hij de overheid niet in de schepping fundeert of enkel maar laat dienen tot beteugeling van de zonde. Hij doet iets geheel nieuws door de overheid – 'christologisch' – af te leiden van Jezus Christus. De taak van de overheid is het Koninkrijk van Christus te dienen. De Belijdende Kerk in Duitsland is ontsteld als Barth na de overeenkomst van Chamberlain en Hitler in München (1938) een open brief publiceert aan zijn collega in Praag, J.L. Hromádka. Daarin schrijft hij dat een Tsjechische soldaat die weerstand biedt tegen een agressor, dat doet met goed recht en – nota bene – voor het Koninkrijk van Christus. In de *Ethik* die Bonhoeffer vanaf de zomer van 1940 begint te schrijven volgt hij Barth in de christologische fundering van de overheid.

Het is volgens Bonhoeffer een opdracht voor de kerk om op te komen voor de slachtoffers, wanneer een overheid onrechtmatig optreedt. Vanaf het eerste begin van de nazidictatuur zet Bonhoeffer zich in voor Joden, of ze gedoopt zijn of niet. Zijn uitspraak 'Alleen wie voor de Joden opkomt, mag Gregoriaans zingen', wordt een gevleugeld woord. Hij wil ermee zeggen, dat de kerk niet mag voorbijgaan aan het leed in de samenleving en doorgaan met het houden van kerkdiensten alsof er niets gebeurd is. Het is in de lijn van wat hoorders en lezers van Jesaja 58 en Jacobus 1:27 wordt voorgehouden.

Ook de derde en laatste optie die Bonhoeffer in april 1933 noemt, zet hij om in de daad. In 1934 noemt hij het grijpen naar de wapens een verleiding, waarvoor hij bidt gespaard te blijven. In 1940 schrijft hij ten overstaan van de triomfen van de Duitse legers dat we niet om het 'succes' van Hitler heen

kunnen. Als het goede succes heeft, kan men de ethische vraag die het succes aan de orde stelt overslaan. Maar als het kwaad zich doorzet, mag men zich niet mokkend en mopperend uit de geschiedenis terugtrekken, maar dient men de door God opgelegde verantwoordelijkheid voor de gang der dingen op zich te nemen. 'De laatste vraag die men zich in bewustzijn van die verantwoordelijkheid stelt, is niet, hoe ik mij heroïsch uit het hele gebeuren kan terugtrekken, maar hoe een toekomstige generatie nog kan leven.' Voor zichzelf ziet Bonhoeffer uiteindelijk geen andere weg dan Hitler en zijn trawanten 'een spaak in het wiel te steken'. Het is een stap die een christen alleen kan doen, als hij zich in zijn geweten daartoe gedrongen weet.

Bonhoeffer heeft niet een nieuwe – christelijke – politieke theorie ontworpen. Hij is het met Barth eens dat dat niet kan. Maar hij is wel met zijn leven en denken – in deze volgorde – een vraag aan alle christenen, of zij Christus volgen, ook op het terrein van de politiek.

Verder lezen

Biografisch:

- Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. De biografie*, Baarn, 2002 (eerste Nederlandse uitgave: *Dietrich Bonhoeffer. Theoloog – Christen – Tijdgenoot*, Utrecht / Baarn, 1968).
- Mary Glazener, *De beker der gramschap. Dietrich Bonhoeffer in verzet tegen Hitler*, Kampen 1995.
- Ferdinand Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945. Eine Biographie*. München 2005 (ook vertaald in het Engels).

Bonhoeffer zelf:

- D. Bonhoeffer, *Navolging*, Baarn 1968/2001.
- D. Bonhoeffer, *Verborgen omgang (Leven met elkander en Bidden met de Psalmen)*, Baarn 2003.
- D. Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek. Samengesteld, vertaald en ingeleid door Gerard den Hertog en Wilken Veen*, Zoetermeer, 2012.

Zie ook nl.wikipedia.org/wiki/Dietrich_Bonhoeffer



John Stott

* 1921 — † 2011

Arie Slob

Vorig jaar november bereikte ik de (volgens sommigen) eerbiedwaardige leeftijd van vijftig jaar. Een dag voor mijn verjaardag zat er tijdens de wekelijkse fractievergadering een heuse Abraham op mijn stoel. En op de dag van mijn verjaardag stond er een soortgelijk exemplaar, maar dan van twee meter hoogte, bij de voordeur van mijn huis. Er was geen ontkomen aan: deze mijlpaal moest gevierd worden. Dat hebben we dan ook maar gedaan. In dankbaarheid aan onze goede God die het leven geeft en met ieder mens (dus ook met mij) een weg gaat. Dergelijke momenten lenen zich ook goed om nog eens terug te kijken. Bijvoorbeeld op je jeugd. Ik ben opgegroeid in een groot gezin dat was aangesloten bij de plaatselijke gereformeerd-vrijgemaakte kerk. Dat is een cultuur waarin lezen en studeren je met de paplepel wordt ingegoten. Wekelijks werden er letterlijk tassen vol boeken ons huis binnengedragen. Na een week konden ze weer terug naar de plaatselijke (christelijke) bibliotheek en kwam er een nieuwe lading binnen. Ik heb dan ook wat afgelezen. Veel romans, maar langzaam maar zeker ook steeds meer politiek-maatschappelijk georiënteerde boeken. Terugkijkend was het arsenaal auteurs waaruit geput werd wel wat beperkt. In mijn situatie ging het vooral om Nederlandse denkers, die meestal afkomstig waren uit orthodox protestantse hoek. Daar is overigens niets mis mee. Mijn denken is in mijn jonge jaren bijvoorbeeld erg gescherpt door het vele schrijven van hoogleraren als J. Douma (Theologische Universiteit Kampen) en W.H. Velema (Theologische Universiteit Apeldoorn). Mensen die bijbels genormeerd denken wisten te koppelen aan de grote maatschappelijke onderwerpen die speelden. Zij hebben daarin voor velen grote betekenis gehad.

Ondanks mijn waardering voor wat ik van Nederlandse denkers heb meegekregen, heb ik het als een verrijking ervaren om ook kennis te kunnen nemen van het schrijven van buitenlandse denkers. Er ging een nieuwe wereld voor mij open. Zeker toen ik de boeken van John Stott in handen kreeg. Wat een veelschrijver is deze man geweest. Ik was en ben daar diep van onder de

indruk. Ook de geheel eigen wijze waarop hij zaken aan de orde stelde. Het meest trof mij zijn boek *Issues Facing Christians Today* uit 1984 (*Uitdagingen van deze tijd in bijbels perspectief*). Ik heb daarover geschreven in mijn eigen boek *Altijd in beweging* (uitgekomen november 2011). Op een hele inspirerende manier deed John Stott een appel op christenen om hun verantwoordelijkheid voor de samenleving waarin God hen geplaatst had te zien én op te pakken. Met name ook voor de sociale problemen die we tegenkomen. Stott hekelde het naar binnen gericht gedrag van veel christenen en riep hen op hun veilige christelijke 'kasteel' te verlaten en zich niet te onttrekken aan hun maatschappelijke en sociale verantwoordelijkheid. 'Ga uit in de wereld die God gemaakt heeft en die door op God lijkende wezens bewoond wordt, de wereld waarin Christus kwam en waarin Hij ons nu zendt. Want daar horen we. De wereld is de arena waarin we leven en liefhebben, getuigen en dienen, lijden en sterven voor Christus', aldus John Stott.

Zoals eerder aangegeven ben ik opgegroeid in gereformeerd-vrijgemaakt milieu. Ik heb daarin veel meegekregen. Het boek van Stott en de oproepen die hij deed, sloten daar ook goed bij aan. Hij gaf mij in de jaren '80 met zijn boek een nieuwe krachtige impuls voor de invulling van mijn christen-zijn. Een diep besef ook van verantwoordelijkheid. Met vallen en opstaan heb ik daar in mijn leven invulling aan proberen te geven. En doe ik dat nog steeds, iedere dag die ik krijg. Door God geleid is dat in mijn leven vooral het terrein van de politiek geworden. Een terrein waar – zo is mijn vaste overtuiging – ook christenen zich moeten laten zien en horen

In de zomer van 2011 kwam er aan het aardse leven van John Stott een einde. Hij bereikte een zeer hoge leeftijd. We mogen hem met dankbaarheid herdenken.

Levensloop

De levensloop van – voluit – John Robert Walmsley Stott is boeiend om te bestuderen. Hij werd op 27 april 1921 geboren als enige zoon van Sir Arnold Stott en Lily (Emily Caroline Holland). Het gezin woonde in een goede buurt in Londen. Van zijn drie oudere zussen was de middelste als driejarige overleden, terwijl zijn vader, een arts, in 1917 in Frankrijk aan het front dienst deed. Als ziekenhuisarts in Londen had hij een wetenschappelijke, positief-humanistische instelling, en als persoon een agnostische, seculiere kijk op de wereld. Vanwege het intellectuele klimaat, ook thuis, zouden Johns eerste woorden niet papa of mama zijn geweest maar 'coronary thrombosis'. Zijn moeder had Duitse, lutherse wortels. Zij bezocht de dichtstbijzijnde anglicaanse kerk: All Souls Church (www.allsouls.org).

Net als zijn vader ging John naar de kostschool *Rugby*. Daar hoorde hij als

zeventienjarige een toespraak over Jezus die ‘klopte op de deur van je hart’. Tijdens een autorit met de spreker, Eric Nash, kon hij allerlei vragen kwijt en 's avonds ging hij werkelijk voor Jezus op de knieën: zijn ‘deur’, zijn hart ging open. Niet veel later, in zijn studententijd, zou hij zich organisatorisch gaan inzetten als ‘rechterhand’ (secretaris) van Nash. Dat Stott zijn leven lang ongetrouwd bleef, was misschien wel een navolgen van een ideaal dat de vrijgezel Nash voorhield aan wie zich *fulltime* aan het evangelie wilde toewijden.

Maar als student in Cambridge koos Stott voor moderne talen. Pas na een paar jaar switchte hij naar theologie. Intussen woedde de Tweede Wereldoorlog. Daarna, in 1945, kreeg John zijn eerste officiële aanstelling: als ‘curate’, hulppredikant in de kerk die zijn moeder nog altijd bezocht: All Souls. Op zijn 29^e, opvallend jong, werd hij daar hoofdpredikant (‘Rector’, 1950-1975).

Dat bleef hij tot hij zich primair ging richten op zijn internationale werk. Maar in binnen- of buitenland, preken, ‘Jezus verkondigen’, was en bleef zijn grootste roeping. Op de preekstoel van All Souls hing, leesbaar voor elke voorganger, een bordje: ‘Sir, we would see Jesus’ (zie Johannes 12:21). Hij schreef er een handboek over, een *must have* voor elke predikant: *I believe in preaching* (1982). Belangrijk element was wat hij ‘double listening’ ging noemen: luisteren naar wat de bijbeltekst in de context toen te zeggen had, en luisteren naar de context van nu om met de boodschap van de tekst te kunnen ingaan op vragen van de toehoorders van nu. Met die dubbele luisterhouding bleef hij zijn leven lang preken, in Londen en in heel de wereld. Ook op conferenties in Nederland. In de zomer van 2007 hield hij, 86 jaar oud (!), zijn laatste preek tijdens een conferentie en trok zich uit zijn publieke leven en taken terug.

Die taken bestonden vanaf de jaren '50, naast ‘preaching’ en pastorale gesprekken, uit ‘teaching’ en allerlei organisatorische ontmoetingen met christenen. Stott was ‘preacher’, maar ook een geboren ‘teacher’. Inspirerend en helder maakte hij duidelijk hoe actueel is wat de Bijbel te zeggen heeft. Tegelijk bleek zijn samenbindende leiderstalent: hij had niet alleen visie, maar ook de vaardigheden om een ‘leader’ te zijn. Aanvankelijk in Engeland zelf, onder christenen binnen en buiten de Anglicaanse Kerk. Maar gaandeweg werd heel de wereld zijn parochie, en ontmoette hij allerlei mensen. Stott was geen diplomaat geworden, zoals zijn vader had gehoopt, maar was wel tactvol in de omgang en vredelievend van aard. Met tegelijk een groot rechtvaardigheidsgevoel.

‘Hij was een leider die onderlinge verschillen oversteeg en door iedereen

werd vertrouwd.¹ Daarom moet Stott een diepe kras hebben opgelopen toen hij in 1966 op een landelijke bijeenkomst van *evangelicals* in Engeland als voorzitter ingreep. De bekende arts-prediker Martyn Lloyd-Jones hield daar een toespraak. Hij leek ertoe op te roepen om als *evangelicals* samen één bijbelgetrouwe *Free Church* te vormen, en daarvoor de Anglicaanse Kerk te verlaten (of andere kerken waar vrijzinnigheid verwarring stichtte). Stott liet merken dat hij dat beslist niet de enige vorm van geloofstrouw vond. Zo werd '1966' een symbool voor de verschillen tussen 'vrije' en 'gebonden' (anglicaanse) *evangelicals*. Al bleven gelukkig allerlei vormen van samenwerking gewoon doorgaan.

De Lausanne Conferentie in 1974 zal een hoogtepunt in zijn leven zijn geweest. Ook internationaal kreeg Stott als *preacher, teacher* en *leader* bekendheid. Hij raakte bevriend met de drie jaar oudere Billy Graham. Die wilde de evangelische leiders van heel de wereld een keer bij elkaar brengen, onder andere om te spreken over de vraag hoe zending en maatschappelijke, sociale betrokkenheid samengaan. Teveel christenen zetten dat, zo was de beleving, tegenover elkaar. Graham nam het initiatief voor de grote conferentie aan het Meer van Genève. Stott werd voorzitter van de opstellers van het *Lausanne Covenant*: een tekst die christenen wil overtuigen dat praktische hulp en maatschappelijke inzet het evangelie-in-woorden alleen maar versterken, juist *niet* ervan afleiden. Meer dan vijfendertighonderd leidinggevende christenen kwamen bij elkaar en gingen daarna weer de wereld in. Met nieuw elan dat decennialang heeft doorgewerkt. Zo werd in 2010 in Kaapstad de '3^e Lausanne Conferentie' gehouden.

Intussen had Stott vanuit Londen diverse nieuwe initiatieven genomen. Met eigen reizen, beurzen en een fonds voor literatuur stimuleerde hij internationaal de vorming van christelijke leiders. En in Londen zelf begon hij jaarlijks lezingen te organiseren over allerlei eigentijdse thema's die christenen bezighielden. In 1982 resulteerde dit in het *London Institute for Contemporary Christianity*, dat nog altijd bestaat (zie www.licc.org.uk). Doel was, in de lijn van 'Lausanne', om christenen te helpen om geloof en leven te ver vlechten, niet alleen persoonlijk, maar juist ook in het omgaan met medemens. Als het evangelie van Jezus iets te zeggen heeft, dan ook voor een leven in een (post)moderne wereld met (post)moderne vragen. In feite bood en biedt het instituut allerlei cursussen aan die de praktijk van het 'double listening' willen inoefenen. Over allerlei thema's: oorlog, milieu, integriteit op de werkvloer, eerlijkheid in wereldhandelsrelaties, seksualiteit, euthanasie, enzovoort. Persoonlijke, maatschappelijke en politieke visievorming. En dat niet vrijblijvend.

1 Wim Houtman, *Nederlands Dagblad*, 14 november 2008

Inmiddels was Stott wel de zestig gepasseerd. Hij was de eerste directeur van het Instituut, maar anderen namen het stokje over. Hoe actief hij ook bleef, taken overdragen hoort bij het ouder worden. Zijn leven lang kende hij gelukkig al een bijzondere ontspanning: hij was *bird watcher*. Een echte vogelkundige heet een ornitholoog; Stott noemde zichzelf een 'orni-theoloog'. En Stott zou Stott niet zijn als hij ook daarover geen boek had geschreven: *The Birds, our Teachers. Biblical Lessons from a Lifelong Bird Watcher* (2001).

Sinds 1975 was hij 'Rector Emeritus' van All Souls. Dat bleef hij, ook na zijn laatste preek, juli 2007. Sindsdien verbleef hij in een rusthuis voor anglicaanse geestelijken in Zuid-Engeland. Daar is hij op 27 juli 2011 rustig gestorven, te midden van familie en goede vrienden. Op de achtergrond klonk de *Messiah* van Händel.

Wat kreeg Stott van de grond?

Overal ter wereld zijn christenen beïnvloed door Stott, zoals hijzelf vanaf zijn zeventiende veel aan Eric Nash te danken had. *Via* Stott blijkt Eric Nash wereldwijd invloedrijker te zijn dan hij zelf misschien ooit gedacht heeft toen hij bezig was met zijn werk onder scholieren en studenten. Of wellicht zaaide hij zijn woorden juist in de hoop dat zijn 'geestelijke kinderen' dat zelf ook weer zouden doen. Een positief piramidespel dat doorgaat tot Jezus terug komt.

Als Nash zo al aan de top stond van een onoverzienbaar piramidespel, dan zeker ook Stott. Hoeveel christenen wereldwijd lezen en lezen niet zijn boeken? Zendingswerkers in het oerwoud van Papua Nieuw Guinea hebben opnamen van zijn toespraken beluisterd. Duizenden cursisten bezochten het *London Institute for Contemporary Christianity*. Honderdduizenden hoorden zijn preken, en nog eens honderdduizenden zijn toespraken op conferenties. Wie zal de invloed daarvan berekenen? Ook het leven van John Stott zelf was één groot voorbeeld. Hij was een 'monnik' die midden in Londen leefde en midden in de wereld, een *gentleman* die de hele wereld afreisde, een prediker en spreker die zelfs op hoge leeftijd liet zien dat een christen volop zinvol kon ingaan op eigentijds vragen. Zijn besliste woorden, maar ook zijn bescheidenheid en vriendelijkheid konden mensen raken. Ooit preekte hij over de tekst 'To me to live is Christ' (Filippenzen 1:21). En werkelijk, Christus straalde door hem en zijn woorden heen, zei iemand die erbij was.

Op zijn reizen voerde hij allerlei gesprekken, ook met diverse politici. Maar voor de opstelling van christenen in de samenleving, ook ten opzichte van politieke vragen, kan niemand heen om de invloed van de Lausanne Conferentie van 1974. 'Lausanne' sloeg een brug tussen evangelische 'bijbelgetrouwheid' en 'sociale' inzet van christenen: Jezus volgen betekent ook: je

bekommeren om je naaste, om de praktische problemen van je buurt, van de samenleving, van de politiek. Tot dan toe leek de koek keurig verdeeld. Er waren overal ter wereld bijbelgetrouwe, evangelische christenen die zich nauwelijks met de samenleving bemoeiden, laat staan dat ze een kritische houding hadden als het gaat om mondiale spanningen van arm en rijk, honger en overvloed, landbouwtekorten en overproductie. Als brave burgers verdienden ze hun geld, en stelden niet teveel vragen bij de maatschappelijk structuren waarin ze dat deden. Ethiek was een zaak van *pro life* zijn, een fatsoenlijk gezinsleven en een giftenpatroon. Vrijwel in gescheiden circuits daarnaast opereerden meer vrijzinnige christenen, vaak gelieerd aan de oecumenische beweging. Zij wisten de Bijbel in te zetten om te protesteren tegen kernwapens, tegen apartheid en voor allerlei bevrijdingsbewegingen van meer of minder communistisch alloo. Abortus was een daad waartoe de moeder in wanhoop besloot; deze had vooral steun nodig, geen gemoraliseer.

Natuurlijk is heel de vorige alinea een karikatuur. Maar de grote winst van 'Lausanne' is geweest dat dit soort tweedelingen werd opgeblazen, in elk geval in de tekst van het *Lausanne Covenant* ('Het Verbond van Lausanne'). Om te citeren uit paragraaf 5, 'De maatschappelijke verantwoordelijkheid van de christen':

'Hoewel verzoening tussen mensen niet hetzelfde is als verzoening met God, sociale actie geen evangelisatie is, en politieke bevrijding geen verlossing, spreken we toch uit dat evangelisatie en maatschappelijke, politieke betrokkenheid beide deel zijn van onze christelijke verantwoordelijkheid. Beide zijn noodzakelijke uitingen van onze leer over God en de mens, van onze liefde tot de naaste en onze gehoorzaamheid aan Jezus Christus. De boodschap van het heil omvat tevens een boodschap van oordeel over iedere vorm van vervreemding, onderdrukking en discriminatie. We moeten niet schromen, kwaadaardigheid en onrecht aan de kaak te stellen, waar dit ook voorkomt.'

Juist christenen die de Bijbel voluit serieus willen nemen, met alle diepte ervan, kunnen ook niet om de scherpte ervan heen. Het snijdt in eigen vlees, als je liever kiest voor een comfortabel leven dan dat je inspanningen levert. En het snijdt ook in je eigen vlees als je liever de ogen sluit voor schrijnende situaties om je heen, soms in je eigen huis, soms in je buurt, soms in je eigen land, soms op een ander halfmond. Je kunt wel degelijk 'verticaal', op God gericht, vanuit Jezus Christus leven en tegelijk 'horizontaal' gevoelig zijn voor nood en onrecht in deze wereld.

Lausanne doorbrak zo het idee dat bijbelgetrouwe christenen in zichzelf gekeerd zouden (moeten) leven. Maar dat niet alleen. Lausanne maakt ook

een einde aan het uit elkaar laten lopen van micro-ethiek en macro-ethiek. Ethiek heeft niet alleen met je individuele of particuliere leven te maken (eerlijk je werk doen, je burens helpen), maar ethiek heeft ook te maken met de macro-vragen (zijn er scheve handelsverhoudingen tussen 'noord' en 'zuid?'). Sterker: micro en macro loopt door elkaar: mijn persoonlijke koopgedrag in de supermarkt heeft wel degelijk invloed op grootschalige economische verhoudingen.

Stott heeft zijn leven lang het evangelie van Jezus Christus willen betrekken op het leven van alledag, voor christenen van nu in een moderne, snelle wereld. Daarbij liet hij politieke vragen niet links liggen. Dat is en blijft een stimulans voor iedereen die zich wil inzetten voor wie hem of haar lief zijn en voor de samenleving, al dan niet via de politiek. Aan John Stotts aardse leven is een einde gekomen. Thuisgehaald door zijn hemelse Vader. Ik ben ervan overtuigd dat de werken die Stott heeft nagelaten na zijn dood nog velen zullen inspireren om in beweging te komen. Zoals hij dat ook bij mij heeft gedaan.

Verder lezen

• John Stott, *Zending in de moderne wereld*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1978 (orig. *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove, Ill.: IVP 1975; 2008).

Veel 45+-christenen in Nederland zullen Stott kennen van dit boek, waarin hij zijn visie op de verhouding van Woord en daad bespreekt wanneer christenen getuigen van Christus: de lijn van het *Lausanne Covenant*.

• John Stott, *Radicaal discipelschap*. Hoenderloo: Novapress (orig. *The Radical Disciple: Some Neglected Aspects of Our Calling*. Downers Grove, Ill.: IVP 2010).

Stotts laatste boek, een testament voor zijn lezers, met een 'Farewell' van de 88-jarige. Met hoofdstuktitels als 'Op Christus gaan lijken', 'Zorgdragen voor de schepping', 'Een eenvoudige levensstijl' en 'De dood: een weg naar het leven'.

• John Stott. *Uitdagingen van deze tijd in bijbels perspectief*. Hoenderloo: Novapress, 1999 (orig. *Issues Facing Christians Today*. 1^e uitgave: 1984; 4^e uitgave: Grand Rapids, Mich.: Zondervan 2006).

Een Engelse bestseller in het Nederlands. Hier komt veel werk van het *London Institute for Contemporary Christianity* bij elkaar. Stott schetst hoe hij allerlei mondiale, maatschappelijke, relationele en politieke kwesties benadert. Zoals noord-zuid-verhoudingen, duurzaamheid, seksualiteit en euthanasie.

• John Stott, *Christelijk leiderschap*. Hoenderloo: Novapress, 2006 (orig. *Basic Christian Leadership*. Downers Grove, Ill.: IVP 2002).

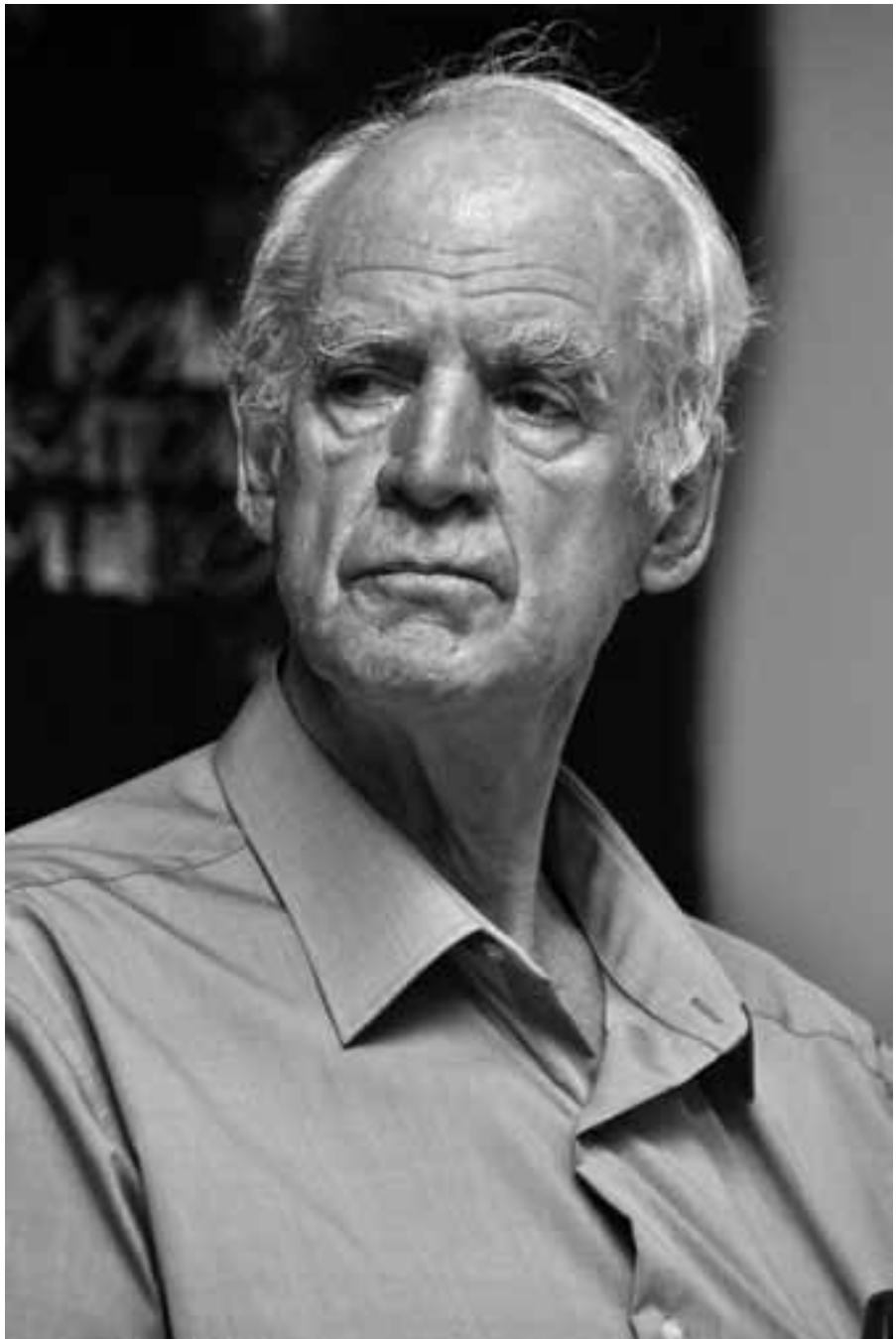
Vijf bijbelstudies, bedoeld voor kerkelijke leiders, waarin verschillen duidelijk worden met sommige moderne leiderschapsmodellen.

• Timothy Dudley-Smith, *John Stott. The Making of a Leader: A Biography of the Early Years*. En: *John Stott. A Global Ministry: The Later Years*. Leicester: IVP 1999, 2001.

Aan deze tweedelige biografie is bovenstaande beschrijving van Stott grotendeels ontleend. Wie aan 40 bladzijden Engels genoeg heeft, kan terecht bij Catherwood, kleinzoon van preekijger Martyn Lloyd-Jones, en krijgt dan Martyn Lloyd-Jones, Francis Schaeffer, James Packer en Billy Graham erbij:

• Christopher Catherwood, *Five evangelical leaders*. London, 1984.

Naast de speciale herdenkingsite www.johnstottmemorial.org heeft het *London Institute for Contemporary Christianity* een eigen digitale herdenkingsplaats opgericht voor John Stott: www.licc.org.uk/tribute. Ook op de website van All Souls Church, www.allsouls.org, zijn preken van en herinneringen aan John Stott te vinden.



Charles M. Taylor

geb. 1931

Tim Vreugdenhil

Taylor als inspiratiebron

De Canadese filosoof Charles Taylor heeft me geholpen om toegang te krijgen tot de geschiedenis van het westerse denken. Daarom behoort hij tot mijn intellectuele 'helden'. Erg origineel ben ik daarin niet. Onder geesteswetenschappers is Taylor één van 's werelds meest invloedrijke denkers. Toen hij in 2009 voor een lezing naar Utrecht kwam, bracht dat honderden mensen op de been, benieuwd naar deze filosofische 'celebrity'. Taylor schrijft en spreekt aanstekelijk en bereikt daarmee een breder publiek dan filosofen alleen. Hij doet daarmee denken aan Hegel, de Duitse denker die in de eerste helft van de 19^e eeuw een sterrenstatus had en volle zalen trok. Het is niet toevallig dat Taylor ook inhoudelijk beïnvloed is door Hegel. Filosoferen betekent in die optiek het trekken van grote lijnen door de geschiedenis. Binnen zo'n kader is vervolgens plek genoeg voor nuances en subtiele schakeringen Taylor beschouw ik als belangrijk inspirator voor eigentijdse christelijke politiek. Dat verdient nadere toelichting. Om te beginnen, zet ik kort uiteen wat mij aanspreekt in Taylors werkwijze en schets ik zijn biografie. Ik ga daarna wat dieper in op Taylors gedachten over ethiek en religie. Ik sluit af met een korte balans en enkele literatuurverwijzingen.

Typering van Taylor

Taylor is allereerst een genuanceerd denker. Het is bij hem nooit alles of niks. Zo heeft Taylor oog voor de verworvenheden van de laatmoderne westerse cultuur. Afgezet tegen andere tijden en plaatsen is het een voorrecht om van deze samenleving deel uit te maken. Tegelijk wijst Taylor de dilemma's en de vervlakking aan die hedendaagse mensen een gevoel van 'malaise' kunnen bezorgen. Ik vind het een verademing dat optimisme en kritiek niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Onze samenleving is te complex voor een eenzijdig positieve of negatieve kijk op de dingen. Daarnaast is Taylor een kenner van de ideeëngeschiedenis en van de historie in brede zin. Hij gaat te werk als een archeoloog en wijst de 'lagen' aan waarop onze cultuur gebouwd is.

Klassieke oudheid, vroege en late middeleeuwen en allerlei stromingen uit de vroegmoderne tijd: ze zijn niet simpelweg verdwenen maar laten hun sporen na tot op de dag van vandaag. Soms is dat zichtbaar, vaker blijft het ongezien. Taylor doet aan bronnenonderzoek om een reden: hij is ervan overtuigd dat kennis van die bronnen wezenlijk is om vandaag tot gemotiveerde opvattingen te komen. Het zijn de bronnen die bezielen. Ten derde is er Taylors politiek actieve opstelling, juist als filosoof. Hij is al decennia lang betrokken bij de Canadese politiek en neemt daar nog altijd deel aan het maatschappelijk debat, met name op het terrein van de multiculturele samenleving. Hij geldt als wijze bruggenbouwer die soms ook stevig en met hartstocht stelling neemt. Taylor inspireert, kortom, vanwege zijn erudiete en maatschappelijk betrokken opstelling.

Biografische schets

Charles Margrave Taylor wordt in 1931 geboren te Montreal, Canada. Zijn moeder spreekt Frans, zijn vader Engels. Dit biografische gegeven wordt nog versterkt door de Canadese context als geheel. In een emigratieland (en zeker in de smeltkroes Quebec) is het immers noodzaak om te leren samenleven met verschil. Taylor studeert in Montreal en later in Oxford onder Isaiah Berlin (bekend om zijn denken over vrijheid). Hij promoveert op *The Explanation of Behaviour* (1964). In dat boek keert hij zich tegen het behaviorisme, de stroming die het menselijk gedrag in termen van oorzaak en gevolg wil verklaren. Zijn leven lang zal hij een meer hermeneutische antropologie bepleiten: een mens moet worden begrepen in een bepaalde traditie, tegen een morele en spirituele achtergrond. Dat maakt ieder mens tot wie hij is. Wij zijn heel wat meer dan ons brein. Taylor wordt niet moe om aan te wijzen hoezeer de individuele mens 'gemaakt' wordt door een gemeenschap: de groep, de geografische ruimte, de traditie, de geschiedenis ook. Zijn aandacht voor *community* zorgt ervoor dat men Taylor vaak bij de communitaristen indeelt, maar zelf geeft hij aan op die benaming geen prijs te stellen. Alles is bij Taylor weliswaar gemeenschap, maar de gemeenschap is niet alles. Daarvoor heeft hij teveel op met het individu en met persoonlijke vrijheid (en hier speelt de invloed van Berlin mee).

Onder vakgenoten maakt hij naam met een doorwrochte studie, met als titel de naam van de hoofdpersoon: *Hegel* (1975). Daarmee maakt hij deze continentale filosoof toegankelijk voor het Angelsaksische denken, een zeldzaamheid. Bij Hegel vindt Taylor inzichtgevende beschrijvingen van de conflicten tussen Verlichting en Romantiek. Het niet kunnen kiezen tussen Verlichting en Romantiek en het zoeken naar synthese zijn de 'hegeliaanse trekken' die in het latere werk van Taylor zichtbaar blijven. Taylor werkt aan de universiteit van Montreal, is van 1976-1981 hoogleraar sociale en politieke wijsbegeerte in Oxford en doceert daarna weer in Canada tot

aan zijn emeritaat in 1998. In 1989 verschijnt het boek dat hem beroemd zal maken: *Sources of the Self*. De ondertitel geeft de strekking weer: *De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. In deze dikke studie bewandelt Taylor talloze zijpaden om telkens naar de hoofdvraag terug te keren: wat betekent het laatmoderne 'ik-besef'? Hoe is de gedachte ontstaan dat ons 'zelf' in ons binnenste zetelt en dat de rest van de werkelijkheid buiten ons bestaat? Dit 'zelf' is er niet altijd geweest: het leeft van een keur aan bronnen. Startend bij Plato voert Taylor zijn lezers langs Augustinus, Descartes, Kant, Rousseau en vele anderen om te eindigen bij de hedendaagse authenticiteitscultuur. Waarom wil iedereen vandaag zo graag 'zichzelf' zijn – en hoe verklaren we de paradox dat daarin juist kuddededrag waarneembaar is? Verlichte mensen blijken vaak maar matig verlicht over zichzelf, zo vat de Nederlandse filosoof Joep Dohmen Taylor op dit punt bondig samen. En dat is een probleem. Het hindert ons om de waarde en de betekenis van de moderne identiteit te begrijpen. We kunnen ons amper voorstellen dat mensen zichzelf ooit anders hebben opgevat. Wie Taylors *Sources* heeft gelezen, zal dat in ieder geval nooit meer vergeten.

Bijna twintig jaar later (2007) verschijnt *A Secular Age*, een boek dat via diverse kleinere publicaties is voorbereid. Taylor wordt ervoor onderscheiden met de belangrijke *Templeton Prize*. Het ruim duizend pagina's tellende secularisatieboek vormt een uitwerking van de slotzinnen van *Sources*. Op die plek merkt Taylor op dat hij hoopt dat religie (en dan vooral de joods-christelijke traditie) er aan kan bijdragen om dilemma's van de moderniteit te doorbreken. Ook daarin klinkt de echo van Hegel door, al is het bij Taylor een stuk bescheidener geworden: bij hem geen speculaties over het einde van de geschiedenis. *A Secular Age* is minder systematisch opgezet dan *Sources*. Het onderwerp is dan ook nog complexer. Taylor legt uit hoe we in een seculiere tijd terechtgekomen zijn. Hij doet dit breedvoerig, met eruditie, met plezier en soms met onmiskenbare emotie. Atheïsten en theïsten zullen in de 21^{ste} eeuw beiden het pleit niet winnen. Trouwens, tussen die twee uitersten bestaat inmiddels een wereld (Taylor noemt het een 'supernova') aan spirituele en religieuze posities. Leven in de 21^{ste} eeuw betekent de last hanteren van het bewustzijn dat de overgrote meerderheid van de mensen op aarde andere geloofsvoorstellingen aanhangt dan jijzelf. Het spirituele 'zelf' heeft niet alleen veel bronnen maar ook talloze concurrenten.

Het ethisch gesprek

Taylor beschrijft uitvoerig hoe mensen zich vanouds beschouwden als onderdeel van een groter geheel, een 'kosmische orde' of een 'grote keten van het Zijn' waarin mensen een eigen plek innemen te midden van de andere schepselen. De hiërarchische orde in het heelal weerspiegelde zich in de hiërarchische orde van de menselijke samenleving. De moderne tijd bracht

een breuk in dit denken: er is geen voorgegeven orde. Orde is een constructie van de menselijke geest. Het moderne vrijheidsbegrip kon pas ontstaan toen het klassieke denken over orde zijn betekenis verloor. Maar de orde was niet alleen beperkend. Zij verleende ook betekenis aan de wereld. Het verdwijnen ervan is door Nietzsche getypeerd als het uitvlakken van de horizon. Er is iets verloren gegaan. Op weinig terreinen is dat zo sterk voelbaar als op het ethische vlak. De vraag wat goed is om te doen, wordt ten diepste subjectief beantwoord: omdat ik dat zo zie of voel of geloof. Willekeur is een doem waar zelfs de meest briljante ethische uiteenzetting vandaag onder te lijden heeft. En daarnaast is met het verdwijnen van de orde het verband tussen moraliteit en spiritualiteit verbroken. In onze moderne samenleving zijn dat twee heel verschillende dingen.

Maar, en daar komt Taylors these, de individuele mens kan onmogelijk zelf de bron van de sociale en morele werkelijkheid zijn. Er bestaat een algemene structuur van moreel en spiritueel leven die voor alle mensen geldig is. Taylor bedoelt daarmee niet de objectieve of morele orde van voor de moderniteit. Die orde werd ontologisch opgevat: ze had eenzelfde soort 'soliditeit' als het universum. Taylor vindt het een verworvenheid van de moderne tijd dat deze ons de ogen opent voor het feit dat de orde voorkomt uit menselijke interpretatie. Maar daarmee is het bestaan van die orde niet willekeurig geworden. Taylor zoekt naar een middenweg tussen objectief en subjectief. De orde – Taylor spreekt liever van 'referentiekaders' – vormt een bestaansvoorwaarde. Zonder orde, dat wil zeggen zonder oriëntatie in een (tegelijkertijd) morele en spirituele ruimte, is het niet mogelijk om antwoord te geven op de vraag wie ik eigenlijk ben. Ik kan mijn identiteit alleen definiëren tegen de achtergrond van dingen die er toe doen. Referentiekaders zijn in die zin objectief dat ze geen op basis van voorkeur of verlangen te kiezen ontwerpen zijn die zich willekeurig laten wijzigen. Daarom ook kunnen ze fungeren als maatstaven. Onder alles wat ik goed vind, is iets dat geldt als het 'hoogste goed' en oriëntatie op dit hoogste goed is het meest bepalend voor mijn identiteit.

Ook de moderne tijd kent een morele orde, ontworpen door moderne 'aartsvaders' als Hugo Grotius en John Locke. Zij kent volgens Taylor vier criteria: vrijheid, mondigheid, wederkerig nut en rationaliteit. Het is onbetwistbaar dat deze referentiekaders al eeuwenlang gezaghebbend zijn. Ze domineren op de belangrijke velden van de moderne samenleving: de politiek, de economie en de media. Maar dat gaat niet zonder tegenspraak. Wie de criteria bekijkt, ziet duidelijk een verlichtingsorde. Waar is de plek van de natuur bijvoorbeeld, en van de religie? En is de moderne morele orde niet te formeel om werkelijk te kunnen zeggen wat 'het goede leven' is? Die andere beweging die de moderne tijd domineert, de Romantiek, zet op deze punten haar kritiek in.

Anders dan veel van zijn tijdgenoten wil Taylor inhoudelijk denken over ethiek. Hij beperkt zich daarom niet tot 'de handeling' of 'het subject', maar wil voluit bespreken wat 'het zijn' en 'het goede' inhouden. Isaiah Berlin typeerde zijn leerling Taylor ooit als 'teleoloog pur sang': hij gelooft dat mensen een doel hebben en dat dit ook geldt voor de geschiedenis als geheel. Inderdaad heeft het ontkennen van teleologie ertoe geleid dat het denken over het goede diep is weggestopt in het westerse bewustzijn. Taylor doet aan opheldering: de rol van de morele bronnen is veranderd maar zij zijn niet verdwenen. Daarvoor heeft hij een uitermate krachtig argument. Het handelen van moderne mensen wordt in de praktijk gemotiveerd door de sterkst denkbare idealen (vrijheid, altruïsme, universalisme, om maar een paar te noemen). En dat terwijl de ethici die op deze manier denken zich ten zeerste inspannen om te ontkennen dat er zulke 'hyperwaarden' bestaan. Taylor wil de hedendaagse ethiek verlossen van deze krampachtigheid.

De betekenis van religie

Taylor heeft er nooit een geheim van gemaakt dat hij katholiek is. In 1999 publiceert hij een essay over de verhouding van catholicisme en moderniteit. Al is er een brede kloof tussen de vrije filosofische benadering van Taylor en de meer traditioneel-theologische denkwijze van Joseph Ratzinger (Benedictus XVI), er zijn ook overeenkomsten. Met de huidige paus is Taylor van mening dat menselijk leven niet kan worden geleid zonder enige vorm van geloof. Geloven *in God* is daarbij één van de opties. Vooruitgang, de mensheid in het algemeen of ikzelf in het bijzonder zijn andere mogelijkheden, en er zijn er nog veel meer. Godsgeloof staat vandaag om allerlei redenen onder grote druk. Maar van de dominante 20^{ste}-eeuwse secularisatietheorie (hoe meer kennis, des te minder God) laat Taylor geen spaan heel. *Een seculiere tijd* verschaft een indrukwekkend theoretisch kader voor een fenomeen waarover weldenkende Nederlanders zich vandaag verbazen: dat religie wereldwijd niet zwakker wordt maar sterker. Overtuigend toont hij aan hoe secularisatie een allesbehalve rechtlijnig proces is. Toonaangevende moderne filosofen bleven tegelijk gelovige mensen. Ontwortelde platte-landsbewoners vonden in de stad religie als bindmiddel. En tussen 1880 en 1960 bloeiden de institutionele kerken als nooit tevoren.

Het streven naar hervorming wordt vaak verbonden met de Reformatie maar het bestond reeds ver daarvoor in katholieke 'reformbewegingen' (zoals de Dominicanen, zie het hoofdstuk over Thomas van Aquino eerder in deze bundel). De Reformatie zelf heeft onbedoeld de secularisatie aangejaagd. Zij was een motor voor 'onttovering'. Luther brak met het celibaat, trouwde en verbond God met 'het gewone leven' buiten het klooster. Ook waren protestanten voorlopers in het re-formeren, 'herordenen' van de samenleving (met als bekende voorbeelden Genève en New England). Het

aanbrengen van orde wordt zo een taak van mensen, al wordt dit nog geruime tijd gezien als goddelijke opdracht. Met het deïsme wordt een volgende stap gezet: ooit zette God de wereld in beweging maar die loopt sinds dat moment vanzelf. De mens moet handelen 'etsi deus non daretur', zonder op goddelijk ingrijpen te rekenen. Zo ligt de weg naar een uitdijend universum van ongelooft open. Taylors lange analyse (mijn korte samenvatting doet hem geen recht) helpt om een interessante mogelijkheid te overwegen. Het punt waarop onze cultuur is aangeland, is wel heel erg bepaald door het individuele, omsloten, autonome zelf. We kunnen niet terug naar de betoerde wereld van vroeger. Maar we moeten serieus nemen dat een totaal onttoverde wereld voor menig mens te kaal is, te weinig spiritueel en moreel. Het boek van Taylor leest als een enorme landkaart. Het is niet eenvoudig om het spoor te vinden van hoe nu verder. Maar de landkaart is alleen al hoopvol, omdat daardoor het besef kan groeien dat we niet gedoemd zijn om te blijven waar we nu staan.

Terecht zegt Ger Groot in zijn inleiding op *Een seculiere tijd* dat Taylor in zekere zin hetzelfde doet als Immanuel Kant in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). De overeenkomst is dat godsdienst en rede niet bij voorbaat met elkaar botsen. Binnen de rede is plek voor de religie. Maar verder kan de rede niet gaan in het 'snappen' van de godsdienst. Dat kan alleen de stap van de ervaring. Het is de grote godsdienstpsycholoog William James (1842-1910) bij wie Taylor inspiratie vindt om de religieuze ervaring serieus te nemen. Hij besteedt er aan het slot van *Een seculiere tijd* veel aandacht aan.

(Heel) korte balans

Hoe moeilijk het ook is geworden om ons over het goede uit te spreken, we moeten dat juist blijven doen. Dat is waar christelijke politiek sterk in is. Hier wordt vanouds de vraag naar het goede gesteld. Niet als een allesomvattende claim (zodra het dat wordt, gaat het mis). In een seculiere tijd heeft een partij als de ChristenUnie meer dan ooit de opdracht om duidelijk te maken dat zij niet allereerst het christelijke groepsbelang dient. Aan authentiek spreken over het goede leven is in het huidige politieke en maatschappelijke klimaat behoefte. Deze tijd biedt kansen om vrijmoedig je visie op het goede in te brengen en daarnaast anderen uit te dagen om hetzelfde te doen. Wie Taylor leest, is voor die taak beter toegerust dan wie dat niet doet.

Dat het niet eenvoudig is om religieuze overtuigingen ter sprake te brengen binnen een seculier denkraam, zal iedere christelijke politicus uit ervaring weten. Taylor helpt om 'een seculiere tijd' niet simpelweg aan ongelovigen over te laten. Een seculier tijdperk is een tijd van vele opties, een arena van

meningen en meningsverschillen, ook tussen ongelovigen en geloofsgenoten onderling. Dat maakt de noodzaak van en de ruimte voor het gesprek des te groter. Zijn historische, culturele en filosofische analyses laten zich tegelijk gebruiken in apologetische zin. Niet om anderen aan te vallen maar om rekenschap af te leggen van de hoop die in een christenmens is. Vanuit andere bronnen (en waarom niet ook vanuit de bronnen in onszelf?) is die hoop nog weer duidelijker te articuleren dan Taylor dat tenslotte wil doen. Zoals het een goed filosoof betaamt, laat hij het laatste woord graag aan zijn lezer.

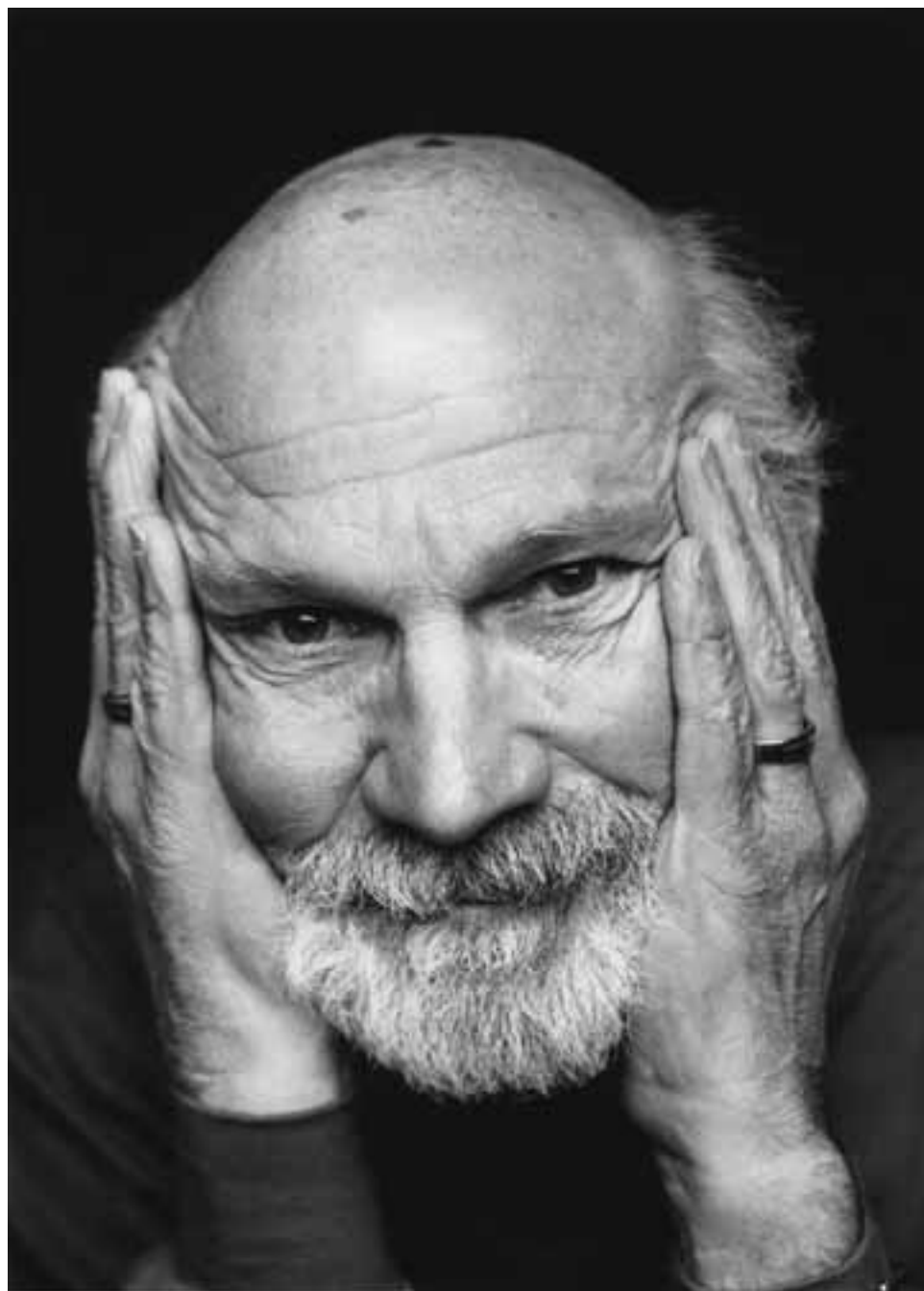
Verder lezen

Sources of the Self (1989) en *A Secular Age* (2007) zijn in het Nederlands vertaald als *Bronnen van het zelf* (2007) en *Een seculiere tijd* (2009) en uitgegeven bij Lemniscaat te Rotterdam. De Nederlandse edities zijn voorzien van uitstekende inleidingen van de hand van respectievelijk Joep Dohmen en Ger Groot.

Wie geen tijd heeft voor of zin in omvangrijke boeken kan goed terecht in twee kleine werken van Taylor in Nederlandse vertaling. *De malaise van*

de moderniteit (Kok Agora/Pelckmans, Kampen/Kapellen 1994) en *Wat betekent religie vandaag?* (Pelckmans/Klement, Kapellen 2003). In dit laatste boekje ook een inleiding van Guido Vanheeswijck: 'Denker op de drempel'.

Wim van der Schee schreef een mooi artikel 'Seculier gereformeerd. Over Charles Taylor's *A Secular Age* en Nederland.' *Wapenveld* 60/1 (2010) pag. 4-11; ook beschikbaar via <http://wimvanderschee.nl/?p=529>.



Stanley Hauerwas

geb. 1940

Bart Wallet

Denken vanuit een minderheidspositie

Om maar gelijk met de deur in huis te vallen: Stanley Hauerwas heeft niet veel op met christelijke politiek. Dat wil zeggen, met de manier waarop dit type politiek tot dusver in Europa en elders veelal is bedreven. Christelijke politiek, zo stelt Hauerwas, is maar al te vaak een vrome vlag geweest waaronder staatsmacht werd uitgeoefend en christelijke normen en waarden tegelijkertijd met voeten werden getreden. Die historische ervaring heeft de Amerikaanse theoloog huiverig gemaakt voor politieke partijen die zich 'christelijk' noemen, maar zich ondertussen als alle andere partijen in het spel om de macht begeven. En toch is het niet meer dan terecht dat Hauerwas in deze bundel ook een plaats heeft gekregen. Nota bene, als een bron van inspiratie voor christelijke politici. Christenen zijn de afgelopen decennia in Nederland in een rap tempo in een minderheid veranderd, het aantal kerkgangers is stevig teruggelopen, christelijke instellingen zijn qua identiteit vervaagd of van kleur verschoten en ook de christelijke politieke presentie is op een historisch dieptepunt beland. Dat terwijl christelijke politici nog niet eens zo heel lang geleden met de nodige zelfoverschatting, maar niet zonder reden konden zeggen: *We rule this country*. Met een stevige schok zijn christenen er nu echter van doordrongen dat de secularisatie is doorgegaan en ook steeds meer politieke vertaling krijgt.

In zo'n situatie, waarin christenen in een korte tijd van meerderheid in minderheid zijn veranderd, is een herijking van het politieke denken wel het minste wat nodig is. Lange tijd hebben Nederlandse christenen vanuit de meerderheid gedacht, zich verantwoordelijk gevoeld voor het land als geheel – ook als dat betekende dat er gaandeweg stevige compromissen gesloten moesten worden met de eigen christelijke overtuiging. Als minderheid moet je echter op een andere manier leren denken. Nog altijd volop verantwoordelijkheid nemen, maar tegelijkertijd een helder christelijk profiel behouden. Daarvoor moet je op zoek gaan naar denkers die ons kunnen

helpen om de vragen van politiek, geloof en samenleving opnieuw te bedenken – maar nu vanuit een minderheidspositie. Daarbij kan enerzijds aan de kerkvaders gedacht worden, die in een overwegend heidens Romeins rijk voor het christelijk getuigenis opkwamen, maar anderzijds zijn er ook hedendaagse theologen die met dit soort vragen bezig zijn. Niet de minste van hen is Stanley Hauerwas, de controversiële en erudiete theoloog van Duke University in North Carolina.

Het is riskant om met Hauerwas in deze bundel in gesprek te gaan. Hij daagt christelijke politici voortdurend uit met lastige vragen. Maar het zijn vragen die gehoord moeten worden, omdat ze voortkomen uit het hart van de christelijke traditie. Daarom is het geen optie om zijn vragen te ontlopen, maar moeten christelijke politici en denkers die juist aangrijpen om zelf verder te denken. Daarbij zullen wellicht niet altijd dezelfde antwoorden als Hauerwas gegeven worden, maar zal er in ieder geval sprake zijn van een hernieuwde, doordachte visie op christelijke politici in een seculier land. Zo heeft Hauerwas mij althans de afgelopen jaren steeds opnieuw geïnspireerd. Toen ik voor het eerst enkele van zijn meest uitgesproken boeken las, zoals *Resident Aliens* en *After Christendom*, hadden die een dubbele uitwerking: tegelijkertijd trokken ze aan en stootten ze af. In het kader van een interviewproject sprak ik hem niet veel later op zijn werkkamer op Duke. Hauerwas bleek een erudiete man, met een karakteristiek gevoel voor zelfspot, die zichzelf niet als professor op een prestigieuze Amerikaanse universiteit wil zien, maar niets meer en niets minder dan ‘gewoon’ christen wil zijn. Sindsdien heb ik een groot deel van Hauerwas’ oeuvre gelezen, ook de stevige, doorwrochte theologische teksten. Het zijn teksten die me scherp houden, leren te onderscheiden waarop het aankomt en een robuuste christelijke kerk- en maatschappijvisie uitdragen, die ruimte biedt om met christelijke deugden als barmhartigheid, gerechtigheid en geweldloosheid de samenleving te dienen.

Tegen een apolitiek geloof

Hauerwas belichaamt de christelijke geloofstraditie op een wonderlijke manier. Zijn persoonlijke geschiedenis en de theologische invloeden op zijn leven en denken maken het vrijwel onmogelijk om hem in een hokje te stoppen – en je daarmee ook gemakkelijk van hem af te maken. Hauerwas is *a league of his own*. Hij groeide op in een evangelicale methodistengemeente in Texas, waaraan hij nog altijd schatplichtig is in de sterke nadruk op heiligheid en een christelijke levenswandel in zijn werk. Tijdens zijn studie werd Hauerwas gegrepen door de grote methodistische voorman Wesley, met name in diens brede, katholieke visie op de kerk. Dat combineerde hij in toenemende mate met de *postliberal* theologie van Hans Frei en George Lindbeck, die zowel liberale als piëtistische theologie afwezen als erfgenamen van de Verlichting in hun nadruk op gevoel, ervaring en individu. Via hen en Karl Barth

wordt Hauerwas een theoloog die zijn vertrekpunt steeds opnieuw neemt in de openbaring van God, van waaruit een gemeenschap ontstaat van gelovigen geroepen 'uit de duisternis tot Gods wonderbaar licht'.

Hauerwas' zoektocht naar een integrale christelijke theologie die het individu verlost van zijn hoogmoed en eenzaamheid en hem plaatst in de gemeenschap van de kerk van alle tijden en alle plaatsen, kreeg een belangrijke wending toen hij aan de Notre Dame University ging doceren. Daar maakte hij intensief kennis met de rooms-katholieke traditie én kreeg hij de prominente mennonitische theoloog John Howard Yoder als collega. Uit die beide tradities leerde hij hoe de kerkelijke gemeenschap een belichaming is van Gods visioen voor deze wereld. Ook nu hij inmiddels op de van oorsprong methodistische Duke University doceert en zelf anglicaan is geworden, blijft hij een katholiek denker en werkt hij het denken van Yoder verder uit in de katholieke ruimte van de christelijke traditie. Hauerwas' theologie daagt evangelicalen, mainstream protestanten en rooms-katholieken in gelijke mate uit. Een belangrijke rode draad die door zijn denken loopt, is een voortdurend protest tegen een apolitieke opvatting van het christelijk geloof. Wie het geloof reduceert tot het innerlijk, zoals veel liberale protestanten en piëtisten sinds de 19^e eeuw doen, maakt van de politiek een 'neutrale ruimte'. Geloof heeft echter alles te maken met het héle leven en daarom ook met de samenleving. Een scheiding tussen geloof als iets voor het privé-domein en politiek als neutrale bezigheid in het publieke domein, behoort tot de nachtmerries van Hauerwas. In navolging van Yoders invloedrijke boek *The Politics of Jesus* wordt Hauerwas niet moe om te herhalen dat het christelijk geloof tot op het bot politiek is. Het grote bijbelse verhaal, het leven en de boodschap van Jezus, zijn doortrokken van politiek. Jezus kwam niet slechts om zielen te redden, maar ook om een alternatieve politieke orde zichtbaar te maken. Hauerwas is een bijzonder eloquent schrijver. Hij weet hoe hij ingewikkelde theologische kwesties tot een paar helder geformuleerde zinnen kan terugbrengen. Volgens de politiek theoreticus Romand Coles gebruikt Hauerwas in zijn meer toegankelijke werk vaak – in navolging van Emerson – een beproefde Amerikaanse retorische techniek, die van het 'rhetoric excess' – de hyperbool. Om aandacht voor zijn thema's te krijgen, formuleert Hauerwas extra scherp, zet hij tegenstellingen scherp tegen elkaar af. Ondertussen blijkt uit zijn meer beschouwende werk dat hij wel degelijk de nuances kent en erkent, maar in het brede democratische debat wil hij ervoor zorgen dat de centrale noties uit de christelijke traditie gehoord worden.

Profeet van een andere politiek

De politieke implicaties van het bijbelse verhaal staan bij Hauerwas dus buiten kijf. Maar ondertussen maakt het nog wel uit hoe de link tussen geloof

en politiek wordt gelegd. Hauerwas is vooral bekend vanwege zijn radicale denken 'after Christendom'. Hij betoogt dat er sinds keizer Constantijn een allesbehalve gelukkig huwelijk was tussen kerk en staat, waardoor de staat werd vergoddlijkt en de kerk werd verwereldlijkt. Kerkelijke gezagsdragers zagen het als hun taak om de overheid te legitimeren, ook als die van alles deed dat tegen de centrale waarden van het christelijk geloof inging. Hauerwas is een scherp criticus van dit 'christendom', deze politieke status van samenwerking tussen staat en kerk. Hij ziet daarin een misbruik van het christelijk geloof voor de macht. De scheiding van kerk en staat, zoals die sinds het einde van de 18^e eeuw in de Verenigde Staten en Europa steeds meer werd doorgevoerd, beschouwt Hauerwas als een grote zegen. De kerk krijgt daardoor de handen vrij om te zijn wat ze moet zijn: getuige van Christus.

Het denken van Hauerwas houdt christelijke politici in Nederland een heldere spiegel voor. Het is één ding om de scheiding van kerk en staat te omarmen, het is nog iets anders om iedere pretentie van 'christendom' te laten varen. Toch is dat volgens Hauerwas precies wat nodig is. Juist om ruim baan voor het christelijk geloof te krijgen in de samenleving, moet iedere vorm van 'christendom' - met staatsmacht opgelegd cultuurchristendom - tegengegaan worden. Alleen dan zijn christenen vrij om hun boodschap zonder compromissen te verkondigen én kunnen niet-christenen in vrijheid de keuze maken om het geloof te omhelzen. Dat betekent allermindst een terugtrekken uit de politiek - zoals sommigen Hauerwas hebben verweten. Het houdt wel in dat christenen op een andere manier in de politiek staan. Daar zit een bijzondere paradox in. Want juist omdat Hauerwas de lat zo hoog legt met een alternatieve christelijke politiek, heeft hij een hele realistische, *down-to-earth*-benadering van de alledaagse politiek. Dat behoeft enige uitleg. Hauerwas zet in op de kerk, het lichaam van Christus, als drager van Jezus' alternatieve politiek. In een wereld van haat en geweld is de kerk een gemeenschap van vrede en liefde, waar in de samenleving mensen van verschillende achtergronden tegen elkaar worden opgezet, ontvangen die elkaar in de kerk als broeders en zusters. De grootste dienst die de kerk aan de samenleving kan bewijzen, is 'gewoon' kerk te zijn. Zij belichaamt een 'counterstory' die niet-christenen toont dat het ook anders kan - én dat het niet zonder Jezus anders kan. Die nadruk op de kerk, ook wel de 'ecclesial turn' genoemd, past goed bij een seculiere, postchristelijke samenleving. De kerk is de ruimte waarbinnen Gods woorden klinken én nageleefd worden. Daar wordt iets van Gods politiek zichtbaar - nu al, hier, als anticipatie van het eschaton, Gods grote toekomst.

Maar wat betekent dat nu voor christenen in het publieke domein? Verliest Hauerwas door al zijn kaarten op de kerk te zetten niet de samenleving uit

het oog? Dat is niet het geval. Hij vraagt christenen expliciet om zich overal in de samenleving in te zetten – ook in de politiek. Dat zijn ruimten om het getuigenis van het evangelie uit te leven. Door de waarheid te spreken, door het goede bij te vallen én door nee te zeggen tegen het kwaad. Tegelijkertijd is er een bijbels realisme: tot het eschaton zal hier geen heilstaat gevestigd worden. Het is al heel wat als de overheid erin slaagt om het kwaad enigszins te beteugelen en in de samenleving ruimte schept voor dienst aan elkaar. Christenen in de politiek zijn er als getuigen van een andere politiek, die de verbeelding moet prikkelen van niet-christenen. Christelijke politiek is voor Hauerwas geen uitgewerkt program met een uitgewerkte filosofie, maar een praktisch zoeken naar bondgenoten met wie er samengewerkt kan worden om het goede te zoeken. Waarbij steeds duidelijk moet blijven waar die christelijke idealen waardoor je gedreven wordt vandaan komen, dat ze niet los van Jezus verkrijgbaar zijn. Christelijke politici kunnen daarom niet zonder de concrete kerkelijke gemeenschap, zij hebben de kerk nodig om steeds weer gevoed, tegengesproken en geïnspireerd te worden. Door samen als kerkelijke gemeenschap het evangelie te (be)leven is het ook mogelijk dat uit te leven.

Veel nadruk legt Hauerwas op de eenheid van woord en daad. Christelijke politici moeten niet alleen mooie woorden spreken, maar dat ook in hun leven – en dat van hun kerkelijke gemeenschap – waarmaken. Het is de waarheid spreken én de waarheid uitleven. Pleiten voor de bescherming van het ongeboren leven kan niet zonder dat christenen hun gezinnen openen voor opvang van deze kinderen. Het afwijzen van euthanasie als optie moet gepaard gaan met christelijke initiatieven om ouderen op te vangen en hen bij te staan in de laatste periode van hun leven. Politieke voorstellen doen en bidden voor een duurzame omgang met de bronnen die God in de natuur heeft gegeven, gaan hand in hand met een verantwoorde en sobere omgang met materiële zaken. Het aanwijzen van de gevaren van individualisme wordt concreet gemaakt door de inzet voor gemeenschapsverbanden, zoals de familie, dorpen en wijken, scholen en kerken. Christenen zijn mensen die de naam van Christus dragen. In hun handel en wandel verwijzen zij naar de gekruisigde en opgestane Heer. Voor christelijke politici is het hetzelfde laken een pak. Alleen door trouw te zijn aan zijn grootse visioen en te leven in het bijbelse verhaal, kunnen zij op geloofwaardige wijze getuigen zijn van een andere politiek – in het midden van een seculier politiek bestel.

Verder lezen

- Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame IN 1983)

Dit boek neemt een centrale plaats in Hauerwas' oeuvre in. Hierin schetst hij de grondlijnen van zijn ethiek, waarbij hij de kerk als de voornaamste locatie van Jezus' sociale ethiek aanwijst. Daarbij gaat hij in op de betekenis van vergeving, karaktervorming en vreedzaamheid in het leven van christenen.

- Stanley Hauerwas en William Willimond, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville 1989)

Een kritisch pamflet tegen liberale en conservatieve christenen en hun apolitieke houding. Het roept christenen op het evangelie uit te leven in het midden van de samenleving. Ondanks de duidelijk Amerikaanse context, met scherpe kritiek op het misbruik van het christelijk geloof in de samenleving, heeft het ook in Europa het nodige losgemaakt.

- Stanley Hauerwas, *After Christendom: How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas* (Nashville 1991)

Meer academische uitwerking van *Resident Aliens*, waarin wordt duidelijk gemaakt dat staat en natie niet rijmen met het bijvoeglijk naamwoord 'christelijk' – en hoe het, in het spoor van de Bijbel en de christelijke traditie, dan wel zit.

- Stanley Hauerwas, *Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular* (Durham NC 1994)

Bundel essays waarin Hauerwas zijn politieke denken vertaalt naar thema's als democratie, omgang met gehandicapten, medische ethiek en vragen van oorlog en vrede.

- Stanley Hauerwas, *A Better Hope: Resources for a church confronting capitalism, democracy and postmodernity* (Grand Rapids MI 2000)

Essays waarin wordt gezocht naar een eigen, herkenbaar christelijk geluid in een samenleving die gekarakteriseerd wordt door kapitalisme, democratie en postmodernisme. Op eigenzinnige wijze vertaalt Hauerwas dat naar zulke uiteenlopende thema's als homoseksualiteit, omgang met de zwarte bladzijden in ons nationaal verleden en de verhouding tussen christelijke en nationale identiteit.

- Stanley Hauerwas en Romand Coles, *Christianity, Democracy, and The Radical Ordinary: Conversations between a Radical Democrat and a Christian* (Eugene OR 2008)

Essays waarin Hauerwas en Coles op zoek zijn naar een democratische ordening van de samenleving van onderaf, met veel aandacht voor kleine gemeenschappen. Dit is een van de boeken waarin Hauerwas' concrete politieke ideeën het duidelijkst onder woorden worden gebracht.

- Stanley Hauerwas, *Een robuuste kerk. Christelijke ethiek voor een postchristelijke samenleving*; red. Esther Jonker, Herman Paul en Bart Wallet (Zoetermeer 2010)

Bundel vertaalde essays van Hauerwas, waarin een dwarsdoorsnede van zijn denken wordt gegeven. Veel nadruk ligt daarbij op zijn ethiek. Onder meer komen thema's als het gezin en *singles*, abortus en de kerk als gemeenschap van vreedstichters aan de orde. In de introductie wordt de verbinding gelegd tussen Hauerwas en de Nederlandse situatie. Als voorbeeld voor deze bundel diende: Stanley Hauerwas, *The Hauerwas Reader*; ed. John Berkman & Michael Cartwright (Durham NC 2001)

• Stanley Hauerwas, *War and the American Difference: Theological Reflections on Violence and National Identity* (Grand Rapids 2011)

Actualiserende uitwerking van Hauerwas' christelijk pacifisme, waarin hij zoekt naar een manier om geweldloosheid uit te leven in de Amerikaanse samenleving. Ook gaat hij in op de vraag hoe christenen samen met niet-christenen kunnen zoeken naar het 'common good' voor de samenleving.

• Herman Paul en Bart Wallet, *Oefenplaatsen. Tegendraadse theologen over kerk en ethiek* (Zoetermeer 2012)

Bundel interviews waarin de verwerking van Hauerwas' theologie centraal staat. Naast een gesprek met Hauerwas zelf, komen zijn collega's en leerlingen aan het woord. Inzet is daarbij de 'ecclesial turn', de wending naar de kerk. Diverse gesprekspartners gaan concreet op de inzet van christenen in de politiek in, zoals Samuel Wells en Tom Wright. Het debat brengt zowel de sterke kanten van Hauerwas' theologie in kaart als de vraagtekens die zij ook oproept.



Oliver O'Donovan

geb. 1945

Esther Jonker

Drie liefdes

In mijn studententijd kwamen er drie liefdes op mijn pad die me sindsdien hebben vergezeld: de middeleeuwen, theologie en politiek. Lange tijd trok ik met hen afzonderlijk op, hoewel ik mij realiseerde dat ze elkaar waarschijnlijk ook onderling iets te zeggen zouden kunnen hebben. Ik voelde mijzelf echter niet in staat om dat gesprek op gang te brengen. Mijn verrassing en enthousiasme waren dan ook groot, toen ik iemand ontmoette die dit wel was gelukt. Alles wat ik zelf hooguit kon vermoeden, zag ik op een indrukwekkende manier opengelegd door de Britse theoloog Oliver O'Donovan. Vanaf dat moment had ik mijn 'held' gevonden.

Wie Oliver O'Donovan als inspirator kiest, zal moeten weten waaraan hij begint. In tegenstelling tot sommige anderen in deze bundel is de Britse politiek theoloog iemand die niet zozeer indruk maakt door zijn daden, als wel door zijn denken. Tegelijkertijd is dat denken niet zo toegankelijk als menig politicus zal hopen. Concrete politieke vertalingen van bijbelse verhalen zul je bij O'Donovan niet zomaar vinden. Maar wie zoekt naar een fundamentele laag daaronder, een basis waarop zulke vertalingen kunnen bouwen, is bij hem wel aan het goede adres. In de woorden van O'Donovan zelf: 'Wat mij als politiek theoloog interesseert (...) gaat over de vraag: Wat is politiek? Wat is er karakteristiek aan politieke besluitvorming? En hoe valt dat eigensoortige – het vellen van een oordeel door machten die met gezag zijn bekleed – te begrijpen in het licht van Gods regering over deze aarde? Politieke theologie gaat dus over de vraag wat wij theologisch, bij het licht van Bijbel en traditie, over de aard van politiek kunnen zeggen. Is alle macht van God afkomstig? Wat betekent het dat God alle machten aan zich onderworpen heeft? Wat is een staat? En hoe verhoudt de staat zich

tot de kerk?'¹ Wat beweegt mij nu om u juist deze erudiete hoogleraar, met zijn abstracte vragen en antwoorden, als inspirerend figuur voor te stellen? Dat is de overweging dat er mensen moeten zijn die, net als ikzelf, willen weten waarom politiek vanuit christelijk oogpunt belangrijk is. En hoe je die politiek vervolgens zou kunnen verbinden met het geloof in de heilzame aanwezigheid van God in deze wereld. Mensen die beseffen dat er in de Bijbel en de tweeduizend jaar daarna gelovigen zijn geweest die deze zelfde vragen hebben geprobeerd te beantwoorden, mensen die bereid waren zich open te stellen voor de inzichten die dit bracht. Van O'Donovan leer ik om het gesprek aan te gaan met die gelovigen die ik slechts door hun teksten kan ontmoeten. En dat gesprek inspireert mij om elke dag opnieuw mij af te vragen wat mijn politieke roeping in deze wereld precies inhoudt. Reden genoeg dus om uitgebreider kennis te maken met deze innemende professor.

Korte biografie

Het levensverhaal van Oliver O'Donovan is er één van chique opleidingen en hoge ambten. Maar vooral ook van dienst aan de kerk. O'Donovan werd kort na de Tweede Wereldoorlog in Londen geboren, op 6 juni 1945. Hij ging als jongen naar de vooraanstaande University College School in Hampstead (net buiten Londen), studeerde verder in Oxford aan het Balliol College en promoveerde in 1972 bij de befaamde theoloog Paul Ramsey. In datzelfde jaar werd hij ook tot priester gewijd binnen de Anglicaanse Kerk. Zijn leven lang heeft O'Donovan zich gericht op het opleiden van jonge theologen. Van 1972 tot 1977 gaf hij les aan het Oxfordse Wycliffe Hall. In 1977 vertrok hij naar Toronto om les te geven aan het Wycliffe College. Een jaar na zijn aankomst in Canada trouwde hij met de Canadese theoloog Joan Lockwood. Het paar kreeg twee zoons, Matthew en Paul. In 1982 werd O'Donovan benoemd tot Regius Professor of Moral and Pastoral Theology in Oxford, één van de meest prestigieuze leerstoelen voor een theoloog. Deze leerstoel bekleedde hij tot zijn eenenzestigste om uiteindelijk in 2006 nog een leerstoel in Edinburgh te aanvaarden als Professor of Christian Ethics and Practical Theology. Naast zijn alomtgewaardeerde academische werk was O'Donovan betrokken bij belangrijke instituties binnen de Anglicaanse Kerk, zoals de Board for Society Responsibility, de Doctrine Commission, de Faith and Order Advisory Group en de generale synode.

Inspirerend werk: in gesprek met het verleden

Hoewel O'Donovan inmiddels bekend staat als één van 's werelds meest toonaangevende politiek theologen, is zijn fascinatie voor politieke theologie pas geleidelijk aan tot bloei gekomen. Naar eigen zeggen gebeurde dat

¹ Alle citaten van O'Donovan zijn afkomstig uit Paul, Wallet & Jonker, 'Remedie tegen geheugenverlies'.

door het werk van zijn promotor Ramsey. Daarin kwam O'Donovan in aanraking met de theorie over rechtvaardige oorlogvoering. Veel van het werk dat hij over dit thema later zelf bestudeerde, dateerde uit de Renaissance. En in dat werk ontdekte hij meer dan hij zocht: '...in teksten uit de late Renaissance over de ethiek van oorlogvoering trof ik [heel uitgewerkte] christelijke politieke theorieën (...) aan. Het werk van Hugo de Groot en Thomas Hobbes, bijvoorbeeld, is schatplichtig aan een oude traditie van christelijk denken over politiek. Ik raakte enthousiast en wilde voor onze tijd óók zo'n doordachte, christelijke politieke theorie ontwikkelen. Daarin zou die middeleeuwse traditie een stem hebben, maar nooit het laatste woord spreken. Mijn doel was niet die oude traditie op te poetsen, maar voor onze tijd hetzelfde doen als wat Augustinus, Gregorius, Bonaventura en Thomas in hun tijd deden.' Dit verlangen om, in gesprek met de traditie van de kerk, een eigen, bijbels gefundeerde politieke theologie te ontwikkelen is misschien wel het meest kenmerkend voor het werk van O'Donovan.

Met zijn boek *The Desire of the Nations* leverde O'Donovan de eerste vrucht van zijn project af. Het boek draagt de ondertitel 'Rediscovering the roots of political theology'. Die ondertitel wijst op de lijnen die O'Donovan in het boek wil trekken: vanuit het Oude Testament naar het Nieuwe Testament en dan verder door de tweeduizend jaar aan christelijk denken die daarop volgde, waarbij de meeste nadruk ligt op de periode tot en met de vroegmoderne tijd. Met deze werkwijze wil O'Donovan voorbij de scheiding tussen politieke theorie en theologisch denken komen, die het moderne academische discours vaak genoeg kenmerkt. Zijn stelling luidt, dat we daarmee de wortels van het denken over politiek geen recht doen. Juist onze huidige samenlevingsvorm (de liberale rechtsstaat) is volgens hem ontstaan uit de omvangrijke vroegchristelijke, middeleeuwse en vroegmoderne traditie van denken over politiek. Om goed te begrijpen waar het in een politieke theologie voor onze tijd op aankomt, moeten we daarom terug naar die traditie én naar de basis daarvan, Gods Woord. Volgens O'Donovan ligt in de vroegste vorm van christelijke liberale politiek één van de rijkste bronnen voor de kerk in onze huidige politieke uitdagingen.² Daarbij valt op dat hij het middeleeuwse verleden niet idealiseert. Ook veegt hij menig misverstand van tafel. Zo is het volgens hem een misvatting om te denken dat de kerk zich in de middeleeuwen om politiek bekommerde omdat zij uit was op macht. Nee, zegt O'Donovan, de kerk was missionair, en wilde iedereen, machthebbers inclusief, het evangelie prediken. Bovendien meende zij dat Gods Woord iets te zeggen had over geweld en vergeving – zeker in een context waarin geweld ruim voorhanden was en vergeving omgekeerd evenredig schaars. Zolang kerk en staat elk hun eigen verantwoordelijkheden erkenden, had

² Vgl. Bretherton, 'Introduction', pag. 266.

deze missionaire impuls van de kerk iets heilzaams, volgens O'Donovan. De politieke orde en het gedrag van machthebbers was dan als het ware een antwoord op de kerkelijke inbreng. Het ging pas fout toen de spanning uit de verhoudingen verdween, en de kerk meende de staat niet langer tot de orde van het evangelie te hoeven roepen.³

Om anderen met de bronnen van weleer in contact te brengen, stelde O'Donovan, samen met zijn vrouw Joan Lockwood O'Donovan, de bundel *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought* samen. '[Hierin proberen] we iets door te geven van de rijkdom aan politieke theologie vóór de opkomst van het moderne liberalisme, in de zeventiende eeuw.' De O'Donovans laten een keur aan bekende en onbekende auteurs de revue passeren, van wie ze de stukken inleiden met een doorwrocht commentaar. Soms hebben ze ook zelf nog stukken voor het boek vertaald. De O'Donovans hebben een duidelijke bedoeling met hun bronnenboek, die ze expliciet maken in het tweede boek dat ze samen schrijven: *Bonds of Imperfection*. In deze begeleidende bundel artikelen verwerken ze het bronnenmateriaal onder andere tot historisch geïnspireerde opstellen over actuele politieke thema's als de liberale democratie, de natiestaat en (inter)nationale verhoudingen. Hoewel Oliver O'Donovan zelf bij de verschijning van *The Desire of the Nations* had aangekondigd ook nog een meer toegepaste politieke ethiek te willen schrijven, ontwikkelt zijn denken over politiek zich gaandeweg steeds meer tot het doordenken van de implicaties van de door hem en zijn vrouw 'ontdekte' christelijke politieke traditie. Wie O'Donovan daarop bevraagt, ontdekt dat het daarbij om een existentiële overweging gaat: 'Ik heb niet de illusie dat mijn werk een breed draagvlak zal vinden. *From Irenaeus to Grotius* was bedoeld voor studenten en onderzoekers, en zelfs die vinden het moeilijk. Maar er ligt een theologische vraag: wat betekent het verbonden te zijn met een Heiland die in onze menselijke geschiedenis staat? Wat betekent het *sub Pontio Pilato* (onder Pontius Pilatus, EJ) – dat het Christusgebeuren in onze tijd geplaatst is? Wie christen wil zijn, moet beseffen dat zijn geloof ook historisch is, dat wil zeggen mede gegrond op gebeurtenissen in het verleden. En dat besef impliceert een relatie tot de traditie. (...) Onze taak is de christelijke traditie voort te zetten in een postchristelijke wereld.'

De voorlopige finale van O'Donovans politiek theologische werk verschijnt in 2005 als *The Ways of Judgment*. Het boek ontstond uit de prestigieuze Bampton Lectures, die hij in 2003 in Oxford hield. Het is bedoeld als de meer door politieke vragen geïnspireerde opvolger van *The Desire of the Nations*. Echter, ook in dit boek is O'Donovan wellicht niet zo praktisch als menig le-

3 O'Donovan, *Desire of the Nations*, pag. 212-3.

zer zou willen. De thema's en uitwerking blijven nogal abstract en intellectueel. Het gaat er over vrijheid, over oordelen als politieke handeling, over de grondslagen van politieke autoriteit, representatie (vertegenwoordiging) en legitimiteit, en over de verhouding tussen de kerk en politieke instituties. In de inleiding tot het boek legt O'Donovan uit dat hij niet anders kan dan op deze manier over politieke issues schrijven: 'Het is verleidelijk om te denken dat mensen die praktische vraagstukken moeten oplossen de analytische exercitie kunnen overlaten aan anderen bij de afdeling 'intellectuele arbeid'. Maar politieke theorie wordt, net als filosofie in het algemeen, gekarakteriseerd door het feit dat ze geen andere 'uitkomsten' kan presenteren dan de argumenten die daar naartoe leiden.'⁴ Anders gezegd: een politicus moet de denkwijze achter bepaalde standpunten zelf ook goed kunnen meemaken, kunnen doordenken, om ze op de juiste manier te kunnen gebruiken. Daarmee spoort O'Donovan de meer praktisch gerichte lezer aan om toch ook energie te steken in de taaie kost die hij voor zijn gevoel krijgt voorgeschoteld. Wie zich ten langen leste afvraagt hoe dat er dan concreet uitziet, inspiratie opdoen door O'Donovan, doet er goed aan zijn *Common Objects of Love* ter hand te nemen. In dit, ook weer op lezingen gebaseerde, boekje werkt O'Donovan één specifiek thema uit: de manier waarop mensen met elkaar een gemeenschap vormen, zoals een samenleving of een natiestaat. Op een tamelijk heldere manier legt O'Donovan de waarde van begrippen als representatie en traditie voor dit thema uit. Daarbij komen langzaam de kern én de grenzen van het denken over een samenleving als afgebakende eenheid in beeld. Wie daarnaast bijvoorbeeld nog een artikel uit *Bonds of Imperfection* over de bijbelse achtergronden van de moderne natiestaat leest, kan uiteindelijk tot een tamelijk afgewogen oordeel over patriottisme en nationalisme komen.

In dit hoofdstuk is het vrijwel niet over de inhoud van O'Donovans politieke theologie gegaan, maar meer over zijn aanpak. Dat is een bewuste keuze. Niet dat zijn inhoudelijke gedachten er minder toe doen, maar omdat ik denk dat we van zijn werkwijze het meest kunnen leren. De meest praktische relevantie van O'Donovans werk is volgens mij namelijk de manier waarop hij omgaat met onze rijkdommen uit vroeger tijd. Christenen in de politiek mogen beseffen niet in een stroom maar in een oceaan van denken te staan, die zoveel inspirerender kan werken dan alleen de oude bekenden uit de protestantse traditie. Iemand als O'Donovan kan helpen in die oceaan

⁴ 'We may be tempted to think that those with practical questions to resolve may excuse themselves the analytical endeavor and leave it to others in the division of intellectual labor. (...) (But) political theory shares with all philosophy the character of having no findings other than the arguments that lead to them.' O'Donovan, *Ways of Judgment*, pag. xii.

Verder lezen

Primaire literatuur

- Oliver O'Donovan: *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge, 1996.
- Oliver O'Donovan en Joan Lockwood O'Donovan (ed.): *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought*. Grand Rapids, 1999.
- Oliver O'Donovan: *Common Objects Of Love. Moral Reflection and the Shaping of Community*. Grand Rapids, 2002.
- Oliver O'Donovan en Joan Lockwood O'Donovan: *Bonds of Imperfection. Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids, 2004.
- Oliver O'Donovan: *The Ways of Judgment*. Grand Rapids, 2005.

Secundaire literatuur

- Craig Bartholomew (ed.): *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically. A Dialogue with Oliver O'Donovan*. Carlisle, 2001.
- Luke Bretherton: 'Introduction. Oliver O'Donovan's Political Theology and the Liberal Imperative', *Political Theology* 9 (2008) 265-271.
- Ad de Bruijne: *Levend in Leviathan. Een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan*. Leiden, 2006.
- Herman Paul, Bart Wallet & Esther Jonker, 'Een remedie tegen geheugenverlies. Oliver O'Donovan over politieke theologie', in: Herman Paul, Bart Wallet: *Oefenplaatsen. Tegendraadse theologen over kerk en ethiek*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2012, pag. 73 – 91.
- Josh Pater: 'Interview: Oliver O'Donovan' in *Chimes* (9 november 2001). Ook te lezen via: <http://clubs.calvin.edu/chimes/2001.11.09/ess1.html>.



Bono (Paul David Hewson)

geb. 1960

Geert Jan Spijker

'Ik vind het amusant te zien hoe mensen mij proberen af te schilderen als een held, als een soort van rustige ruiter die zich als laatste bij de cavalerie aansluit. Ik ben juist het type dat door de cavalerie moet worden gered!' (BK56)¹

De psalmen van Bono

Een aantal jaar geleden stuurden collega Rob Nijhoff en ik een persbericht rond met de boodschap dat de Mr. G. Groen van Prinsterer Stichting (onze werkgever) voortaan door het leven zou gaan als de Paul Hewson Stichting. Doordat het bericht gedateerd was op 1 april hadden de meeste ontvangers ervan wel door dat het om een grap ging. Maar zoals vaker bij een grap had ook deze een kern van waarheid. Want zo gek is het niet om christelijke politiek in verband te brengen met Paul David Hewson, alias Bono. De zanger van U2, 's werelds grootste rockband, geldt als een aanvoerder in het opkomen voor wereldwijde gerechtigheid. Niet alleen via zijn muziek, maar ook door in te praten op wereldleiders weet hij dingen in beweging te krijgen (en wordt hij door menig aardbewoner zelf als wereldleider gezien). Hij koppelt een diepgeworteld geloof aan een onvermoeibare inzet voor armoedebestrijding en inspireert daarmee velen, van jong tot oud. Hij zet christenen - in ieder geval mij - aan het denken en bereikt ook niet-christenen met de kern van het evangelie. Alle radiostations draaien enthousiast een lofpsalm als 'Magnificent'. En veel concerten zijn in het verleden afgesloten met '40', ontleend aan de desbetreffende psalm. Ooit noemde Bono zich fan van David; met zijn eigen songs treedt hij in diens voetsporen.

Leven

Wie is Bono? Het volgende citaat geeft een aardige eerste indruk: 'Ik ben een pennende, sigaren rokende, wijn drinkende, bijbel lezende man in een

¹ Voor de verwijzingen zie de afkortingen in de literatuurlijst.

band.... Een opschepper (lacht) ... die ervan houdt om te schilderen wat hij niet kan zien ... Een echtgenoot, vader, vriend van de armen en soms ook van de rijken ... een activist en handelsreiziger in ideeën ... eh ... schaker, rockster in deeltijd, operazanger, in de hardste folkgroep ter wereld...' (MA54-55). Paul wordt op 10 mei 1960 in Dublin geboren en groeit op in een voor Ierse begrippen opmerkelijk gezin. Elke zondag zet zijn katholieke vader vrouw en kinderen af bij de protestantse kerk en rijdt zelf door om de mis bij te wonen. Na afloop haalt hij zijn gezin weer op. Hij komt terecht op de middelbare school Mount Temple, waar geen onderscheid wordt gemaakt tussen katholiek en protestant. Kort daarop, Bono is dan 14, overlijdt plotseling zijn moeder, een grote schok voor oogappel Paul - temeer daar hij met zijn vader slecht overweg kan. Bono's jeugd bestaat voor een belangrijk deel uit vechten. 'We hebben onze hele jeugd gevochten. Wij waren er heel goed in om elkaar of wie dan ook verrot te slaan. (...) Ik haat geweld. Ik haat de gevoelens die ik toen had en tegelijk vond ik het geweldig.' (BK17) Met een vriendengroep bedenken ze 'Lypton Village', een eigen universum waarin de volwassenwereld wordt afgewezen. Zijn vrienden noemen hem Bono.

Eind jaren '70 richt hij samen met drummer Larry Mullen jr, bassist Adam Clayton en gitarist The Edge (*David Howell Evans*) de band U2 op. Van het begin af aan is het geloof voor de band - uitgezonderd Clayton - een belangrijke inspiratiebron. Ze bestuderen samen bijbelteksten bij de Shalomgemeente, een club jonge christenen in Dublin. Ook Ali, die Bono's vrouw zou worden, doet daar aan mee. The Edge: 'Er was in die tijd een soort beweging aan de gang in Dublin. Bono was toen als enige christen. Hij begon te vertellen wat hij over God dacht. En het leek heel logisch, door wat er op school aan de hand was, om mee te gaan naar de bijeenkomsten buiten school. Ik besepte dat ik het gevonden had en Larry en ik werden, ongeveer tegelijkertijd, christen.' (SS27) De U2-leden worden geen heilige boontjes, maar wel serieuzer, ook in muzikaal opzicht. Hun muziek wijkt af van de toonaangevende nihilistische punk uit die tijd en zal zich blijvend laten kenmerken door hoop en vreugde. Na het debuut 'Boy' resulteert dit in 'October', feitelijk een christelijke elpee met nummers als 'Gloria' en 'Rejoice'. Na frictie tussen de band en diverse kerkleden verlaten de U2-leden de Shalomgemeente. Men vindt dat christen-zijn en een carrière in de popmuziek elkaar uitsluiten. Maar de bandleden zien hun talenten juist daar liggen en zijn ervan overtuigd dat ze ook in deze sector God kunnen eren. Bono houdt lange tijd een moeizame relatie met het instituut kerk. Dat lijkt de laatste jaren veranderd: 'De kerk heeft haar problemen, maar hoe ouder ik word, hoe meer troost ik erin vind. De lichamelijke ervaring dat je bent opgenomen in een menigte grotendeels nederige mensen, die met het hoofd gebogen gebeden prevelen, de verhalen die door de glas-in-lood-ramen worden verteld (...)' (MA225)

In de loop van de jaren tachtig groeit U2 uit tot de grootste band van haar tijd, onder meer door hits als 'Sunday bloody Sunday' en 'With or without you', maar ook door energieke liveoptredens waarin politieke stellingname niet wordt geschuwd - men laat zich bijvoorbeeld kritisch uit over de apartheid en over dubieuze Amerikaanse praktijken in Midden-Amerika. De jaren negentig staan in het teken van een donkerder en experimenteler geluid. Met de trilogie 'Achtung baby', 'Zooropa', 'Pop' neemt de band de media- en consumptiecultuur (en daarmee zichzelf) op de hak. Na de eeuwwisseling is de band terughoudender met het experiment en wordt elektronica subtieler ingezet. Door albums met stadionvullende rocksongs als 'Beautiful day' en 'Vertigo' blijft de band kwaliteit aan succes koppelen. Bono zet zich tussen de bedrijven door steeds vaker in voor internationale gerechtigheid. Na in 1986 op uitnodiging van World Vision met Ali op werkbezoek in Ethiopië te zijn geweest, is het vuurtje aangewakkerd. Hij beklimt naast talloze poppodia nu ook vele politieke podia en gebruikt zo zijn sterrenstatus om zich in te zetten voor de derde wereld. Ondertussen voedt hij - samen met Ali - zijn vier kinderen op.

Het credo van Bono

Bono is bekend om zijn muziek en zijn inzet voor gerechtigheid. Minder bekend is dat die inzet direct verbonden is met zijn christelijk geloof. Toch verhuult hij zijn diepste motivatie niet, integendeel, hij vertelt op een openhartige manier tegen een journalist over zijn relatie met God: 'Mijn begrip van de Heilige Schrift is eenvoudig gemaakt door de persoon Christus. Christus leert dat God liefde is. Wat betekent dat? Wat het voor mij betekent: een studie van het leven van Christus. Liefde beschrijft zichzelf hier als een kind dat in stro, in armoede wordt geboren, de kwetsbaarste situatie van allemaal, eerloos. Ik zorg dat mijn religieuze wereld niet te gecompliceerd wordt. Ik denk simpelweg: nou, ik meen te weten wat God is. God is liefde en voor zover ik daarop reageer (zucht) door mezelf te laten transformeren door die liefde en die liefde in praktijk te brengen - dat is mijn godsdienst. Wanneer dingen te gecompliceerd voor mij worden, dan probeer ik vanuit deze liefde te leven. Nu is dat niet zo gemakkelijk.' (MA223)

Voor veel journalisten blijft het verbazingwekkend om dit uit de mond van de grootste rockster van de wereld te vernemen. Waarom gelooft iemand in God? Hoe kan een weldenkend mens nu aannemen dat Jezus uit de dood is opgestaan en voor je zonden heeft betaald? 'Ik vestig mijn hoop op het idee dat Jezus mijn zonden op zich nam aan het kruis, omdat ik weet wie ik ben en hoop dat ik niet afhankelijk ben van mijn eigen religiositeit. (...) Waar het met de dood van Christus om gaat, is dat Christus de zonden van de wereld op zich nam, zodat wat we doen ons niet vergolden wordt en dat onze zondige aard niet onze ondergang wordt. Daar gaat het om. Het zou ons

nederig moeten houden... Kijk, de seculiere reactie op het Christusverhaal luidt altijd zo: hij was een groot profeet, ontegenzeggelijk een zeer boeiende vent (...). Maar feitelijk staat Christus je dat niet toe. Hij geeft je die ontspanningskans niet. ... Waar je zodoende bij uitkomt is: ofwel Christus was wie Hij zei te zijn - de Messias - of Hij was een complete idioot. Ik maak hier geen grapje. Het idee dat de hele loop van de beschaving op de halve wereld gewijzigd en op zijn kop is gezet door een halvegare.... Dát gaat voor mij ver....'. (MA228-229)

Waar het hart vol van is daar loopt de mond van over. In de veelal door Bono geschreven songteksten van U2 komen voortdurend christelijke motieven en bijbelteksten terug. Niet alleen in de begintijd, maar ook in de jaren negentig en daarna. Soms zijn de verwijzingen alleen voor de goede verstaander inzichtelijk, maar regelmatig zijn ze ook overduidelijk. Recent bijvoorbeeld in de hit 'Magnificent':

I was born to sing for you
I didn't have a choice
But to lift you up
And sing whatever song you wanted me to
I give you back my voice
From the womb my first cry
It was a joyful noise
Only love can leave such a mark
But only love can heal such a scar

Justified till we die
You and I will magnify
the Magnificent

Regelmatig zijn er verwijzingen naar de Psalmen, heel expliciet in '40', waarin elementen van Psalm 40 en Psalm 5 zijn opgenomen en die in de jaren tachtig als concertafsluiter diende:

I waited patiently for the Lord
He inclined and heard my cry
He lift me up out of the pit
Out of the miry clay
I will sing, sing a new song
How long to sing this song
He set my feet upon a rock
And made my footsteps firm
Many will see, many will see and hear

De lange reis naar gelijkwaardigheid en gerechtigheid

'Ik ben gelovig en ik ben woest (...) over hoe de dingen zijn.' (BK103) Volgens Bono stelt het geloof niets voor als het niet gepaard gaat met sociale gerechtigheid. Christenen zijn geroepen om in actie komen voor de armen in de wereld. In het Onze Vader bidden we of Gods wil geschiede in de hemel, maar ook op aarde. Op een rusteloze manier zet Bono zich dan ook in voor recht en vrede, of het nu gaat om het verzoeningsproces in Noord-Ierland (denk aan het beroemde fotomoment waarop hij de leiders Hume en Trimble de handen laat schudden) of de strijd tegen apartheid in Zuid-Afrika. Veel bekendheid verwerft de interkerkelijke campagne Jubilee 2000, die de schuldenlast van de derde wereld moet verlichten. Bono is het gezicht van dit initiatief. 'Het gaat over het recht om opnieuw te beginnen. Recht om bevrijd te worden van het verleden. Dat is genade.' (SS149) Uiteindelijk gaat het niet om liefdadigheid - de collectant elk jaar iets toestoppen - maar om gerechtigheid. '(De) armsten onder de armen hun producten niet op onze winkelschappen laten plaatsnemen, terwijl we beweren een vrije markt te hebben, dat is een kwestie van onrecht. En die dingen [waar ik tegen inga] zijn allemaal geworteld in mijn bijbelstudie!' (MA141) Inzet voor gerechtigheid maakt deel uit van de lange reis naar de erkenning van de gelijkwaardigheid van ieder mens. Bono: 'Gelijkheid is een idee dat voor het eerst echt werd uitgediept door de Joden, toen God hun vertelde dat iedereen in zijn ogen gelijk was. Een belachelijk idee toen, en nu nog moeilijk te geloven. Je ziet die boeren met schapenstront aan hun schoenen voor je, staand voor de farao. En dan zegt de farao: 'Jullie zijn mijn gelijke?' En ze zouden in het boek kijken en zeggen: 'Dat is wat hier staat.' Na een tijdje accepteren mensen dat, hoewel niet gemakkelijk. Rijke en arme mensen waren gelijk in de ogen van God. Maar zwarten niet! Zwarte mensen kunnen niet gelijk zijn... En vrouwen ook niet! Je verwacht toch niet dat we dat aannemen?! Zie je, in de joods-christelijke traditie moeten we dit accepteren: er staat dat iedereen gelijk is. Nu accepteren de meeste mensen dat vrouwen, zwarten, Ieren en Joden allemaal gelijk zijn (...)' (MA95-96)

Vorige generaties bestreden bijvoorbeeld slavernij, de grote uitdaging voor de huidige generatie is de strijd tegen de extreme armoede in Afrika.

'Op dit moment voltrekt zich met aids de grootste pandemie in de hele geschiedenis van de beschaving. (...) 6500 Afrikanen sterven elke dag aan een ziekte die kan worden voorkomen en behandeld... En voor het westen is het geen prioriteitskwestie! (...) Twee 11 septembers per dag ... Geen tranen, geen condoleancebrieven, geen 51 saluutschoten... Waarom niet? Omdat we niet dezelfde waarde hechten aan een Afrikaans leven als aan een Europees of een Amerikaans leven... God zal ons dit niet laten doen, de geschiedenis zal zich echt niet laten afkopen met onze smoesjes... We zeggen dat we die (...) medicijnen niet tot in de verste uithoeken van Afrika kunnen versprei-

den, maar we zorgen wel dat we onze frisdrank koel krijgen. In het kleinste dorpje vind je nog een Coca-Cola flesje. We geloven eigenlijk niet in hun gelijkheid. (...) Dus de volgende stap op de lange reis naar gelijkheid is een situatie bereiken waarin we accepteren dat je je burens niet kunt uitkiezen. In de Global Village bepaalt afstand niet wie je burens zijn, en 'heb uw naasten lief' is geen advies maar een bevel.' (MA96-97)

In 2002 is Bono mede-oprichter van DATA ('Debt, Aids, Trade, Africa'). Doel is om bekendheid te geven aan de Afrikaanse 'schuldencrisis', de snelle verspreiding van aids en de oneerlijke handelsovereenkomsten die worden afgesloten. Ook lanceert hij het product Red, een financieel middel om aids te bestrijden, en Edun, een fair trade kledinglabel. Dit alles vanuit de gedachte dat de toekomst van Afrika ligt in handen van handel en bedrijfsleven.

Worstelen met God en met zichzelf

De confrontatie met het leed in de wereld komt vaak terug in de songs. Hoe kan een liefdevolle God dit kwaad toelaten? God waar bent u? Waarom grijpt u niet in? Bono lijkt op de worstelende psalmdichter die zijn wanhoop uit en zo laat zien hoe zijn persoonlijke relatie met God is. In een eerlijkheid die soms grenst aan boosheid. Het nummer 'Wake up, dead man' is een mooi voorbeeld:

Jesus, were you just around the corner
Did you think to try and warn her
Or are you working on something new

Of 'Peace on earth': 'You hear it every Christmas time, but hope and history won't rhyme, so what's it worth?' Bono: 'Het is een erg bitter lied, erg cynisch, en is ook gericht tot de Prins van de vrede en mijzelf.' (BK132) Bono noemt zich een fan van David: 'Bluesnummers zijn net psalmen. (...) David die zich tegen God keert: Waar was U toen ik U nodig had? Noemt U zich God? Kijk eens wat een bende het hier is! De mens die zich tegen God keert. Net als in de blues. Het verband tussen die twee is dat het een open dialoog is en de onversneden waarheid. Rauw, maar in wezen hetzelfde liedje.' (SS130) Maar de hoop blijft. 'Hopeloosheid is te gemakkelijk.' (BK144) Bono is geen naïeve idealist. 'De jungle zit in ieder van ons nog vlak bij het hart.' Dat blijkt wel uit het nummer 'Acrobat': 'If you just close your eyes / You can feel the enemy'. 'De bijbel spreekt me vooral aan omdat er een andere, duistere kant in mij zit. En ik ben geïnteresseerd in vrede-stichters omdat ik totaal niet op hen lijk en ook niet zo wil zijn. Ik ben niet iemand die mensen in het dagelijkse leven de andere wang toekeert.' Het besef dat het allemaal om genade (en niet om karma) draait, dwingt hem op de knieën. Het met 'The Edge' geschreven gebed 'Yahweh' is daarvan een prachtig voorbeeld,

een 'U2-versie' van 'Neem mijn leven, laat het, Heer, ...':

Take these hands
 Teach them how to carry
 Take these hands, don't make a fist, no
 Take this mouth
 So quick to criticise
 Take this mouth, give it a kiss

Yahweh, Yahweh
 Always pain before a child is born
 Yahweh, Yahweh
 Still I'm waiting for the dawn
 Take this city
 A city should be shining on the hill
 Take this city if it be your will
 What no man can own, no man can take
 Take this heart
 And make it break

Een voorbeeld van zelfrelativerende strijdbaarheid

Bono inspireert mij allereerst vanwege de muziek. Muziek die geen doorsnee weggooipop is, maar dankzij de grondtonen van vreugde, van geloof, hoop en liefde een langere houdbaarheid heeft. Daarnaast spreekt de persoon Bono mij aan vanwege zijn inzet voor vrede en gerechtigheid. Hij wil het verschil maken en gaat over tot daden waar velen - ik althans - eerder blijven piekeren of actie wel echt helpt. Hij maakt duidelijk dat het niet gaat om lekkere trek in liefdadigheid, maar om hongeren naar gerechtigheid. Gelukkig gaat Bono's activisme gepaard met de nodige zelfrelativering. Hij kent zijn tekortkomingen en weet dat mensen zichzelf niet kunnen redden, en elkaar ook niet. Maar dat belet ons niet onze verantwoordelijkheid te nemen. 'Wat betreft Afrika kunnen we niet verliezen, want we zetten onze schouders tegen een deur die de almachtige God al heeft geopend. Wij hebben het morele overwicht in de discussie, en dat is heel belangrijk. Dat is veel beter nog dan dat persoonlijkheden zich in de discussie mengen. Ik kan een belangrijk kantoor binnenlopen waar de mensen me aankijken alsof ik een of andere exotische plant ben. Maar na een paar minuten zien ze mij niet meer. Ze zien alleen nog de reden dat ik er ben, en achter die reden zit een soort morele kracht die ze niet kunnen ontkennen. En die is groter dan jij en is groter dan zij. En zowel de geschiedenis als God staat achter die moraliteit.' (MA110).

Verder lezen - en luisteren

Er is inmiddels heel wat geschreven over U2 in het algemeen en Bono in het bijzonder. Interessant zijn in ieder geval de volgende interviewbundels:

• Michka Assayas, *Bono over Bono. Gesprekken met Michka Assayas*. Amsterdam/Utrecht: VIP, 2005, 355p. (MA)

Boeiende gesprekken die beiden vanaf 2001 voerden. Dit boek graaft dieper, ook over geloof en gerechtigheid, dan

• Bert van der Kamp, *En zij noemden hem Bono. Ontmoetingen 1982 – heden*. Amsterdam: Ambo 2010, 221p. (BK)

Voormalig OOR-journalist Van der Kamp heeft beduidend minder gevoel voor existentiële zaken en weet zich niet echt raad met Bono's geloof, al komt het wel een aantal keer aan bod.

• *U2 by U2*. London: HarperCollins: 2006, 456p.

Dit is een prachtig, door journalist Neil McCormick geschreven interviewboek waarin alle vier de bandleden aan het woord komen. Ze blikken prettig kritisch terug op de periode 1980-2006.

• Steve Stockman, *Walk on. De spirituele zoektocht van U2*. Amsterdam: Make waves / Ark boeken: 2003, 168p. (SS)

Dit boek is duidelijk geschreven door een fan, maar voor wie dat niet storend vindt, biedt het een mooi overzicht van de christelijke kant van U2, bijvoorbeeld doordat het teksten in een bijbels perspectief zet.

Als website is naast www.u2.com aan te raden www.atu2.com. Deze site zet bijvoorbeeld een heel aantal bijbelverwijzingen bij de liedjes op een rij.

De beste kennismaking is natuurlijk de muziek zelf beluisteren. Drie tips uit drie decennia: 'The Joshua Tree' wordt over het algemeen beschouwd als het U2-hoogtepunt van de jaren '80. Uit de jaren '90 is 'Achtung Baby' een aanrader. Het toegankelijke uit 2000 afkomstige 'All That You Can't Leave Behind' is misschien wel de beste eerste kennismaking met de muziek van U2.

Nawoord

Jan Westert

Wie zich snel wil oriënteren hoe leidinggevende christenen hun verantwoordelijkheden hebben opgepakt voor hun maatschappelijke of politieke context, kan in deze bundel terecht.

Het idee voor deze bundel is geboren uit de syllabus die bij het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie in gebruik is voor het succesvolle *Fellowsprogramma*: jongeren, vooral studenten, krijgen in dit programma om te beginnen een serie avonden over 'grote namen' voorgeschoteld, van Augustinus, via Calvijn en Kuyper, tot Dooyeweerd. Ook komt de naamgever aan bod van de Mr. G. Groen van Prinsterer Stichting (het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie). Sommigen van de auteurs die hun enthousiasme over deze mannen verwoorden, hebben zelf in het *Fellowsprogramma* opgetreden als inleider van hun 'held'.

Zoals de inhoudsopgave laat zien, is het in deze bundel niet gebleven bij de zes, zeven vormgevers van christelijke inzet in de Nederlandse politiek die in dit *Fellowsprogramma* de revue passeren. Verrassende namen als Chesterton en Bono maken de bundel uniek. Ook rooms-katholieke filosofen zoals Charles Taylor en evangelisch-anglicaanse voorgangers zoals John Stott verbreden het aanbod. Theologen als Hauerwas en O'Donovan kunnen met hun 'buitenperspectief' de Nederlandse christelijke politieke tradities verrijken. Uit sprekende levens zoals die van Althusius, C.S. Lewis en vooral Bonhoeffer blijkt dat sommige christenen niet alleen in hun eigen tijd een onmiskenbare maatschappelijke of politieke rol spelen, maar ook lang daarna nog een inspirerende invloed hebben.

De bundel is breed van opzet geworden. De essays geven een doorkijkje in het leven en gedachtegoed van denkers in de christelijke traditie over politiek en samenleving. Arie Slob weet zich geïnspireerd door John Stott, die zijn leven lang het evangelie van Jezus Christus heeft willen betrekken op het leven van alledag. Dat is ook wat Arie Slob als politiek leider van de ChristenUnie inspireert: Jezus Christus betrekken op het leven in onze moderne snelle wereld. En André Rouvoet is door C.S. Lewis aangemoedigd om een gelovige levenshouding te combineren met politiek vakmanschap. Helden inspireren. Volgers in de christelijke traditie moedigen aan om door te gaan in hun voetsporen.

Soms kun je in één woord de betekenis vatten van wat zij nu nog te zeggen hebben. Prof. dr. Gerrit Schutte karakteriseert op een ontvullende en bijzondere wijze Groen van Prinsterer: tegen het horizontalisme, het evangelie. Zelf heb ik veel te danken aan Abraham Kuyper. Ik heb hem vooral leren kennen via zijn magistrale openingsrede tijdens het Eerste Christelijk Sociaal Congres (1891), waar hij architectonische kritiek leverde op de associële samenleving van zijn tijd. Dat deed hij vanuit de centrale vraag: 'Wat staat ons als belijders van Christus te doen, met het oog op de sociale noden van onze tijd?' Deze rede is na te lezen in het *Proces-Verbaal van het Sociaal Congres gehouden te Amsterdam den 9, 10, 11, 12 November 1891* (A. Kuyper e.a.; Amsterdam: Höveker, 1892).

'Volgers' uit verleden en heden inspireren om verantwoordelijkheid te nemen voor het politieke en maatschappelijke werk van nu en morgen. Zij vragen hedendaagse christenen om in de huidige politieke en maatschappelijke context te laten zien wat belijders van Jezus Christus te doen staat.

Deze bundel kan gemakkelijk een vervolg krijgen. Bij de selectie zijn namen buiten de boot gevallen die zeker aandacht verdienen, zoals William Wilberforce (bekend van de film *Amazing Grace*), Jacques Maritain, Karl Barth, Dag Hammarskjöld, Johannes Paulus II en Bob Goudzwaard. Ook bijvoorbeeld William Booth (oprichter van het Leger de Heils), moeder Theresa en Nicholas Wolterstorff zouden in zo'n vervolg bundel passen, en de bisschoppen Desmond Tutu en Oscar Romero, en nog vele anderen, zowel mannen als vrouwen.

Zelf zou ik wensen, dat de boeiende Deense filosoof Søren Kierkegaard een plek krijgt. Maar meer nog dan over een betrokken filosoof als Kierkegaard mag het in een vervolg bundel gaan over christelijk-sociale 'denkers en doeners' die ook door hun maatschappelijke optreden christenpolitici kunnen inspireren. Als voorzet doe ik een enkele suggestie. Via Govert Buijs raakte ik onder de indruk van de Cappadocische vaders. Het christelijk geloof had voor hen voluit sociale consequenties. In sociale preken riep één van hen, Basilius de Grote, rijken op de graanschuren te openen en vrijelijk te delen met de behoeftigen. Keizer Julianus beklagt zich over het gegeven, dat het christendom groeit door hun filantropie jegens vreemdelingen, hun zorg voor een goede begrafenis van doden, en hun morele integriteit. Een mooier compliment is welhaast niet denkbaar. In woord en daad lieten christenen in de vroege kerk zien wat christelijk-sociaal inhoudt. In mijn vakbondstijd heb ik mij mede laten vormen door de sociale profeet en pionier, ds. J.C. Sikkel. Zijn woord 'er is geen christelijk-sociaal zonder Christus' is in wezen de meest beknopte samenvatting van wat alle 'helden' in deze bundel verbindt.

‘Helden’ is een woord dat wellicht niet onmiddellijk past bij de dienstbare politiek van de ChristenUnie. Desondanks, het is goed verder te gaan op schouders van voorgangers – zo niet voorgangers in tijd, dan wel in visie. Deze voorgangers zijn zelf tegelijk volgers: ze wilden een leven leiden in de voetsporen van Jezus Christus. Daarom is deze ‘heldenbundel’ van belang. Immers, het bestrijden van een plat horizontalisme vraagt om gevulde spiritualiteit. Daarvoor heb je inspirerende voorbeelden nodig. Volgers die het evangelie geleefd hebben of nog altijd leven.

Het curatorium van de mr. G. Groen van Prinsterer Stichting dankt de verschillende scribenten die hun ‘held’ hebben willen introduceren. Dank ook aan meelezers en adviseurs op de achtergrond, en aan Rita Quartel die de taalkundige correctie verzorgde. Bijzondere dank komt toe aan drs. ir. Rob Nijhoff. Hij is de ‘wandelende wikipedia’ van de ChristenUnie en heeft van opzet tot eindredactie de totstandkoming van deze bundel begeleid.

Dit boek verdient een breder bereik dan professionele bestuurders of vertegenwoordigers in politieke organen. Dit boek wil elke christen – en wie dan ook – inspireren om op zijn of haar eigen plek te doen ‘wat goed is voor allen’. Daarom: van harte aanbevolen.

Jan Westert

Voorzitter van het curatorium van de Mr. G. Groen van Prinsterer Stichting

Personalia van de auteurs

Dr. Henk Bakker is patristicus, universitair docent namens de Unie van Baptisten gemeenten aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en onderzoeker bij het Centrum voor Patristisch Onderzoek (Universiteit van Tilburg). Van zijn hand verscheen onder meer *Zij hebben lief maar worden vervolgd. Radicaal christendom in de tweede eeuw en nu* (2005).

Prof. dr. Gerard den Hertog is hoogleraar systematische theologie aan de Theologische Universiteit Apeldoorn.

Prof. dr. Jan Hoek is hoogleraar systematische theologie aan de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven, bijzonder hoogleraar gereformeerde spiritualiteit aan de Protestantse Theologische Universiteit in Groningen en hogeschoolhoofddocent Christelijke Hogeschool Ede.

Ir. Marja Jager-Vreugdenhil is onderzoeker aan het Centrum voor Samenlevingsvraagstukken van de Gereformeerde Hogeschool Zwolle. In 2012 staat aan de Universiteit van Amsterdam haar promotie in de sociale wetenschappen gepland, op het proefschrift 'Nederland participatieland? De ambitie van de Wet maatschappelijke ondersteuning en de praktijk in buurten, mantelzorgrelaties en kerken.'

Dr. Esther Jonker is mediëviste, lid van het curatorium van de Mr. G. Groen van

Prinsterer Stichting en voorzitter van de ChristenUnie Leiden e.o.

Drs. Aad Kamsteeg (1940) studeerde politicologie en was buitenlandcommentator voor het Nederlands Dagblad en de Evangelische Omroep.

Drs. ir. Rob A. Nijhoff is medewerker van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie en bereidt daarnaast een dissertatie voor over de Logos-filosofie van VU-hoogleraar Jan Woltjer (1849-1917).

Mr. André Rouvoet is voorzitter van de branche-organisatie Zorgverzekeraars Nederland. Daarvoor was hij vele jaren Kamerlid, fractievoorzitter en politiek leider van de ChristenUnie, en minister en vicepremier in het kabinet Balkenende IV (2007-2010).

Prof. dr. Gerrit Jan Schutte is hoogleraar emeritus geschiedenis van het Nederlands protestantisme (Vrije Universiteit Amsterdam). Hij verzorgde een heruitgave van G. Groen van Prinsterer, *Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap* ([1848] Groningen 1972) en schreef onder meer *Mr. G. Groen van Prinsterer* (Goes 1976, 1977).

Prof. dr. Herman J. Selderhuis is hoogleraar kerkgeschiedenis en kerkrecht aan de Theologische Universiteit Apeldoorn en medeorganisator van 'Refo500', ter herdenking van 500 jaar Reformatie.

Dr. James W. Skillen was president van het Center for Public Justice in Washington, D.C. (1981-2009). Hij schreef onder meer *In Pursuit of Justice: Christian-democratic Explorations* (2004), en bereidt nu een boek voor over christelijke inzet in politiek en overheidsdienst. Hij promoveerde in de politieke wetenschappen op *The Development of Calvinistic Political Theory* (1974, Duke University).

Drs. Arie Slob is fractievoorzitter van de ChristenUnie in de Tweede Kamer en historicus.

Mr. drs. Geert Jan Spijker is directeur a.i. van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.

Mr. dr. Richard Steenvoorde is jurist en *visiting fellow*, Blackfriars Hall, Universiteit van Oxford. Hij promoveerde in het internationaal recht (2008). In het seizoen 2011-2012 schreef hij voor DenkWijzer, het kwartaalblad van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie, een artikelenserie over de middeleeuwse grondslagen van de moderne rechtsstaat.

Drs. Tim Vreugdenhil studeerde theologie in Kampen, Leiden en Berlijn. Hij is werkzaam als predikant van de Stads-hartkerk in Amstelveen (GKV) en de Amstelgemeente in Amsterdam (CGK). Daarnaast is hij bezig met de afronding van een dissertatie over het thema morele orde.

Dr. Bart Wallet is postdoctoraal onderzoeker bij de capaciteitsgroep 'Media-studies' aan de Universiteit van Amsterdam en docent bij de capaciteitsgroep 'Semitische talen en culturen' aan diezelfde universiteit.

Jan Westert is voorzitter van het LVGS, de besturenorganisatie voor Gereformeerd Onderwijs, fractievoorzitter Provinciale Staten ChristenUnie Overijssel en voorzitter van het curatorium van de Mr. G. Groen van Prinsterer Stichting (het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie).

Anton de Wit is zelfstandig journalist en schrijver, gespecialiseerd in religie en filosofie. Recente boeken van zijn hand zijn *Een kleine theologie van gewone dingen* en *Van klokken en klepels*. Zie verder www.antondewit.nl.

Illustratieverantwoording

Augustinus, anoniem; Thomas van Aquino door Carlo Crivelli; Johannes Calvijn, iStockphoto; Johannes Althusius, Bibliotheca chalcographica (1652-1669) des Jean-Jacques Boissard; George Whitefield, door John Russell, National Portrait Gallery, Londen; G. Groen van Prinsterer door J.H. Hoffmeister; Abraham Kuyper, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden); Herman Dooyeweerd, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden); G.K. Chesterton, onbekend; C.S. Lewis, met toestemming van The Marion E. Wade Center, Wheaton College, Wheaton, IL.; Dietrich Bonhoeffer, onbekend; John Stott, Langham Partnership International; Charles Taylor, Makhane's photography; Stanley Hauerwas, beschikbaar gesteld door Boekencentrum Uitgevers, Oliver O' Donovan, Jeremy C. Andrus; Bono, iStockphoto.

