

Fellows
Essaybündel Fellowsprogramm 2016

Inhoud

Voorwoord	5
Inderdaad, christelijke politiek voor het gehele electoraat	6
Maarten van der Sloot.....	6
De relevantie van christelijke politiek in de stad	13
Joost Schroevers	13
Zondagsrust, vloek of zegen?	21
Lucia Voogt.....	21
Antirevolutionaire en contra-hegemoniale politiek	28
Rob van Leeuwen	28
Ongeloof en radicalisering	34
Maaïke van Esch.....	34
“Waarom de homo uit de kast komt - en we dat als bevrijding zien”	41
Caroline Spilt.....	41
Terug naar de scheiding van kerk en staat	48
Guido As.....	48
Willen jullie meer of minder religie?	55
Djarno Wiegman.....	55
Christelijk-sociaal denken en grondrechtelijke zorgplichten: een spannende relatie	64
Jochem Westert.....	64
Gratis geld voor iedereen	73
Hylke Stelpstra	73
Een welkom wonder?!	80
Annika van de Belt-Steenbeek.....	80
Meer of minder overheid?	87
Lisa Schutte-Terpstra.....	87
De ChristenUnie zou voor een passief Actief Donor Registratiesysteem moeten zijn	93
Arie Barendrecht.....	93
Is het terecht dat christenen kritisch zijn op een grotere en sterkere Europese Unie?	100
Tom Overbeeke	100
Welke waarden zijn voor de christenpolitiek van belang in de omgang met vluchtelingen?	106
Mirjam Polak	106

Voorwoord

Ieder jaar weer is de fellowsjaargang een feest. Het is bijzonder om terug te horen dat we jonge mensen mogen helpen zich te verdiepen in de rijke christelijk-sociale traditie. En het is steeds weer verrassend hoe jonge mensen de actualiteit inbrengen om deze traditie te vernieuwen. Mede namens de Perspectief-jongeren en het Opleidingscentrum, en aan alle deelnemers: dank voor de inspirerende ontmoetingen het afgelopen jaar!

Deze bundel behandelt een breed palet aan onderwerpen. We hebben geprobeerd de bijdragen te ordenen in vijf themablokken:

1. *Christelijke politiek in de eenentwintigste eeuw*: Maarten van der Sloot, Joost Schroevers, Lucia Voogt
2. *Radicale maatschappijkritiek*: Rob van Leeuwen, Maaïke van Esch, Caroline Spilt
3. *Ruimte voor religie*: Guido As, Djarno Wiegman
4. *Tussen verzorgingsstaat, marktgelooft en individualisme*: Jochem Westert, Hylke Stelpstra, Annika van de Belt, Lisa Schutte, Arie Barendrecht
5. *Gerechtigheid over grenzen heen*: Tom Overbeeke, Mirjam Polak

Het samenstellen van deze bundel was een genoegen. We hopen dat ook het lezen ervan u zal verrijken.

Wouter Beekers, directeur Wetenschappelijk Instituut ChristenUnie
Robert van Putten, coördinator fellowsprogramma 2016

Inderdaad, christelijke politiek voor het gehele electoraat

Maarten van der Sloot

Samenvatting

Delen van het Nederlandse electoraat interpreteren christelijke politiek als een politiek die er enkel op uit is om de Bijbel en het geloof te gehoorzamen. De daadwerkelijk geuite argumenten van christelijke politici verliezen door dit lastige frame aan betekenis. Dat is betreurenswaardig én onterecht; want deze argumenten komen vaak uit een betrokken politicus en zijn goed doordacht. Dit essay doet drie voorstellen om de politieke inzet van christelijke politiek aan betekenis toe te laten nemen voor het gehele electoraat. Allereerst zou christelijke politiek zich moeten baseren op pluriforme en dynamische waarden als alternatief voor zogenaamde “christelijke” waarden. Hiervoor zal de ChristenUnie haar missie aan moeten passen. Daarnaast wordt voorgesteld dat christelijke politiek meer nadruk zou moeten leggen op de persoonlijke betrokkenheid van politici. Tot slot wordt aangeraden om te investeren in krachtige beleidsideeën en beleidsvoorstellen. Hiermee wordt christelijke politiek – inderdaad – meer betekenisvol voor het gehele electoraat.

#Nieuwsuur: ChristenUnie wil prostitutie verbieden, omdat de bijbel het niet goed vindt, maar dat zeggen ze natuurlijk niet – Christine, Twitter, 11 mei 2016

“Dik-Faber van de ChristenUnie is vanuit haar geloof tegen euthanasie en verzint vreemd genoeg allerlei andere redenen om tegen te zijn” #Voltooidleven – Rob Visser, Twitter, 26 oktober 2016

Feedback is een cadeautje

In veel organisaties wordt uitgebreid aandacht besteed aan het inzichtelijk maken van het gedrag van werknemers en de gevolgen die deze gedragingen met zich meebrengen. Feedbackmethoden die hiervoor gebruikt worden gaan ervan uit dat een mens zowel bewust gedrag vertoont, als gedrag waarvan hij zich niet bewust is: de zogenaamde blinde vlek. Er bestaat brede consensus dat feedback nuttig kan zijn om beter te functioneren. Populair gezegd: feedback is een cadeautje.

De feedback

Mijns inziens zijn de citaten die boven dit essay staan prachtige voorbeelden van feedback op de politiek die de ChristenUnie bedrijft. Allereerst Christine; zij heeft een uitzending van *Nieuwsuur* bekeken over een wetsvoorstel om klanten van gedwongen prostitutie strafbaar te stellen. Segers geeft aan dat hij voorstander van deze wet is omdat deze erop uit is om slachtoffers van gedwongen prostitutie te beschermen. Christine ervaart de boodschap van de ChristenUnie echter op een andere wijze. Ze is ervan overtuigd dat de ChristenUnie ten diepste prostitutie wil verbieden vanwege het feit dat de Bijbel het niet goed vindt. Niet vanwege de redenen die Segers aangeeft. Ook Rob Visser is ervan overtuigd dat de ChristenUnie ten diepste euthanasie wil verbieden. Dit niet vanwege de redenen die Carla Dik in het debat aangeeft, maar vanwege het feit dat simpelweg “het geloof” hier tegen is.

Het cadeau

Bovenstaande feedback geeft waardevolle informatie terug over hoe de politieke koers van de ChristenUnie door delen van het electoraat wordt ervaren. Opvallend is dat uit beide citaten dezelfde beweging valt te destilleren: het politieke gedrag van de ChristenUnie wordt anders ervaren dan het daadwerkelijke vertoonde gedrag. De ChristenUnie wordt dan ook niet herkend als een partij die opkomt voor slachtoffers van mensenhandel en de beschermwaardigheid van het leven, maar als een partij die opkomt voor datgene wat de Bijbel en “het geloof” voorschrijft.

Probleemstelling

Persoonlijk vind ik het schadelijk en ronduit jammer als de daadwerkelijk geuite argumenten van christelijke politici aan betekenis verliezen. Dit essay wil ik dan ook gebruiken om te verkennen op welke wijze de daadwerkelijk geuite argumenten van de ChristenUnie aan betekenis kunnen toenemen. Hierbij ben ik vooral geïnteresseerd in dat deel van het electoraat dat niet christelijk is. Daarom staat in deze essay de volgende vraag centraal:

Op welke wijze kunnen de daadwerkelijk geuite argumenten van christelijke politici aan betekenis toenemen voor het volledige Nederlandse electoraat?

Eerst ga ik dieper in op de oorzaak van het verlies van betekenis van argumenten door het fenomeen *framing*. In de tweede plaats ga ik dieper in op het Geloof&Bijbel-frame: een lastig frame waar christelijke politiek mee te dealen heeft. In de derde plaats bespreek ik de wijze die Gerbert van Loenen voorstelt om met dit lastige frame te dealen: het ontkennen ervan. In de vierde plaats bespreek ik een alternatieve manier om met lastige frames te dealen: reframing. Tot slot bespreek ik tenslotte op welke wijze ik denk dat christelijke politiek “gereframed” zou kunnen worden om daarmee de betekenis van de argumenten van christelijke politici te laten toenemen.

Framing

Het frame dat mensen hebben over christelijke politiek beïnvloedt de manier waarop geuite argumenten geïnterpreteerd worden. Hans de Bruijn omschrijft een frame als een inhoudelijke politieke boodschap die in het politieke debat wordt gebruikt en tot een specifieke interpretatie van de werkelijkheid leidt. Bepaalde aspecten van de werkelijkheid worden uitvergroet, andere ontsnappen aan de werkelijkheid. Het moge duidelijk zijn dat niet alleen christelijke politici te maken hebben met framing, maar dat geen enkele partij eraan ontkomt. Framing is van alle tijden en van alle plaatsen. Het is een fenomeen waarmee gedeald moet worden. In dit essay beperk ik me tot een specifiek lastig frame waarmee christelijke politici te dealen hebben. Laten we daarom eens dieper inzoomen op wat ik het Geloof&Bijbel-frame noem.

Het Geloof&Bijbel- frame

Het cadeau van Christine en Rob is dat zij christelijke politiek interpreteren als een politiek die erop uit is om te gehoorzamen aan de Bijbel en “het geloof”. Voor het gemak noem ik dit het Geloof&Bijbel-frame. Op het eerste gehoor klinkt dit frame niet eens zo gek: een christen leeft immers met de Bijbel. Bovendien gelooft een christen in dingen waar veel andere mensen niet in geloven; zoals een God. Heeft dit frame dan de kern te pakken van christelijke politiek?

Mijns inziens niet. Ik zou voorzichtig willen stellen dat christelijke politiek in essentie juist niet gedreven zou moeten zijn om “de Bijbel” en “het geloof” te gehoorzamen. Dat lijkt me veel te gevaarlijk en meer een taak voor de kerk. Ik laat me hierbij graag inspireren door de woorden van de Duitse theoloog Karl Barth (1886 – 1968). Barth waarschuwt ervoor om christelijke politiek niet 1 op 1 te koppelen aan “de Bijbel” of “het geloof”. Politiek gaat om macht en invloed en daardoor ligt het gevaar al snel op de loer om God voor je politieke karretje te spannen. De Bijbel kun je immers op verschillende manieren uitleggen. Net als Barth verzet ik mij er dan ook tegen om überhaupt een standpunt als “christelijk” te betitelen, omdat dit zomaar een ander gevaarlijk houvast kan worden naast (of in plaats) van Jezus Christus.

Nu ik betoogd heb dat het Geloof&Bijbel -frame een *onjuist* beeld geeft van de reden waartoe christelijke politiek daadwerkelijk op aarde is, ontstaat een spannende situatie. Uitingen van christelijke politiek worden immers in de praktijk nog wel zo geïnterpreteerd en ervaren. Is er dan niks te doen tegen dit mechanisme van framing? In de volgende paragraaf ga ik dieper in op de oplossing van Van Loenen om dit frame te doorbreken.

Schijnoplossing: het ontkennen van het frame

Gerbert van Loenen worstelt met hetzelfde frame als ondergetekende. In zijn artikel “Omdat je christelijk bent”¹, doet hij een voorstel hoe dit christelijke frame doorbroken kan worden. Van Loenen pleit voor een pragmatische oplossing: het in debatten nadrukkelijk kiezen voor argumenten die ook voor niet-christenen acceptabel zijn. Dit door de standpunten in het debat te splitsen van de achterliggende christelijke waarden waarop deze zijn gebaseerd.

Persoonlijk ben ik van mening dat deze oplossing geen lang leven beschoren is. Van Loenen gaat er ten onrechte vanuit dat het frame verdwijnt op het moment dat christelijke politici argumenten kiezen die ook voor niet-christenen acceptabel zijn. Hiermee onderschat hij de kracht van het frame. Mijns inziens zijn argumenten en achterliggende waarden niet van elkaar te splitsen. Sterker nog: ze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Standpunten zijn nooit waardenvrij en zolang er een frame bestaat over de achterliggende waarden zullen ook de standpunten vanuit ditzelfde frame bekeken worden.² Dit blijkt al uit de citaten die boven dit essay staan: de “neutrale” argumenten van Segers en Dik-Faber zouden acceptabel moeten zijn voor niet-christenen; het frame gaat er hier echter dwars doorheen. Mijn oplossing om te dealen met het Geloof&Bijbel- frame is dan ook een andere dan die van Van Loenen. Hierbij speelt het spel van *reframing* een grote rol.

¹ Van Loenen (2016), *Omdat je christelijk bent*, DenkWijzer, Wetenschappelijk Instituut ChristenUnie

² de Bruijn, H. (2014). *Framing: over macht van taal in de politiek*. Atlas Contact.

Dealen met lastige frames: het spel van reframing

De Bruijn geeft aan dat de kans groot is dat je soms moet dealen met een “lastig” frame – daar waar je liever een ander frame zou wensen. Het frame dat christelijke politici erop uit zijn om de Bijbel en het geloof te gehoorzamen is een voorbeeld van zo’n lastig frame.

Om te dealen met een lastig frame geeft de Bruijn twee stelregels: stap nooit in een lastig frame, en gebruik een andere taal om de discussie aan te gaan: oftewel reframe het frame.

Om een frame te reframe heeft een politicus volgens De Bruijn drie knoppen om aan te draaien: het beleidsframe, het betrokkenheidsframe en het waardenframe. Deze frames ontleen zich aan het feit dat mensen zich volgens De Bruijn op drie manieren laten overtuigen. Allereerst door feiten, cijfers en opvattingen (het beleidsframe). Daarnaast door persoonlijke verbondenheid met de bringers van deze informatie (het betrokkenheidsframe). Tot slot door de waarden waar politici aan appelleren (het waardenframe).

Een frame wordt “lastig” als mensen zich niet verbonden voelen met een van de bovenstaande frames. Het is dan ook slim om dan juist nadruk te gaan leggen op een van de andere onderbelichte frames. Hierdoor ontstaat vaak een verandering van perspectief waardoor mensen zich weer laten overtuigen. Dat is het spel van reframing.

Een nieuw frame voor christelijke politiek

Ik stel voor om het Geloof&Bijbel-frame op twee manieren te reframe. Enerzijds door christelijke politiek te baseren op pluriforme en dynamische waarden als alternatief voor zogenaamde “christelijke” waarden. Daarnaast doe ik een pleidooi voor christelijke politiek waarbij de nadruk ligt op de persoonlijke betrokkenheid van politici en krachtige beleidsideeën.

a) Pluriforme & dynamische waarden

Het Geloof&Bijbel-frame dat in deze essay centraal staat is mijns inziens een voorbeeld van een waardenframe. Het gaat immers om de essentie van het bestaan: waartoe is christelijke politiek op aarde? Deze waarden zijn omgeven door historie en emotie. Wie zich in deze waarden herkent, zal zich ook met de drager ervan verbonden weten – en wie zich er niet in herkent, zal zich er niet mee verbonden weten. Mijns inziens ligt hier de kern van het probleem. Grote delen van het electoraat herkennen zich niet in “christelijke” waarden en voelen zich er daardoor niet mee verbonden. Ik pleit er dan ook voor om “christelijke” waarden te vervangen door een pluriform en dynamisch waardenpallet, waardoor het waardenframe over christelijke politiek fundamenteel verandert.

Mijns inziens zijn zogenaamde “christelijke” waarden dé blinde vlek van de christelijke politiek. Het destilleren van politieke standpunten vanuit christelijke waarden zie ik vaak terug binnen de ChristenUnie. Zelfs in de missie van de ChristenUnie staat dit opgenomen: “onze

ambitie is om de christelijke waarden te vertalen in normen voor de overheid en de samenleving.¹” Mijns inziens zorgt de missie-formulering van de ChristenUnie er dus al voor dat haar standpunten in de politieke arena – ten onrechte – aan betekenis verliezen.

Ik ben van mening dat een politiek die enkel en alleen gebaseerd is op christelijke waarden betekenisloos is. Ten eerste vanwege het feit dat “christelijke” waarden niet bestaan. Zo blijkt het beschrijven van christelijke waarden al jaren een onmogelijke opgave²: mensen die zich in het verleden en het heden hebben beziggehouden met christelijke waarden hebben uiteenlopende loyaliteiten, oriëntaties, identificaties en bindingen. Zij geven dan ook op verschillende wijze betekenis aan datgene wat zij verstaan onder christelijke waarden. Wat de een beschouwt als een christelijke waarde, herkent een ander niet per sé als een christelijke waarde³. In mijn postmoderne bescheidenheid durf ik dan ook te stellen dat het vrijwel onmogelijk is om te komen tot een eenduidig beeld van “christelijke” waarden.

Daarnaast ben ik van mening dat ook niet-christenen op basis van hun eigen overdenkingen exact dezelfde waarden kunnen nastreven die sommige christenen christelijke waarden noemen. Hiermee vervalt wat mij betreft het label “christelijk” aan deze waarden. Iedereen, christen of niet, kan komen tot deze waarden.

Ik pleit dan ook voor een christelijke politiek die haar argumenten baseert op pluriforme en dynamische waarden, in plaats van een politiek die vasthoudt aan een monopolypositie op zogenaamde “christelijke” waarden. Hierdoor ontstaat een levende politiek die gebaseerd is op een mix van waarden die voortkomt uit een gedeelde leef- en wereldbeschouwing van christen-burgers.⁴

Deze verschillende leef- en wereldbeschouwingen van christen-burgers zullen ongetwijfeld veel verschillen en misschien zelfs tegenstrijdigheden bevatten. Een waarde als “vrijheid” kan in conflict komen met de waarde “veiligheid”⁵. Dat is helemaal niet erg. Het kunnen beiden waarden zijn die christelijke politiek nastreeft. Er is dus altijd sprake van concurrerende waarden die in het debat tussen christen-burgers tegen elkaar afgewogen moeten worden. Deze concurrerende waarden zullen dus leiden tot een christelijke politiek waarvan de waarden en standpunten dus continu kunnen veranderen door omstandigheden in de tijd en plaats. Hier ben ik blij om: dat houdt christelijke politiek dynamisch en betekenisvol.

¹ <https://www.christenunie.nl/missie>

² <https://www.eo.nl/geloven/nieuws/item/christelijke-politiek-in-2020-belangen-of-idealen/>

³ <http://www.rd.nl/opinie/christelijke-politiek-gebruikt-bijbel-vaak-selectief-1.676974>

⁴ Nijhoff, R. (2016). *Wat is wijsheid? Toekomst voor christelijke politiek*. Buijten & Schipperheijn.

⁵ Stone, D. (2002). *Policy paradox: The art of political decision making*, revised edition. *London and New York, NY: WW Norton and Company*.

b) Persoonlijke betrokkenheid & krachtig beleid

Daar waar christelijke politiek mijns inziens de focus op zogenaamde “christelijke” waarden zou moeten temperen, daar zou ze juist haar focus op betrokkenheid en beleid moeten vergroten. Bij betrokkenheid gaat het erom een relatie aan te gaan met het gehoor. Een mooie kans voor christelijke politici om hun authentieke, persoonlijke betrokkenheid te laten zien. Dit door te tonen wat voor wereld zij nastreven en open te zijn over hun eigen krachten en beperkingen. Naast meer nadruk op betrokkenheid pleit ik tenslotte voor meer nadruk op een krachtig beleid. Christelijke politiek kan overtuigend zijn vanwege doordachte en redelijke plannen die positieve maatschappelijke effecten tot gevolg hebben. Christelijke politici zouden dus moeten studeren, berekeningen moeten maken, zich laten voorlichten en gesprekken moeten voeren met experts en burgers. Dat telt zich uit in overtuigende argumenten en waardevolle maatschappelijke resultaten.

Conclusie

De daadwerkelijk geuite argumenten van christelijke politici kunnen voor het gehele electoraat aan betekenis toenemen op het moment dat deze voortkomen uit pluriforme en dynamische waarden in plaats vanuit zogenaamde “christelijke” waarden. Daarnaast zullen argumenten van christelijke politici eerder overreden als deze voortkomen uit een oprechte persoonlijke betrokkenheid van politici en inhoudelijk sterke beleidsideeën en standpunten.

Maarten van der Sloot is financieel adviseur bij de gemeente Soest. Hiervoor heeft hij de master Publiek Management behaald aan de Universiteit Utrecht.

Bronnen

Barth, K. *Christengemeinde und Bürgergemeinde*

Bruijn, H. de (2014). *Framing: over macht van taal in de politiek*. Atlas Contact.

Loenen, G. van (2016), *Omdat je christelijk bent*, Denkwijzer, Wetenschappelijk Instituut ChristenUnie

Nijhoff, R. (2016). *Wat is wijsheid? Toekomst voor christelijke politiek*. Buijten & Schipperheijn

Stone, D. (2002). *Policy paradox: The art of political decision making*, revised edition. London and New York, NY: WW Norton and Company

De relevantie van christelijke politiek in de stad

Joost Schroevers

Samenvatting

De toenemende pluriformiteit van steden kan de vraag oproepen wat de relevantie is van lokale christelijke politiek in de stad. In dit essay wordt duidelijk dat deze relevantie er wel degelijk is, omdat de belijdenis van Jezus' Koningschap impliceert dat elk levensterrein onder Zijn gezag valt. Ook vormt de stad een bijzonder beeld van de toekomst van Gods komende rijk. Christelijke politici hebben daarom de opdracht om de vrede te zoeken voor de stad en zich in te zetten voor vrijheid, gerechtigheid en duurzaamheid. Deze boodschap is tegelijkertijd hoopvol, maar ook realistisch.

Inleiding

Het is een wereldwijde trend: steeds meer mensen trekken naar stedelijk gebied. Zo leefde voor 1950 nog meer dan twee derde van de wereldbevolking in ruraal gebied, terwijl in 2014 al bijna het omgekeerde het geval was (UN, 2014). Dit proces van urbanisatie gaat ook Nederland niet voorbij, en naar verwachting zal het aantal stedelingen in de toekomst verder toenemen (CPB & PBL, 2015). Echter, onder christenen is een omgekeerde beweging gaande en is bijvoorbeeld het aantal kerken in de buitengebieden relatief gezien vele malen groter dan in de stad. Dit heeft als gevolg dat steden steeds pluriformer worden en de christenen die er wonen, meer en meer een marginale positie innemen. Wat betekent dit echter voor het bedrijven van lokale politiek in de stad? De thema's waar andere lokale christelijke politieke partijen zich in de buitengebieden mee onderscheiden (zoals de zondagsrust) zijn in de grote steden immers meestal een gepasseerd station. Kortom wat is de relevantie van christelijke politiek in het stedelijk gebied? Dat is de vraag die in dit essay beantwoord zal worden.

De centrale vraag van dit essay impliceert dat er zoiets als 'christelijke politiek' bestaat en dat dit blijkbaar nodig is. Het is daarom eerst van belang om te onderscheiden wat hiermee bedoeld wordt en waarom politiek christelijk zou kunnen zijn. De woorden die prof. Schuurman hier in zijn Groenlezing *Christusbelijders: moed in de politiek* aan wijdde, zijn ook nu van toepassing: "Bezinning is beslist geen overbodige luxe, maar – zeker voor een christelijke partij – blijvend noodzakelijk" (2011, p. 9). Gelukkig staan we er niet alleen voor en kunnen we putten uit een eeuwenlange traditie die bestaat uit grote denkers als Augustinus, Aquino, Calvijn, Kuyper, Schuurman, Wolterstorff enz. Zij kunnen ons belangrijke inzichten geven over de relevantie van christelijke politiek in de stad.

Om te onderscheiden wat christelijke politiek 'christelijk' maakt ten opzichte van andere politieke stromingen, moet eerst duidelijk worden gemaakt dat politiek in welke vorm dan ook gebaseerd is op geloofsaannames, oftewel grondmotieven. Ook het Verlichtingsdenken dat het Westen domineert is gebaseerd op vooronderstellingen, namelijk de autonomie van de mens en zijn rede. Dit inzicht is afkomstig van de bekende Nederlandse filosoof Herman Dooyeweerd. Iedere politicus heeft een visie, ondanks het cynisme dat hierover heerst in onze postmoderne samenleving. Achter politieke standpunten bevindt zich uiteindelijk een visie op het "goede leven", de mens en de samenleving. Uiteindelijk is deze visie nodig om af te wegen wat belangrijk is voor een politieke partij en hoe de wereld verstaan moet worden. Kortom: om zinvol bezig te zijn in de politiek, is een visie noodzakelijk (Nijhoff, 2016). Daarmee is term 'christelijke politiek' niet slechts een pretentieuze moralistische claim, maar een eerlijke en transparante weergave van de visie die een politieke stroming voedt.

Nu geconcludeerd is dat politiek gebaseerd is op visies en de term “christelijke politiek” een transparante weergave is van de achterliggende visie, is het van belang om scherp te krijgen waarin de christelijke politieke visie zich onderscheidt van andere. Kortom, wat is het grondmotief van christelijke politiek? Prof. Schuurman beantwoordt deze vraag in de eerder genoemde lezing op een schitterende wijze: “Dat motief is Christus, Hij is er bij de schepping, Hij leidt haar door de geschiedenis heen, Hij verlost de scheppingsgeschiedenis en Hij brengt een nieuw perspectief van de voltooiing van alles in Gods Koninkrijk... Niemand kan zich aan dat motief van de geschiedenis, die de geschiedenis dynamiek geeft, onttrekken. Heel de werkelijkheid als schepping is in Zijn hand” (2011, pp. 11-12). Christelijke politiek heeft daarom als bron en richtsnoer het Koningschap van Christus over alle dingen.

Wat betekent Jezus Christus Koningschap in meer abstracte zin voor de christelijke politiek in stedelijk gebied? Dit betekent dat politiek gebaseerd op dit grondmotief altijd relevant is op elk terrein en niveau. Abraham Kuyper stelt: “Geen duimbreed is er op heel ’t erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die aller Souverein is, niet roept ‘Mijn!’” (*Kuyper, 1880*). Het motief en de relevantie van christelijke politiek moge nu duidelijk zijn. Dit betekent dat we op zoek kunnen gaan naar het *hoe* van christelijke politiek in de stad. Er is immers nog niet duidelijk gemaakt hoe het grondmotief zich verhoudt tot het daadwerkelijk handelen van mensen. Het vormgeven van christelijke politiek vraagt immers altijd om een vertaling naar plaats, tijd en context.

De plaats waar het in dit essay om gaat is de stad. Een stad wordt in de eerste instantie niet herkend op basis van het aantal inwoners, maar aan de nabijheid van alles. Harvard econoom Edward Glaeser definieert een stad als “de afwezigheid van fysieke ruimten tussen mensen en bedrijven” (2011, p. 6) Ook in de klassieke Bijbelse betekenis is een stad te definiëren als een sociale vorm waar mensen dicht op elkaar wonen.

Kenmerkend voor deze samenlevingsvorm is de aantrekkingskracht die hij sinds vroege tijden uitoefent op mensen, vanwege de relatieve veiligheid en bescherming. Binnen de muren van de stad was men immers relatief veilig voor geweld, sociale onrust of vernieling. Tevens was er sprake van een redelijk stabiel leven, waardoor de rechtspraak zich als eerste in de stad ontwikkelde met als gevolg dat minderheden zich aangetrokken voelden tot de stad, vanwege de geboden bescherming. Daarom is een ander kenmerk van de stad diversiteit. In de huidige geglobaliseerde samenleving heeft deze etnische en culturele verscheidenheid een grote vlucht genomen. Door de talloze verbindingen die ontstaan wanneer mensen met elkaar samenleven,

komt een ander kenmerk van het stadsleven bovendien, namelijk productiviteit en creativiteit. Als mensen direct met elkaar in verbinding staan, ontstaat er een nieuwe dynamiek, waaruit nieuwe ideeën, samenwerking en creativiteit ontspruiten. Ook in de Bijbel wordt al duidelijk dat de menselijke cultuur gaat bloeien als er steden worden gebouwd (Keller, 2014).

Het beeld dat de Bijbel schetst over de stad is tweeledig. Enerzijds kan zij ingezet worden om de menselijke rebellie tot een hoogtepunt te brengen. Denk hierbij aan het beeld dat geschetst wordt van de stad Babel in het Bijbelboek Openbaring. Zij is uiteindelijk gebouwd op menselijk egoïsme en komt ten val. Anderzijds wordt duidelijk dat zij dient tot een positieve vorm van samenleven tot eer van God, en eindigt de Bijbel met het tegenbeeld van Babel, de heilige stad Jeruzalem, die perfect in balans is. In dit licht zegt de bekende theoloog Tim Keller “De stad is op zichzelf een positieve sociale verschijningsvorm, met een bont verleden en een prachtige toekomst” (2014, p. 143).

Ondanks dat deze stad nog komt en Gods Koninkrijk niet van ons handelen afhangt, wil dat niet zeggen dat christenen op hun lauweren kunnen gaan rusten. Zij worden er juist toe opgeroepen om de bloei en vrede voor deze samenlevingsvorm te zoeken, “want in haar vrede zult u vrede hebben” (Jer. 29:7).

Het zoeken naar bloei kan alleen door de cultuuropdracht serieus te nemen die de mens kreeg in de Hof van Eden (Gen 1:28). De mens krijgt hier de eerste opdracht van God, om de aarde te bebouwen en te bewaren of, anders gezegd, te tuinieren. Dit tuinieren vormt het paradigma voor culturele ontwikkeling en moet ook de leidraad zijn voor christenen, ondanks de doornen en distels die er zijn vanwege de zondeval. Schuurman gebruikt dit beeld en spreekt van een *tuin in ontwikkeling* en koppelt dit vervolgens aan de tuinstad (Openbaring 21) die perfect gecultiveerd is (Schuurman, 2014). Deze toekomstige stad vormt daarmee de vertolking van het paradijs van God. De theoloog Harvie Conn stelt daarom dat we ook wel kunnen spreken van een stadsopdracht in plaats van een cultuuropdracht (Conn & Ortiz, 2001).

De christelijke politiek heeft met het cultuurmodel van een *tuin in ontwikkeling* een schitterende richting voor het bedrijven van politiek in de stad. “In de ontwikkeling van de tuin staat – ondanks alle weerbarstigheid – het leven centraal. Techniek – oude en nieuwe techniek – moet het leven van mens, mensen, samenleving, dieren en planten dienen. In het beeld van de tuin wordt het leven niet bedreigd, maar verrijkt en wordt er meer gerechtigheid gedaan, zodat spanningen afnemen en zal er meer maatschappelijke samenhang, heelheid en vrede zijn”

(Schuurman, 2014. p.168). Enerzijds is deze visie realistisch. De tuin is immers nog niet af en de gebrokenheid in het leven blijft. Maar anderzijds is er hoop: de tuin komt af.

Nu geconstateerd is welke hoopvolle en realistische opdracht christelijke politiek in de stad heeft, is het van belang om de achterliggende waarden te identificeren, die kunnen dienen als richtingwijzers voor relevante christelijke politiek in de stad. Harvie Conn onderscheidt drie functies van de komende tuinstad, die de oorspronkelijke tuin (lees: paradijs) ook had. Ten eerste is het een plaats waar de ontmoeting met God plaatsvindt, ten tweede is het de plaats waar veilig en beschermd gewoond kan worden en ten derde is het de plaats om de schatten van zowel de grond als de cultuur te ontginnen (Conn, 1979). Deze functies leiden tot de formulering van de volgende waarden: vrijheid, gerechtigheid, duurzaamheid. Die kunnen dienen als richtwijzers voor relevante politiek in de stad.

De eerste waarde die centraal zou moeten staan in de christelijke politiek is vrijheid. Deze waarde vloeit voort uit de wens dat de stad een plaats is waar de ontmoeting met God plaatsvindt. Het streven naar vrijheid kan voor christenen echter contrair lijken met het eerder genoemde grondmotief van christelijke politiek: Jezus Christus is Heer. Dat is echter niet het geval, omdat een dergelijke ontmoeting immers alleen door de Geest kan plaatsvinden en Gods Koninkrijk uiteindelijk niet met het overheidszwaard kan worden afgedwongen (Zach 4:6). Christelijke politici moeten daarom opstaan voor de religieuze rechten van iedereen, in het vertrouwen dat het Evangelie uiteindelijk zelf overwint. In dit vertrouwen kan ingezet worden op een overheidsrol, die de onderlinge dialoog tussen de religies faciliteert, om zo onderlinge harmonie en een vreedzaam samenleven in de stad te bewerkstelligen. Tot slot is het bij de verdediging van religieuze vrijheden raadzaam om in de pluriforme stedelijke samenleving medestanders te zoeken.

Een andere reden om vrijheid als uitgangspunt te nemen is de bescherming van de unieke menselijke persoon tegen ongewenste indringing. Dit argument wordt gemaakt door de Amerikaanse filosoof Nicolas Wolterstorff. Hij stelt dat christenen de liberale democratie met haar bijbehorende grondrechten positiever mogen waarderen, omdat deze grondrechten voortborduren op de christelijke traditie. Centraal in zijn argumentatie staat de notitie van de mens als beeldrager van God. Hij stelt: "Violating a person is evil because it is failure to acknowledge the worth and dignity of the person" (Wolterstorff, (2012), p. 323). De grondrechten waar de democratie op steunt waren een persoon vrij van een al te grote inbreuk op iemands inherente waardigheid en verdienen daarom sterke steun.

Het mag zo zijn dat veel van de grondrechtelijke vrijheden op nationaal of supranationaal niveau worden vastgesteld. Desalniettemin is het de taak van lokale politici om deze in praktijk vorm te geven. Zij zijn immers de bestuurslaag die het dichtst bij de burgers staat en zijn daarmee als het ware de poortwachters voor de vrijheid. Zeker in een pluriforme omgeving als de stad. Christenpolitici moeten daarom sterk inzetten op het handhaven en versterken van deze vrijheden, om mensen te beschermen en vreedzaam te laten samenleven.

De tweede belangrijke waarde is het nastreven van gerechtigheid. Is dit voor christenen het onverkort in overheidsbeleid overzetten en handhaven van de Tien Geboden? Beslist niet, want dit zou leiden tot een geestelijke dictatuur in de huidige postmoderne samenleving. Het is van belang om te onderscheiden dat de overheid slechts een beperkte rol heeft en niet rechtstreeks verantwoordelijk kan worden gemaakt voor de naleving van Gods geboden door al haar onderdanen. Iedere persoon heeft immers een eigen verantwoordelijkheid ten opzichte van God. Het afdwingen met al de machtsmiddelen die de staat tot haar beschikking heeft, leidt tot schending van de eerste waarde: vrijheid. Desalniettemin geeft de Bijbel wel het inzicht over wat goed of kwaad is. Dit moet de richtlijn zijn voor de beperkte publieke taak die de overheid heeft, namelijk mensen weerhouden slecht te handelen en het goede te belonen. Aan christenpolitici is het de taak om te onderscheiden hoe invulling moet worden gegeven aan deze beperkte taak (De Vries, 2011).

Als het gaat om de lokale politiek in de stad, dan kan er beter gesproken worden over het nastreven van sociale gerechtigheid. We worden opgeroepen om recht te doen, door de zwakken en de kwetsbaren te beschermen. Dit raakt aan de tweede functie van de tuinstad. Het bieden van bescherming en veiligheid voor een ieder die er woont. Bescherming van een ieder, maar met een bijzonder oog voor het zwakkere, moet daarom een kernpunt zijn voor christenpolitici in de stad.

Als derde en laatste, maar zeker niet als minst belangrijke waarde: duurzaamheid. Deze waarde vloeit voort uit de derde functie van de tuinstad. De cultivering van zowel bodem- als cultuurschatten. Het beeld van de tuin past hier goed bij. De grond wordt niet braak gelaten, maar gebruikt voor ontwikkeling die het leven dient. Er is in de stad veel potentieel te vinden. Het is zonde om dit potentieel ongebruikt te laten liggen. Christelijke politiek in de stad moet zich daarom richten op de ontdekking en benutting van dit potentieel. Dit potentieel moet echter, zoals Schuurman stelt, wel het leven dienen. Aan de politiek de taak om hier scherpe en radicale keuzes te maken, zodat de ontwikkelingen een nuttige bijdrage kunnen leveren aan het samenleven in de stad.

Concluderend kan opgemerkt worden dat de uitwerking van de relevante waarden op stedelijk niveau een nog veel grotere mate van concretisering behoeft. Dat is zeer zeker het geval, maar niet het doel van dit essay. Hierin werd echter wel duidelijk, dat het motief van christelijke politiek Jezus zelf is en daarom op elk niveau en terrein relevant is. De stad vormt een bijzonder beeld van de cultuuroopdracht die aan de mens gegeven is, om te werken aan vrijheid, gerechtigheid en duurzaamheid. Tegelijkertijd kan het hier wel eens ploeteren zijn, maar wel met hoop, immers: “In Hem zal de cultuur als tuinstad eens voorbij onze tijdshorizon manifest worden” (Schuurman, 2014, p. 167).

Joost Schroevers (1990) studeerde politicologie in Leiden en bestuurskunde in Rotterdam. Momenteel werkt hij als fractiemedewerker van de ChristenUnie-SGP fractie in Rotterdam.

Bronnen

Centraal Planbureau en Planbureau voor de Leefomgeving. (2015). *Nederland in 2030 en 2050: twee referentiescenario's*. Verkregen op 5-1-2017 van:

<https://www.cpb.nl/sites/default/files/publicaties/download/cpb-pbl-boek-19-wlo-2015-nederland-2030-en-2050.pdf>

Conn, Harvey. (1979). Christ and the City: Biblical Themes for Building Urban Theology Models. In *Discipling the City*. ed. Roger Greenway. Grand Rapids: Baker.

Conn, Harvey en Manuel Ortiz. (2001). *Urban ministry: The Kingdom, the City & the People of God*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Kuyper, Abraham. (1880). *Soevereiniteit in eigen kring. (openingsrede Vrije Universiteit Amsterdam)*.

Keller, Tim. (2014). *Centrum Kerk: Het Evangelie midden in je stad*. Franeker: Van Wijnen.

Glaeser, Edward. (2011). *Triumph of the city: How are greatest invention, makes us richer, smarter, greener, healthier, and happier*. New York: Penguin Group.

Nijhoff, Rob (2016). *Wat is wijsheid? Toekomst voor de Christelijke Politiek*. Amersfoort: Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie.

Schuurman, Egbert (2011). *Christusbelijders: moed in de politiek*. Groen van Prinsterenlezing 2011.

Schuurman, Egbert (2014). *Tegendraads nadenken over Techniek*. Delft: Uitgeverij Eburon.

United Nations. (2014). *World Urbanization Prospects: The 2014 Revision: Highlights*. Verkregen op 5-1-2017 van: <https://esa.un.org/unpd/wup/publications/files/wup2014-highlights.Pdf>

Woltersdorff, Nicolas. (2012). Do Christians Have Good Reasons for Supporting Liberal Democracy?, in *Understanding Liberal Democracy*, pp. 305- 328.

Vries de, Jurn. (2011) *Gerechtigheid verhoogd een volk. Bijbelse geboden in de politiek*. Verkregen op 7-1-2017 via: https://wi.christenunie.nl/dw2011-3/gerechtigheid-verhoogt-een-volk#_ftn1

Zondagsrust, vloek of zegen?

Een discussie van 'ultimate concern' in een postchristelijk tijdperk

Lucia Voogt

Samenvatting

Op verschillende plekken in het land is er de afgelopen tijd veel tijd en aandacht besteed aan de invulling van de zondag. Voor veel christenen is dit de dag waarop gerust wordt en bij voorkeur niet gewerkt dan wel gerecreëerd wordt. De roep van andersdenkenden om een nieuwe invulling van deze dag wordt steeds sterker. Deze druk zorgt voor spanning bij gelovigen die de rustdag juist willen behouden. Deze spanning komt onder christenen op verschillende wijze tot uitdrukking. De een wil koste wat kost de rustdag behouden, de ander is bereid om met pijn in het hart compromissen te sluiten. Weer anderen stellen zich neutraal op. In dit essay wil ik aandacht schenken aan de context en achtergrond van de zondagsrust discussie. Het doel is om meer zicht te krijgen op verschillende drijfveren en daaruit voortvloeiende overtuigingen waardoor er meer begrip kan ontstaan. Dit onderwerp staat niet op zichzelf maar is een actueel voorbeeld van de spanning die is ontstaan in het publieke domein tussen religieus en seculier geïnspireerde politici.

Inleiding

De ChristenUnie in Zwolle is de grootste partij en daarmee ook coalitieleider. Aan het begin van de huidige periode is met andere coalitiepartijen afgesproken dat er wordt vastgehouden aan bestaande afspraken, namelijk twaalf koopzondagen. Gaandeweg de periode werd de roep van een grote groep Zwollenaren om verruiming of het vrijgeven van openingstijden steeds groter en kwam er steeds meer druk te staan op bestaande afspraken. Deze afspraken bleken tevens onhoudbaar en zouden hoe dan ook in deze periode aflopen. De stem van de ChristenUnie had een doorslaggevende rol in deze kwestie. De plaatselijke afdeling heeft een tijd van bezinning genomen waarin verschillende belangen tegen elkaar zijn afgewogen. Zo is er een onderzoek uitgevoerd onder de eigen achterban, zijn er veel gesprekken geweest met kleine en grote ondernemers en is er strategisch nagedacht over wat beslissingen kunnen betekenen voor een volgende raadsperiode. Daarnaast zijn er verschillende dominees en voorgangers gevraagd naar eventuele theologische bezwaren en is er veel gebeden voor wijsheid bij het maken van een beslissing. De procesvorming om tot goede nieuwe afspraken te maken werd door het fractieteam om verschillende redenen als emotioneel zwaar ervaren.

Doel essay

In dit essay wil ik niet een pasklaar antwoord geven op de vraag of winkels open mogen op zondag of juist niet. Er zal dan ook geen pasklaar advies uitrollen voor gemeentelijke bestuurders. Wel hoop ik enige inzichten te kunnen delen die wellicht kunnen leiden tot een genuanceerde visie op dit onderwerp. Dit essay biedt helaas geen ruimte om de overtuigingen van niet-christenen te behandelen. Ik beperk me slechts tot de overeenkomsten en verschillen uit de christelijke achterban. Wat zijn hun motieven en overtuigingen rondom dit onderwerp?

Daarnaast hoop ik een antwoord te vinden op de vraag wat de lading is van dit onderwerp, gezien de emotionele reacties. Hoe is het mogelijk dat dit voor het oog onschuldige onderwerp, dat gaat over een winkel wel of niet open stellen voor publiek, zoveel aandacht en energie krijgt? En waarom is deze aandacht en emotie er niet, of veel minder, rondom andere problemen, die vaak groter zijn in omvang? Neem bijvoorbeeld de dreiging die uit gaat van de klimaatproblematiek waarmee de toekomst van de aarde op het spel staat. Hier is onder christenen vrijwel geen aandacht voor. Wat voor wezenlijks wordt er in de zondagsrust discussie aangeraakt? En hoe kunnen we dit in tijds- en / of cultureel perspectief plaatsen?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden wil ik eerst aandacht geven aan de zondagsvisie door de eeuwen heen én welke recente ontwikkelingen van invloed zijn op de verschuiving van de inhoud van deze dag. Vervolgens wil ik aan de hand van het concept drijfveren inzicht geven in de emoties en spanningen die dit onderwerp met zich mee brengt. Tussen de regels door hoop

ik het besprokene een plek te kunnen geven in de algemene spanning over de reikwijdte van christelijke politiek in een seculiere tijd.

Zondagsrust in tijdsperspectief

In de geschiedenis is de positie van christenen grofweg in drie periode op te delen. In de eerste eeuwen van onze jaartelling vormden christenen een minderheid in de samenleving. Vanaf het jaar 312, waarin de bekering van keizer Constantijn plaats vond, kreeg het christelijk geloof een belangrijke plek in de Westerse wereld. Op 3 maart in het jaar 321 vaardigde keizer Constantijn een wet uit die totale publieke rust eist van werken ‘op de meest eerbiedwaardige dag van de zon’ (De Boer, 2004). Vanaf deze periode tot aan de opkomst van de liberale democratie is het christelijke gedachtegoed bepalend geweest voor de invulling van de samenleving. Volgens De Bruijne (2006) zijn de meningen verdeeld over het beginpunt van de huidige verminderde machtspositie van het christelijke gedachtegoed. Olivier O’Donovan noemt het jaar 1791 als eindpunt van wat hij noemt het tijdperk van het ‘Christendom’. In dit jaar werd het ‘First Amendment’ op de Amerikaanse grondwet ingevoerd met daarin een strikte scheiding tussen kerk en staat. Andere eindpunten die genoemd worden zijn de Reformatie, de Verlichting, de wereldoorlogen in de twintigste eeuw of de culturele revolutie in de jaren zestig, aldus De Bruijne. Bijzonder is dat de zondag als rustdag de tand des tijds redelijk goed heeft doorstaan en tot op heden gebruikelijk is in verschillende delen van ons land.

Rol van secularisme en individualisme

Dat de secularisering na deze laatste periode een sneltreinvaart heeft doorgemaakt, staat volgens velen buiten discussie. Dit is alleen al zichtbaar aan de in grote getale leegstaande of anders ingevulde kerkgebouwen. Naast de secularisering speelt de individualisering mijn inziens een grote rol in de vraag naar ruimere openingstijden. In het SCP rapport van 2004 staat dat men meer vanuit eigen behoeftes en verlangens redeneert en handelt, en men zich minder gemakkelijk schikt naar de tijdsindeling van anderen en de tijdsregimes van organisaties. De mogelijkheden om zelf tijd in te delen is toegenomen door kleine huishoudens. Tegelijkertijd is er ook een toegenomen tijdsdruk: ‘De vele ambities in het leven en de wens om meer activiteiten te ontplooiën, zetten aan tot een efficiëntere omgang met tijd, met als gevolg dat de tolerantie jegens oponthoud, vertraging en dwang door anderen vermindert’ (Sociaal Cultureel Planbureau, 2004). Deze twee ontwikkelingen zijn het meest zichtbaar in stedelijk gebied. Nijhoff (2016) stelt dat je in de stad vooral onbekenden tegenkomt. Dit leidt tot meer afstandelijke omgangsvormen en minder verbinding met de ander, waardoor je eigen belang automatisch stijgt. Secularisering is een gevolg van de verstedelijking. Immers, waar het hele spectrum van verschillende levensovertuigingen bij elkaar wonen en leven, is er ook een zichtbare afname van de traditionele

christelijke levenswijze, aldus Nijhoff. Deze ontwikkelingen laten goed zien waarom mensen in stedelijk gebied het hardst roepen om het vrijgeven van winkelopeningstijden.

Onder christelijke denkers wordt er verschillend gedacht over de waarde van de individualistische ontwikkeling. Politiek theoloog Oliver O'Donovan is kritisch op het individualisme en noemt de individuele mensenrechten een schadelijke ontsporing. Deze opvatting van rechten is volgens hem namelijk gemeenschap ontwrichtend. Volgens de Amerikaanse historicus Larry Siedentop is het individu echter een christelijke uitvinding die door de eerste christenen in de tijd in praktijk is gebracht (Siedentop, 2009). Dit blijkt volgens hem uit Galaten 3:28 waarin staat dat 'allen één zijn in christus'. Alle mensen zijn gelijkwaardig; dus ook vrouwen, kinderen en slaven. Dit was uniek in die tijd.

Drijfveren

Wat is nu de positie van de hedendaagse christen in huidige ontwikkelingen, aangezien deze in conflict komen met 'oude', door God geïnspireerde waarden, zoals het eerbiedigen van de zondagsrust? Wat drijft christenen om vast te houden aan een collectieve rustdag?

Volgens Charles Taylor heeft ieder mens, seculier of diepgelovig, zijn of haar 'ultimate concerns'. Dit is het diepste houvast en verlangen, dat op elke willekeurige wijze ingevuld kan zijn. Denk aan spiritualiteit, wetenschap, kunst en literatuur (Smith, 2014). Volgens Nijhoff (2016) is het belangrijk om hier open over te zijn zodat zichtbaar wordt dat er verschillen kunnen bestaan *binnen* religieuze kringen en/of *binnen* seculiere kringen. Vanwege de verschillende levensbeschouwelijke opties waar je als individu je weg in probeert te vinden, is het voor een ander minder voorspelbaar wat je opvattingen zijn, aldus Nijhoff. Zoals eerder genoemd is, wordt onze huidige tijd gekenmerkt door een (gedwongen) terugtrekkende christelijke meerderheid. In het christelijk geloof wordt sterke waarde gehecht aan het leven naar de wil van God. Dit is onder andere zichtbaar in het geschreven woord van God; de Bijbel, en nog specifiek: de Tien Geboden, waarin Hij richtlijnen en geboden geeft voor een leven naar Zijn wil en verlangen. Christenen geloven dat God het beste met de wereld voor heeft en verlangen ernaar om Zijn wil te doen, én zij geloven dat Zijn woorden universele waarde hebben. Voor de zondagsrust geldt dat men, zowel door de scheppingsorde als in de Tien Geboden, wordt opgeroepen een dag rust te nemen en God te eren.

Dat er in christelijke kringen verdeeldheid heerst over de invulling en waarde van de zondagsrust blijkt onder andere uit een krantenartikel uit het Reformatorisch Dagblad (2016). Het artikel werd kort na de bekendmaking van de Zwolse verruiming gepubliceerd.

Ard Kleijer, voorzitter van de Bestuurdersvereniging van de ChristenUnie zegt hier:

“Mijn eerste gevoel was: Wat gebeurt hier? In nota bene de ChristenUnie-hoofdstad van Nederland, waar we twee wethouders hebben en acht raadszetels, gaan we akkoord met een ruimere zondagsopening! Het argument leek bovendien vooral te zijn geweest om aan te sluiten bij de diversiteit in de samenleving. Ik las niets over de pijn die dit besluit doet. (...) Die strijd, die pijn, omdat je in moet stemmen met iets wat zó indruist tegen waar je voor staat, dát zag ik in Zwolle allemaal niet.”

Inmiddels weet Kleijer dat het wel degelijk een worsteling is geweest. ‘Ik heb contact opgenomen met onze mensen in Zwolle en dan hoor je dat. Maar ik heb het gemist in de communicatie’. Uit het artikel blijkt verder dat de verruiming verdedigbaar is en dat je soms beter akkoord kunt gaan met een kleine verslechtering. ‘Christelijke politiek is immers meer dan alléén de koopzondag’.

In hetzelfde artikel komt ook meneer Van Dijk, SGP-senator, aan het woord. Hij stelt dat compromissen onvermijdelijk zijn, maar dat er een heldere grens ligt rondom de openstelling van winkels op zondag. ‘SGP-ers kunnen niet instemmen met een verslechtering’. Want, stelt Van Dijk: ‘het past een christen niet om actief te stemmen vóór een schending van de Tien Geboden. De zondagsrust raakt het vierde gebod. Daarmee is rechtstreeks het Woord van God in het geding. En daarmee mogen wij niet marchanderen’.

Het is duidelijk dat er bepaalde overeenkomsten, maar ook verschillen zijn in de opvattingen van beide heren en/of partijen. Beiden zijn intrinsiek gemotiveerd voor een handhaving van de zondagsrust en lijken daarmee niet gelukkig met de tegenovergestelde trend in de samenleving. Ook zijn ze beiden op zoek naar een juiste invulling van christen zijn in deze context. De ene partij is echter bereid compromissen te sluiten en de andere niet. Ook wordt er verschillend gedacht over de vertaling van de Tien Geboden naar het hier en nu. Rob Nijhoff (2016) zegt hierover dat je Gods geboden niet mag vertalen in wetgeving, want hiermee overvraag je mensen die niet tot bekering zijn gekomen. Dit destabiliseert de samenleving en ondermijnt de aardse vrede.

Wat mij bijzonder opviel is dat Kleijer noemt dat hij de worsteling en uiting van pijn gemist heeft in de communicatie van de plaatselijke Zwolse afdeling. Daarmee veronderstelt hij dat dit moet hebben plaatsgevonden zonder dat hij hier informatie over had. Ook lijkt deze reactie te duiden op het accepteren van deze beslissing, mits deze zichtbaar veel pijn doet. De beslissing blijft hetzelfde maar voor een positieve waardering is uiting geven aan pijn en worsteling een voorwaarde. Dit is een duidelijk voorbeeld waarin de pijn om het verlies van een christelijke politieke meerderheid sterk naar voren komt. Deze pijn zie je niet direct terug in de reactie van Van Dijk. Voor hem en zijn partij is het een kwestie van ‘houden aan de regels’. Hierin speelt wellicht de angst voor verdere teloorgang van traditionele christelijke waarden een belangrijkere rol dan de emoties van pijn en afscheid nemen.

Concluderend

Uit bovenstaande blijkt dat christenen dezelfde drijfveren lijken te hebben die leiden tot de overtuiging dat de zondagsrust van meerwaarde is voor de samenleving. Dat deze overtuiging door de meerderheid van onze samenleving niet wordt gedeeld, roept gevoelens van teleurstelling, verdriet en angst op. Elke christen en voorstander van de zondagsrust wordt uitgedaagd om dit verlies op zijn of haar manier te verwerken. Zo verschillend als mensen zijn, zo verschillend zullen ook deze processen verlopen.

Het thema zondagsrust lijkt een voorbeeld bij uitstek waarin het verlies van een christelijke meerderheidspositie naar voren komt. Veel christenen zien de rustdag als direct van God gekregen. Moeten we deze uiteindelijk ook opgeven? Elk verlies doet pijn, maar dit verlies zal elke zondag repeterend voelbaar zijn. Is het dan niet logisch dat problemen als genoemde klimaatproblematiek of armoede in Afrika minder pijn doen? Simpelweg omdat het ons dagelijks leven minder raakt? Het opgeven van de zondagsrust is een opeenstapeling van ‘eigen’ verlies als christelijke meerderheid. Dicht bij huis, waarbij de confrontatie in ieder geval wekelijks zal plaatsvinden.

Daarnaast blijkt uit dit stuk dat een sterke eigen overtuiging in combinatie met een sterke externe druk leidt tot sterke emotionele reacties. Zoals eerder genoemd staan drijfveren symbool voor het diepste houvast en de verlangens van een mens (Smith, 2014). Als deze in de verdrukking komen is het niet verwonderlijk dat hoopoplopende emoties een gevolg zijn.

Kortom, het onderwerp zondagsrust is van ‘ultimate concern’ voor christenen en staat misschien wel symbool voor het verlies van een christelijke meerderheidspositie in Nederland. Aan de ene kant is er een sterke christelijke overtuiging, en aan de andere kant een toenemende druk vanuit een seculier en individualistisch gedreven samenleving. Niet verwonderlijk dat christelijke politici zoekende zijn in hun eigen politieke opstelling en zich verlegen voelen met deze botsing. Ik hoop en bid dat door middel van het delen van elkaars drijfveren, overtuigingen en emoties begrip kan ontstaan voor de ander en verbinding zal ontstaan. Tot slot:

Maar Jezus zei: “Je hebt niet meer dan mijn genade nodig, want kracht wordt zichtbaar in zwakheid.” Dus laat ik mij veel liever voorstaan op mijn zwakheid, zodat de kracht van Christus in mij zichtbaar wordt. (2 Korintiërs 12: 9)

Ondanks de kleiner wordende positie van christenen in Nederland mogen we hierop vertrouwen en troost vinden bij gevoelens van pijn, verdriet en/of angst.

Lucia Voogt (1988) is getrouwd en moeder van een dochter. In 2013 is ze afgestudeerd als psycholoog aan de VU in Amsterdam en sindsdien werkzaam in een biologische winkel in Zwolle. Naast dit werk is ze actief als bestuurslid bij de ChristenUnie in Zwolle en volgt ze de fractie met veel interesse.

Bronnen

Boer, E.A. de (2004) *Zondag, heerlijke dag*. Barneveld: uitgeverij De Vuurbaak.

Broeke, M. ten (2016) *Niet marchanderen met de zondagsrust*. Reformatorisch Dagblad.

Bruijne, A. de (2006) *Levend in Leviathan: een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan*. Kampen: uitgeverij Kok.

Nijhoff, R. (2016) *Wat is wijsheid? Toekomst voor christelijke politiek*. WI ChristenUnie, Amsterdam.

Siedentop, L. (2009) *Inventing the individual. The origins of Western liberalism*. London: Uitgeverij Penguin Books Ltd.

Smith, J.K. (2014) *How (not) to be secular? Reading Charles Taylor*. Grand Rapids.

Sociaal Cultureel Planbureau (2004) *In het zicht van de toekomst*. Den Haag.

Antirevolutionaire en contra-hegemoniale politiek

Rob van Leeuwen

Samenvatting

De antirevolutionaire beweging ontstond uit verzet tegen de heersende (liberale) consensus die halverwege de negentiende eeuw gewoongood was geworden onder de politieke elite. Het gedachtegoed van de antirevolutionaire denkers vertoont enkele interessante overeenkomsten met de denkbeelden van de latere marxistische denker Antonio Gramsci. Gramsci's interpretatie van het begrip hegemonie als culturele en ideologische dominantie biedt interessante lessen voor de moderne christelijke politiek. Hij leert zijn moderne lezers om kritisch te zijn op heersende opvattingen en daagt ze uit om te onderzoeken welke onuitgesproken waarden en normen als vanzelfsprekend worden geaccepteerd. In hoeverre is de ChristenUnie heden ten dage een partij die zich actief verzet tegen de heersende consensus?

De christelijke politiek vindt in Nederland haar oorsprong in de antirevolutionaire beweging. Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876), eerst een liberaal, kwam in *Ongeloof en Revolutie* tot de conclusie dat de Franse Revolutie haar oorsprong vond in de afwijzing van het gezag van God over de aarde en de maatschappij. Hij wees niet alle verworvenheden van de Revolutie af, maar wel het grondbeginsel dat de mens centraal stelde in plaats van God. Hij zette zich af tegen de heersende – liberale – consensus van zijn tijd en eiste een rol op voor het geloof in de politiek. Het gedachtegoed van Groen van Prinsterer en latere antirevolutionaire denkers als Abraham Kuyper en Herman Dooyeweerd heeft zekere overeenkomsten met een ideologische beweging die ongeveer in dezelfde tijd ontstond: het Marxisme. Met name de denkbeelden van de latere Marxistische denker Antonio Gramsci over de aard van de heersende consensus en de middelen van verzet hiertegen zijn interessant om nader te bestuderen en te vergelijken met de antirevolutionairen.

Antonio Gramsci (1891-1937) was een Italiaanse Marxist die zich in de jaren dertig van de twintigste eeuw boog over het vraagstuk waarom het in West-Europa nooit tot een revolutie van het proletariaat was gekomen. Volgens het klassieke marxisme was dit immers onvermijdelijk. Gramsci was van mening dat de bestaande maatschappelijke verhoudingen in stand werden gehouden door de culturele en ideologische dominantie van de heersende klasse. Het ging hier om het bereiken van een consensus over normen en waarden en over hoe de maatschappij ingericht diende te worden. Deze consensus kenmerkte zich door een hoge mate van vanzelfsprekendheid. Door deze consensus te accepteren, legden de arbeiders zich neer bij de status quo. Gramsci noemde de toestand die door deze culturele en ideologische dominantie ontstond hegemonie. Hegemoniale macht is veel meer dan het vermogen om iets af te dwingen. Het is normatieve macht, het vermogen om de normen en waarden voor te schrijven die ten grondslag liggen aan de maatschappelijke indeling en het politieke discours. De enige manier om hier verandering in te brengen was het afwijzen van deze consensus en het ontwikkelen en verspreiden van een radicale contra-hegemonie, een totaal ander wereldbeeld met een eigen discours en waardenpatroon. Deze contra-hegemonie moest de arbeidersklasse mobiliseren om de bestaande verhoudingen af te wijzen.

Klinkt herkenbaar? Deze denkwijze is helemaal niet zo ver verwijderd van het antirevolutionaire denken van Groen van Prinsterer. Ook hij wees de heersende consensus van zijn tijd – het liberalisme – af. Hij had een buitengewone belangstelling voor de beginselen van dit gedachtegoed en vroeg zich af hoe die zich verhielden tot het christelijke geloof. Zijn conclusie liet weinig aan duidelijkheid te wensen over: ‘het beginsel, soevereiniteit van de mens en

onafhankelijkheid van de soevereiniteit van God, is radicaal vals.’¹ Zijn aandacht voor beginselen is interessant omdat het, zoals hij zelf ook opmerkt, gemakkelijk is voor christenen om alleen naar de standpunten, ‘de ideeën van recht, vrijheid, verdraagzaamheid, menselijkheid en moraliteit’² te kijken en zich daarin te herkennen. Door de beginselen nader te bestuderen concludeert hij dat het gevaarlijk is voor christenen om zomaar in dit gedachtegoed mee te gaan. Groen van Prinsterer zag maar één juiste manier om hier als christenen mee om te gaan: ‘Het heil van de toekomst ligt niet in wijziging, matiging of regeling van verderfelijke beginselen. Evenmin ligt het in gelatenheid en doodse berusting. Het ligt alleen in het voorstaan van de hoogste waarheid.’³ Hij zag dus geen heil in een poging om het revolutionaire gedachtegoed van binnenuit te hervormen. In plaats daarvan moesten christenen de beginselen van dit gedachtegoed afwijzen en een coherent tegengesteld wereldbeeld neerzetten en uitdragen.

De ideeën van Groen van Prinsterer en Abraham Kuyper zijn verder uitgewerkt door Herman Dooyeweerd (1894-1977). Dooyeweerd vroeg aandacht voor de zogenaamde *religieuze drijfveren* die volgens hem ieder mens heeft. Volstrekte neutraliteit bestaat niet. ‘De diepste bron van onze visie op levensvragen ligt niet in een wetenschappelijke theorie, maar in de religieuze drijfveer van ons leven.’⁴ Dat geldt ook voor de wetenschap. ‘De wetenschap wordt in haar uitgangspunt zelve door een religieus grondmotief beheerst. Zij kan dus nooit neutraal tegenover dit laatste zijn.’⁵ Hiermee sluit hij zich dus aan bij Groens belangstelling voor beginselen. Maar hij gaat nog verder. Het religieuze grondmotief ‘bepaalt in diepste zin de gehele levens- en wereldbeschouwing, het zet zijn onuitwisbaar stempel op de cultuur, de wetenschap, de sociale structuur ener periode, voor zover er inderdaad een leidende cultuurmacht is aan te wijzen, die aan de historische ontwikkeling een vaste richting geeft.’⁶ De belangrijkste cultuurmachten uit de geschiedenis van de Westerse beschaving zijn volgens Dooyeweerd de antieke beschaving, het christendom (hij maakt nog onderscheid tussen het katholicisme en het protestantisme) en het moderne humanisme. Overigens was hij van mening dat het humanisme in de negentiende eeuw steeds verder teruggedrongen werd door nieuwe ideologieën zoals het marxisme en het darwinisme. Vanuit het heden beschouwd lijkt het humanisme toch veerkrachtiger te zijn geweest.

¹ G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie* (1847), 174

² *Ibidem*, 175

³ *Ibidem*, 177

⁴ H. Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief* (1959), 5

⁵ *Ibidem*, 8

⁶ Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning*, 8

Op dit punt aangekomen worden de overeenkomsten met Gramsci opvallend. Dooyeweerd en Gramsci, bijna tijdgenoten, merken allebei op dat de maatschappij waarin zij leven wordt gedomineerd door een ideologie die hen vijandig is. Zij zien hoe die ideologie doorwerkt in de cultuur, in de maatschappelijke structuren en zelfs in de wetenschap. Beiden zien in dat het geen zin heeft om met hun tegenstanders in gesprek te gaan door standpunten uit te wisselen, omdat dit niet het juiste niveau is om het gesprek te voeren. De antirevolutionairen zien een absolute, fundamentele tegenstelling in beginselen, die zich niet laat verzoenen, en geloven daarom niet dat er met een dialectische redenering een middenweg kan worden gevonden waarin beide partijen zich kunnen vinden. Dit noemden zij de antithese. Dooyeweerd pleit er desondanks voor om het gesprek te blijven voeren. ‘Wij moeten elkander bij het gesprek over de antithese vasthouden. Wij moeten hen, die zich de diepste drijfveer van hun levenshouding misschien niet eens bewust zijn, helpen bij het blootleggen daarvan. Wij moeten zelf van onze principiële tegenstanders willen leren.’¹ Gramsci ziet geen heil in dit gesprek. Hij ziet een hegemoniaal discours die de status quo bevestigt, en zo lang de onderdrukte arbeiders dit discours accepteren zullen zij nooit verbetering in hun omstandigheden kunnen aanbrengen. Hij pleit er alleen voor om deze hegemonie te ontmaskeren voor wat het is en een radicaal alternatief uit te dragen.

Het (neo-)marxisme en het antirevolutionaire denken zijn beiden voorbeelden van het antwoord van al dan niet onderdrukte minderheden op het allesomvattende heersende gedachtegoed van de meerderheid, of de elite. De oplossingen die zij aandroegen waren echter wel anders. Gramsci zag de contra-hegemonie als een manier om de heersende klasse te bestrijden en een geweldloze revolutie teweeg te brengen. Hij voorzag een andere maatschappij, een nieuwe wereld als het ware. De antirevolutionairen (de naam zegt het al) waren minder revolutionair. Zij gaven de voorkeur aan geleidelijke verandering in plaats van radicale omwentelingen. Die uitwerking van hun ideeën resulteerde onder leiding van Abraham Kuyper vooral in het begrip soevereiniteit in eigen kring, wat meer ging om het beschermen van bepaalde rechten en privileges, zoals bijzonder onderwijs, tegen inmenging van de (seculiere) staat. De antirevolutionairen accepteerden dus het seculiere en diverse karakter van de staat maar probeerden daarbinnen de belangen van de confessionelen te beschermen. Zij zagen misschien ook uit naar een nieuwe wereld, maar hadden niet de illusie dat die op aarde tot stand gebracht zou worden. Hierin onderscheidden zij zich van het utopische wensdenken van de Marxisten.

¹ *Ibidem*, 14

Is er desondanks iets dat de moderne christelijke politicus van Gramsci kan leren? Om te beginnen is zijn uitwerking van het begrip hegemonie een interessante en leerzame aanvulling op het gedachtegoed van de antirevolutionairen. Hij laat zien hoe belangrijk cultureel en ideologisch leiderschap is als fundament voor fysieke macht. Het is niet nodig om mee te gaan in zijn marxistische denkwijze om te leren van zijn omgang met dit begrip, en waakzaam te zijn voor hegemoniale tendensen. Gramsci leert zijn moderne lezers om kritisch te zijn op heersende opvattingen en daagt ze uit om te onderzoeken welke onuitgesproken waarden en normen als vanzelfsprekend worden geaccepteerd. Juist in die vanzelfsprekendheid sluimert gevaar. Christenen kunnen hiervan leren om zich niet te gemakkelijk te voegen naar het gedachtegoed van de meerderheid, maar om met een eigen visie te komen gebaseerd op christelijke beginselen.

In bepaalde mate is dit ook te zien in het gedachtegoed van moderne denkers over christelijke politiek. Bob Goudzwaard is bijna Gramsciaans in zijn ontleding van de tekortkomingen van het politieke discours van onze tijd. Hij noemt drie paradoxen: de nadruk op economische groei die gepaard gaat met een groeiende kloof tussen arm en rijk, de nadruk op veiligheid die de wereld juist onveiliger maakt, en milieubeleid dat niet het kernprobleem, ons consumptiepatroon, aanpakt.¹ Hij voert dit terug op een massale blikvernaauwing: ‘Vanuit dit ineengekrompen perspectief vinden we alleen die oplossingen nog acceptabel die in de pas lopen met de manier waarop de westerse samenleving nu eenmaal haar verdere vooruitgang definieert.’² Die blikvernaauwing is niet toevallig opgetreden; volgens Goudzwaard is het direct terug te voeren op de ideologische (en hierop volgende maatschappelijke) heroriëntatie die plaatsvond na de Franse Revolutie. Deze ideologie is religieus in zijn neiging om aardse zaken te verabsoluteren. Op vergelijkbare wijze levert Egbert Schuurman kritiek op de ‘technische heilsverwachting’³ die resulteert in verabsolutering van de techniek. Beide schrijvers bieden met hun cultuurkritiek aanknopingspunten om heersende opvattingen over politieke prioriteiten en oplossingen voor maatschappelijke vraagstukken kritisch te bevragen.

De ChristenUnie lijkt heden ten dage geen partij die actief de bestaande orde uitdaagt. Wie op 26 november 2016 op het verkiezingscongres aanwezig was, hoorde lijsttrekker Gert-Jan Segers een visie ontvouwen die zich vooral beperkte tot de klassieke stokpaardjes van de christelijke politiek: het gezin, bijzonder onderwijs en euthanasie. Stuk voor stuk belangrijke onderwerpen die gedeeltelijk ingaan tegen heersende opvattingen, maar het zijn niet de onderwerpen waar de

1 B. Goudzwaard, *Wegen van hoop in tijden van crisis* (2009), 21-24

2 *Ibidem*, 29

3 E. Schuurman, *Tegendraads nadenken over techniek* (2014), 11

Nederlandse samenleving in 2017 van wakker ligt. De ChristenUnie profileert zich niet of zelden met een fundamenteel eigen visie op de samenleving. Van alle politieke partijen lijkt alleen de Partij voor de Dieren de heersende consensus ('alles is kwantificeerbaar in geld'¹) volledig te verwerpen en met een blauwdruk te komen voor een totaal ander soort samenleving. De oude antirevolutionairen zouden weinig gevoeld hebben voor zo'n blauwdruk, maar zij leren ons wel om een stapje terug te doen en kritisch naar de aannames te kijken die aan de grondslag van het politieke discours liggen. Het zou een christelijke partij niet misstaan om dit actief te doen en hieruit een coherente eigen visie op de vraagstukken van deze tijd te ontwikkelen.

Rob van Leeuwen (1989) studeerde geschiedenis en Zuidoost-Azië studies. Hij werkt bij het Nederlands Instituut voor Meerpartijen Democratie, een organisatie die is opgericht door zeven Nederlandse politieke partijen met als doel om politieke partijen in jonge democratieën te ondersteunen.

Bronnen

Dooyeweerd, Herman, *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief.* (1959)

Goudzwaard, Bob, *Wegen van hoop in tijden van crisis* (2009)

Gramsci, Antonio, *Selections from the prison notebooks* (1971)

Groen van Prinsterer, Guillaume, *Ongeloof en revolutie* (1847)

Schuurman, Egbert, *Tegendraads nadenken over techniek* (2014)

Volkskrant, 'De planeet red je niet met politiek gesjoemel: partijprogramma Partij voor de Dieren', 1-11-2016

¹ De Volkskrant, 'De planeet red je niet met politiek gesjoemel: partijprogramma Partij voor de Dieren', 1-11-2016

Ongeloof en radicalisering

Maaïke van Esch

Samenvatting

Bij de huidige aandacht die uitgaat naar de bedreiging vanuit islamitisch radicalisme wordt een ander proces van radicalisering – namelijk technisch radicalisme – over het hoofd gezien. In dit essay wordt beschreven hoe processen van rationalisme, radicalisering en instrumentalisme te herkennen zijn in het proces van technische ontwikkeling. De technische verandering is op te vatten als onderdeel van een bredere ideologie (individualisme). Technische ontwikkeling kan bedreigend zijn als het onze normen en maatschappij stilzwijgend bepaalt en verandert. Dat is zichtbaar als de ideologie zich als idolatrie manifesteert. In het tweede deel van dit essay wordt stil gestaan bij de manier waarop technische ontwikkeling en identiteit met elkaar verweven zijn. Techniek lijkt onze moraal te bepalen, in plaats van andersom. Hierin is de idolatrie zichtbaar. Het essay wordt afgesloten met de conclusie dat er meer moet worden gesproken over zingeving, en dat de moraal vervolgens zou moeten bepalen of technische toepassing wijs is.

De balk en de splinter

De laatste jaren wordt bijna dagelijks bericht over radicalisering van sommige moslims en de gevolgen daarvan. Volgens de Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst (AIVD) is radicalisering als volgt te omschrijven:

Radicalisering wordt gekenmerkt door een "groeiende bereidheid om diepingrijpende veranderingen in de samenleving (eventueel op ondemocratische wijze) na te streven en/of te ondersteunen, die op gespannen voet staat met of een bedreiging kunnen vormen voor de democratische rechtsorde" (Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst, AIVD, 2014, p. 39).

Een probleem wordt doorgaans als een sociaal (maatschappelijk) probleem gedefinieerd indien "er sprake is van een vermeende situatie die onverenigbaar is met de waarden die gelden voor een significant aantal mensen die het er over eens zijn dat het noodzakelijk is deze situatie te wijzigen" (E. Rubington & M.S. Weinberg, 2011, p.3). Door ons blind te staren op islamitische radicalisering en dit te beschouwen als dé bedreiging voor onze samenleving zien we mogelijk andere maatschappelijke problemen over het hoofd.

In dit essay wordt betoogd dat onze seculiere cultuur geobsedeerd is door religieus radicalisme en, juist wegens deze obsessie, niet ziet dat ze zelf ook radicaliseert. Die andere vorm van radicalisering toont zich als we kritisch kijken naar de invloed en macht van techniek op onze waarden. Het gevaarlijke van deze radicale verandering door technische ontwikkeling is dat we zelf mogelijk niet zien dat we onze waarden en normen door techniek laten bepalen.

Door stil te staan bij onze 'eigen radicalisering' hoop ik dat men bedreiging door radicalisering in perspectief gaat beschouwen, en dat men zal beseffen dat de angst voor deze complexe wereld deels veroorzaakt wordt door onze eigen overgave aan een steeds meer autonoom technisch systeem. Techniek speelt een grote rol in de manier waarop wij ons dagelijks leven vormgeven en heeft invloed op de manier waarop men keuzes maakt. Technische ontwikkelingen die ons – bij toepassing – dwingen te kiezen normen en waarden van voorheen los te laten, zijn te vinden in vakgebieden rondom nanotechnologie, biotechnologie en gentechnologie. In zichzelf kan er geen waardeoordeel aan deze technieken worden toegeschreven, maar doordat dit in context van een grotere maatschappelijke verandering staat, hebben deze ontwikkelingen zeker diepingrijpende invloed op de manier hoe wij ons leven en de maatschappij beschouwen en vormgeven.

De westerse samenleving van 2017 kenmerkt zich door toegenomen individualisering; de mens is gemiddeld gezien meer 'ik-gericht' dan honderd jaar terug. Vergaande technische toepassing in de mens – als bij de toepassing van cyborgs (cybernetische organismen) of *brain*

computer interface (BCI) – zorgt voor een gevoel van superioriteit bij mensen enerzijds. Technische vooruitgang wakkert het gevoel van ‘ik als centraal middelpunt’ dus mogelijk verder aan en maakt individualisering mogelijk. Anderzijds zorgt de ik-gerichtheid (als gevolg van het toegenomen secularisme) en het verlangen naar onbegrensde vrijheid ook voor een toenemende acceptatie van en vraag naar deze technische middelen. Techniek en identiteit zijn zodoende steeds meer verweven met elkaar, en in dat samenspel tussen de wil van de mens en de mogelijkheid die door techniek geboden wordt, veranderen de normen en waarden van weleer. Door de snelheid van ontwikkeling en toepassing van technische ontwikkeling, tezamen met de afhankelijkheid van het technisch systeem, zijn we slecht in staat te zien en te beoordelen wat er verandert en te beoordelen of wij dat willen. Wij zijn verweven met het technisch denken, we worden gedreven door een technisch ideaal (Ellul, 1962, p.400).

Ideologie , idolatrie en radicaliteit

Radicalisering is niets anders dan het in praktijk brengen van een ideologie. Het klassieke ideologiebegrip wordt in feite gevormd door drie kenmerken:

1. Er moet sprake zijn van een verabsoluteerde politieke of maatschappelijke doelstelling.
2. Er vindt een herschrijving of omwerking plaats van de inhoud van de meest gangbare ideeën, met inbegrip van alle normen en waarden, dat het praktisch nastreven al bij voorbaat is gerechtvaardigd.
3. Ten slotte is er een gerichte keus van middelen of instrumenten die nodig zijn het doel ook te bereiken, dus: door de nieuwe normen en waarden zijn die middelen al bij voorbaat gelegitimeerd. (Goudzwaard, Vander Vennen, van Heemst, Weigand-Timmer, 2007, p.41)

Met andere woorden, elk proces van ideologisering omvat de tekenen van rationalisering, radicalisering en instrumentalisme. De rationalisering omvat de introductie van woorden, verschaft informatie en normaliseert. Men wordt op de hoogte gesteld van mogelijkheden, in de context van dit essay, de mogelijke toepassingen als gevolg van nieuwe technische ontwikkeling. De acceptatie van deze nieuwe ontwikkeling wordt in een dergelijk proces genormaliseerd en geaccepteerd door het feit dat woorden als ‘crisis’, ‘noodzaak’ en ‘nut’ worden gebruikt (Fairglough, 1989).

Technische radicalisering lijkt moeizaam te herkennen, lastiger dan andere vormen van radicalisering. Processen van instrumentalisme, rationalisering en radicalisering zijn in de radicale verandering rondom technische ontwikkeling in voortdurende wisselwerking met elkaar. Bij de bekritisering van het technisch radicalisme zou men zich zodoende moeten afvragen wat

de techniek (het instrumentalisme) zegt over het dominante rationele discours (het rationalisme) en de radicale processen die deze instrumenten rechtvaardigen.

De verabsoluteerde politieke of maatschappelijke doelstelling is – in het proces van ideologie naar idolatrie (Goudzwaard et al, 2007) – te herkennen bij de woorden die de noodzaak van toepassing of verdere ontwikkeling onderstrepen of rechtvaardigen. Vervolgens worden ook andere normen en praktijken aangepast aan de nieuwe norm. Een actuele en snel doorgaande ontwikkeling die bij toepassing veel invloed op onze normen en waarden zal hebben (en nu mogelijk al heeft) is nanotechnologie.

Nanotechnologie is een techniek waarbij op zeer gedetailleerd niveau (miljardste van een meter) – dus ook op menselijk celniveau – kan worden ingegrepen. De toepassing van nanotechnologie kan diepingrijpende gevolgen hebben op hetgeen wij over vijftig jaar normaal vinden. Een eerste vraag is of het ethisch en in bijbels perspectief aanvaardbaar is om te bepalen welk geslacht of haarkleur je wil bij het krijgen van een kind. Spelen wij immers dan niet zelf voor ‘god’? Naast deze vraag gesteld vanuit religieus en bijbels perspectief, zijn er dilemma’s die ook breder dan alleen in religieuze kringen zullen worden herkend. Denk bijvoorbeeld aan een vraag rondom internationale rechten en verdragen: mag je mensen zo maken dat bepaalde rassen of mensen met uiterlijke kenmerken langzaam uitgebannen worden? Bij de vraag naar de aanvaardbaarheid van technische innovatie, en vooral naar technische toepassing komen we uiteindelijk (altijd) op een zingevingsvraagstuk.

Ongeloof en radicalisering

Waar God verdwijnt en waar een samenleving seculier wordt, zoeken mensen hun heil in andere zaken dan geloof; bijvoorbeeld in zichzelf, in hun geluk of in het streven naar een betere wereld, een gezonde maatschappij, een beter milieu. Ontwikkeling in techniek belooft ons een nieuwe orde, een zekerheid. Denk eens aan de vele camera’s op stations die veiligheid moeten garanderen, of denk aan de toenemende mogelijkheid om prenatale tests te doen; welke dominante rationaliteit zit daarachter? Idolatrie ontstaat als de ideologie zich als een god gaat representeren en als mensen haar vervolgens gaan vereren (als een afgod). Dit zie je zowel terug bij (doorgeslagen) religie; waarbij het geheel aan regels en wetten een eigen leven gaat leiden, en de God van liefde vervangen wordt door een systeem van religie. Geloof wordt dan van ideologie een idolatrie van religie. Een dergelijk patroon is tevens waarneembaar bij een radicale vorm van de islam. Niet de islam is extreem, maar sommige mensen maken het religieuze doel absoluut, in die context zijn alle middelen geoorloofd.

Waar technische middelen vroeger als hulpmiddel werden gebruikt – om een (goed) leven te kunnen leiden tot eer van God – zijn technische middelen steeds meer een hulpmiddel geworden om een leven te leiden tot eer of vrijheid van onszelf. Door de mogelijkheden die

technische innovatie ons geeft, is een onafhankelijk zelfgericht leven ook mogelijk. De technische middelen zijn wij, in deze ontwikkeling naar secularisatie, vervolgens gaan vereren. Vervolgens lijkt het technisch rationalisme onze identiteit te zijn gaan bepalen, en worden wij gedomineerd door een autonoom systeem (Ellul, 1962) waarvan wij ooit juist meer vrijheid verwachtten.

Groen van Prinsterer ziet een direct verband tussen de revolutie – in de context van de Franse revolutie – en het ongeloof, en keurt de revolutie in zijn geheel af. Revolutie zal in de huidige tijd een andere vorm krijgen als toen. Mensen staken, maar zijn ook nog meer verbonden en afhankelijk van het systeem waar ze eventueel zelf tegen demonstreren. De ‘democratische rechtsorde’ is zo goed dichtgetimmerd, vastgelegd in verdragen en georganiseerd door netwerken en verbanden, dat mensen zelf onderdeel van het systeem zijn geworden. Jezelf onafhankelijk maken van dit (technische) systeem lijkt onmogelijk. Toch zijn er tendensen zichtbaar waar mensen zelfvoorzienend willen zijn, waar voedsel weer op lokaal niveau wordt geproduceerd, waar mensen onderling voor elkaar koken of elkaar helpen, los van organisaties, contracten, wetten en regels. Wat heeft deze keuze voor kleinschaligheid en lokale participatie met technische radicalisering te maken, vraagt u zich af? Het zijn voorbeelden van alternatieve levenswijzen waarin moraal, geloof en liefde leidend zijn voor de keuzes die men maakt. Niet de techniek bepaald hier dat men aan grootschalige landbouw moet, maar mensen kiezen zelf, vanuit andere principes dan economisch schaalvoordeel, hoe zij in deze wereld willen werken en leven.

Techniek en verantwoordelijkheidsethiek

De Franse socioloog Ellul (1962) analyseerde de technische ontwikkeling rond het midden van de twintigste eeuw, en haar cultuur met bijhorende ideeën, als een autonoom systeem (Ellul, 1962). In het boek *Wegen van hoop in tijden van crisis* (Goudzwaard et al, 2007) wordt dit fenomeen als een niet te stoppen proces omschreven, als fietsen: zolang je doortrapt gaat het goed, maar sta je stil, dan valt het evenwicht weg. Met techniek bedoeld Ellul meer dan alleen ‘apparaten’ en ‘technische snuffjes’: techniek is ook het economisch denken, de inrichting van de maatschappij, de regels en de manier waarop we met elkaar omgaan (Ellul, 1962, p. 394). ‘Techniek en moraal moeten met elkaar meebewegen’ stelt de Twentse hoogleraar Verbeek (Schuurman, 2014, p. 93). Mijns inziens is meebewegen te passief. Moraal en geloof moeten vóór de volgende stap in de technische ontwikkeling komen. Egbert Schuurman pleit voor een verantwoordelijkheidsethiek: bij de komst van nieuwe en meer technieken zou (vanuit christelijk perspectief) de verantwoordelijkheid van de mens juist groter moeten worden (Schuurman, 2014, p. 84).

Groen van Prinsterer was zeker niet voor een generale maatschappij en meer industrie, maar toch was hij tegen ‘het extreme’ dat hij herkende in de revolutiegeest. Hij nam in de revolutie een opstand tegen ‘de door God gegeven orde’ waar. Als we in de huidige maatschappij

(minstens) twee processen van radicalisering waarnemen, voortkomend uit een ideologie die te omschrijven is als verabsolutering van het ‘zelf centraal’ enerzijds, en een verabsolutering van ‘religie centraal’ anderzijds, hoe moeten wij dan omgaan met technische ontwikkeling? Zouden we het gedachtegoed van Ellul (1962) volgen, dan zou het antwoord hierop zijn om radicaal een eigen weg te kiezen, niet geleid door technisch rationalisme maar een weg gebaseerd op een diepere moraal. Goudzwaard et al (2007) neemt de processen naar radicalisering waar en omschrijft hoe een ideologie tot idolatrie kan leiden; hij helpt ons de wereld te beschouwen. Groen van Prinsterer neigt in zijn reactie op de Franse revolutie naar een voorkeur voor een theocratisch systeem, wat mijns inziens te radicaal en te extreem is.

Hoe gaan wij nu om met de snelle technische ‘voortuitgang’? Heb het met elkaar en anderen over de waarde van het leven. Stel steeds de vraag aan mensen: wat is voor jou de zin van het leven, wat is waardevol? Zo kunnen we getuigen, niet omdat we gedreven worden door regels, maar wel omdat we gedreven worden door liefde en leven. Op een dergelijke wijze is technische toepassing geoorloofd voor zover wij nog door God geleid kunnen worden en God, onze naaste en onszelf met ons eigen hart volkomen lief kunnen hebben.

Conclusie

Dit betoog begon bij het benoemen van een veelbesproken onderwerp, zijnde: ‘radicalisering van (sommige) moslims’ in de huidige samenleving. Er is gesteld dat deze seculiere samenleving zich blindstaart op dit maatschappelijk probleem en daarom andere processen van radicalisering negeert of niet ziet. Een ander radicaal proces is zichtbaar bij de toepassing en invloed van techniek op ons denken en leven.

Juist het missen van geloof en het gebrek aan moraal in deze huidige samenleving zou de oorzaak kunnen zijn van de twee processen van radicalisering (religieus radicalisme en technisch radicalisme); waarin bij beide processen uiteindelijk de vrijheid van het individu (nu of later) centraal staat. Een alternatief voor het technisch systeemdenken als basis voor de huidige dominante levenswijze is een manier van denken, gevoed door geloof of een diepere moraal. Op die wijze komt techniek ten dienste te staan van het goede leven en vormt de moraal (weer) de leidraad voor de inzet van een technisch middel. Religie en technisch rationalisme zijn radicaal, en uit op meetbare resultaten en eigen gewin. Geloof, daarentegen, nuanceert. En waar nuance regeert, is radicalisme onmogelijk.

Maaïke van Esch (1989) is bestuurskundige, afgestudeerd aan de Universiteit Twente en werkzaam bij de OmgevingsDienst regio Noord-Veluwe. Voor de ChristenUnie in Elburg is ze steunfractielid.

Bronnen

Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst (2004). Radicalisering.

Ellul, J. (1962). The technological order. *Technology and culture*. 3(4), 394-421.

Fairclough, N. (1992). Discourse and text: Linguistic and intertextual analysis within discourse analysis. *Discourse & Society*, 3(2), 193-217

Goudzwaard, B., Vander Vennen, M., & Van Heemst, D. (2007) *Wegen van hoop in tijden van crisis*. Oorspronkelijk uitgegeven als: *Hope in Troubled Times: A New Vision for Confronting Global Crises*. Grand Rapids: Baker (2007).

Groen van Prinsterer, G. (1847). *Ongeloof en revolutie*. Serie klassiek licht, 2008. Uitgegeven door Nederlands dagblad, onder redactie van Koert van Bekkum en Herman Selderhuis, 2008.

Rubington, R. & Weinberg, M.S (2011) . *The study of social problems*, Oxford University press 2011.

Schuurman, E. (2011). *Christusbelijders: moed in de politiek*. Groen van prinsterlezing 2011.

Schuurman, E. (2014). *Mens en Techniek. Kritische bezinning op prachtige technieken*. *Radix*, 40 (2) , 84-99.

Verbeek, P. P. (2014). *Op de vleugels van Icarus: hoe techniek en moraal met elkaar meebewegen*. Lemniscaat.

“Waarom de homo uit de kast komt – en we dat als bevrijding zien”

Over Michel Foucault, biopolitiek en het categoriseren van mensen

Caroline Spilt

Samenvatting

Het christelijk politiek denken dat begon bij Groen van Prinsterer (1801-1876) ontstond uit een huiver voor liberalisme. De anti-humanistische filosoof Michel Foucault (1926-1984) laat zien dat die houding nog steeds adequaat is. Homofilie is een casus ter onderbouwing.

Inleiding

Een meerderheid van de Tweede Kamer, nu inclusief de ChristenUnie, wil ‘seksuele geaardheid’ toevoegen aan artikel 1, het non-discriminatiebeginsel van de grondwet. En met haar pleidooi voor beter burgerschapsonderwijs wil het ministerie van Onderwijs leraren helpen homofilie bespreekbaar te maken in de klas. Twee recente stappen waarmee seksualiteit langzaam maar zeker uit de taboesfeer wordt gehaald en het Westen zich van het onderdrukkende Victoriaanse juk van de afgelopen twee eeuwen bevrijdt. Dat zou mooi zijn... als het waar was.

“Wat zou je aan Jezus vragen als je hem één vraag mocht stellen?” vroeg *Eva* aan Gert-Jan Segers. “Ik zou Hem willen vragen waarom hij niet duidelijk is geweest over homoseksualiteit. Dat is een onderwerp dat christenen zó verdeelt. (...) Hoewel, Hij heeft er eigenlijk *niks* over gezegd, misschien is dat ook wel veelzeggend.”

Een instemmend amen zou klinken uit een hoek van de filosofie die door christenen bij voorkeur wordt vermeden: de anti-humanistische hoek van Michel Foucault (Frankrijk, 1926-1984). Jezus was niet duidelijk over homoseksualiteit omdat het woord ‘homo’ als term om mensen te categoriseren voor 1870 niet bestond. En dus was de vraag ‘wat vinden we van ze’ er niet, want ‘ze’ waren er niet. Dat zou, denk ik, Foucaults antwoord zijn.

Sterker nog, het categoriseren van mensen is niet onschuldig, noch politiek neutraal. “We are used to thinking that the expression of individuality (...) is one of the forms of man’s liberation. But I wonder if the opposite is true,” zegt Foucault in een interview in 1971. Zijn intellectueel nalatenschap enigszins bruut samengevat in één zin: we bestuderen mensen niet uit een collectieve nieuwsgierigheid, maar voor liberaal bestuur.

Hoe beide verband houden, liberalisme en homofilie, is de centrale vraag van dit essay en het antwoord wordt gezocht in het werk van Foucault. Hij is voor de ChristenUnie interessant, omdat hij liberalisme en het centraal stellen van het individu wantrouwt. Net als Groen van Prinsterer.

Het eerste hoofdstuk van dit essay laat zien dat het Victoriaanse tijdperk niet zo repressief was als we gewend zijn te denken. Als ons beeld (deels) niet klopt, waarom houden we het onszelf dan voor? Dat is het onderwerp van het tweede hoofdstuk.

Die andere geschiedenis

Er zijn twee geschiedenissen van de seksualiteit. Een bekende en een onbekendere. De bekende gaat zo.

Aan het begin van de zeventiende eeuw was een bepaalde openhartigheid nog gewoon. Seksuele praktijken worden niet per se weggestopt, de woorden die we eraan geven zijn minder terughoudend. We zijn toleranter naar alles wat eigenlijk ongeoorloofd is. De regels die onfatsoen

in goede banen moeten leiden zijn vaag in vergelijking met twee eeuwen later. Lichamen zijn zichtbaar. De premoderne mens loopt naakt over straat als hij naar het badhuis gaat.¹

Tot de monotone Victoriaanse nacht zijn intrede doet. Seksualiteit wordt behoedzaam teruggedrongen tot achter de voordeur. Het gezin neemt het onder haar hoede en geeft het een serieuze functie: reproductie. Over seks wordt niet gesproken. Hoogstens bij uitzondering. Het procreatieve koppel wordt de regel. Nuttig en vruchtbaar. In de slaapkamer. Van de ouders. Alle andere vormen? Die blijven vaag. Fatsoenlijk gedrag is andere lichamen vermijden. Alles wat niet met voortplanting te maken heeft, kan niet rekenen op bescherming of goedkeuring. Iedereen weet dat kinderen niks seksueels doen; daarom doet men of men niets hoort of ziet als het tegendeel blijkt.

Concessies daargelaten. Als er ruimte nodig is voor onwettige seksualiteit, dan moet dat kwaad maar naar een andere plek. Zo niet in het circuit van procreatie, dan voor financieel gewin: het bordeel of de inrichting. Plekken van tolerantie voor de prostituee, de pooier, de psychiater, de cliënt en de hysterische vrouw.

Tot op zekere hoogte is de Westerse liberale wereld van die twee-eeuwenlange taboes bevrijd. Freud bracht seksualiteit weer ter sprake, binnen de therapeutische setting dan. Maar genoeg kennis is er nog steeds niet. Dus beter geven we goed burgerschapsonderwijs.

Dan is er die andere geschiedenis. Die gaat zo.

Vanaf de zeventiende eeuw wordt alles wat met seksualiteit te maken heeft gewist uit de dingen die worden gezegd. Alsof je, als je iets wilt controleren, je dat eerst op het niveau van de taal moet doen. Tegelijk gebeurt het tegenovergestelde: is er een soort institutionele aansporing om over seksualiteit te praten.

Een rijtje voorbeelden. Allereerst de ontwikkeling van het katholieke pastoraat en het sacrament van de biecht na het Concilie van Trente (1545-63). Al wordt de taal gefinetuned, de schaal van de biecht neemt toe. Mede dankzij de contrareformatie. Die hecht meer en meer waarde aan zelfonderzoek. En gaat – misschien ten koste van wat andere zonden – steeds meer nadruk leggen op het vlees: gedachten, verlangens, dromen, genot, bewegingen van het lichaam en de ziel. In dit nieuwe pastoraat wordt seksualiteit niet genoemd, maar wel al haar correlaties en effecten. Het vlees als de bron van alle kwaad.

“Examine diligently, therefore, all the faculties of your soul: memory, understanding, and will. Examine with precision all your senses as well. (...) Examine, moreover, all your thoughts, every word you speak, and all your actions. Examine even unto your dreams, to

¹ F. Mulder, ‘De Holocaust is een product van de moderniteit’, *Trouw*, 29 januari 2012.

know, if, once awakened, you did not give them your consent. And finally, do not think that in so sensitive and perilous a matter as this, there is anything trivial or insignificant.”¹

Hier wordt, volgens Foucault, voor het eerst het gebod verwoord dat het Westen de komende eeuwen zal gaan beheersen: dat je niet alleen opbiecht met welke handelingen je de wet hebt overtreden, zoals bij traditionele boetedoening, maar de oneindige taak van het vertellen van gevoelens en gedachten. Alles door de eindeloze molen van het gesprek.

Het ‘biecht-gebod’ zou beperkt zijn gebleven tot het christendom als er geen publiek belang meespeelde. Vanaf de achttiende eeuw ontstaat de neiging om in elke analyse de factor seksualiteit mee te wegen. Bijvoorbeeld het gaan administreren van geboorte- en sterftcijfers om bevolkingsgroei te reguleren. Of – ander voorbeeld – de school. Over seksualiteit wordt niet gesproken, maar tegelijk is het een constante preoccupatie. Niet op de manier zoals Erasmus deed in *Dialogues*: geen achttiende-eeuwse leraar zou het in zijn hoofd halen zijn student advies te geven over de keus voor een goede prostituee. Dingen werden op een andere manier en door andere mensen gezegd. Rond de scholier ontstond een hele reeks literatuur met voorschriften, meningen, observaties, medisch advies, klinische casussen, zelfs festivals waarin kinderen aan hun ouders in het publiek hun lessen over zwangere vrouwen opdreunen. Maar ook de medische wetenschappen beginnen eind achttiende, begin negentiende eeuw te publiceren over de etiologie van psychische aandoeningen. Eerst lag de focus op overmaat, toen op masturbatie, toen op frustratie, toen op alles wat in ging tegen procreatie, en uiteindelijk schaarde het alle perversies binnen haar invloedssfeer. Zelfde geldt voor strafrecht. Strafrecht richtte zich altijd al op seksualiteit, maar begon langzamerhand ook kleinere vergrijpen bezig te houden. Gevolg: het vertoog zet seksualiteit neer als een constant gevaar voor elke burger. Gevolg: een verdere impuls om erover te praten.

Dit is wat er gebeurt: concrete handelingen of uitspraken worden gecensureerd; daarmee wordt het onzichtbaar; daarna wordt niet de handeling maar het individu strafbaar gemaakt (“The area covered by the Sixth Commandment began to fragment”²: sodomie is niet langer een verboden handeling en de sodomiet niet langer een juridisch object; maar het wordt een foute natuur, de homofiel een menselijke soort); waardoor het ingewikkelder wordt om te bepalen wie het zesde gebod schendt; leidt tot gespreksstof (wat ben ik, zelfonderzoek); tot biecht; en dan is zichtbaar, telbaar, meetbaar, ‘administreerbaar’ wie wat is. Hoe een bevolking eruitziet. Iedereen moet de vraag naar zijn of haar seksuele geaardheid beantwoorden. Wie onopvallend was, wordt zichtbaar.

¹ P. Segneri, *L'Instruction du Penitent* (1730), 301-2.

² M. Foucault, *The History of Sexuality* (London: Penguin, 1990), 39.

Dit is wat individualisering is. Niet zo zeer het gericht zijn op het zelf in plaats van op een gemeenschap, maar het toeschrijven van kenmerken aan een individu: van sodomie een homofiel maken.

Kenmerkend voor de moderne maatschappij is niet dat ze seksualiteit naar een schaduwwereld verbant, maar dat ze zich toewijdt aan een *eindeloos* vertoog, en het tegelijkertijd cultiveert als een taboe, of een *geheim*.

Moderne macht

Het idee dat het Victoriaanse tijdperk niet zo onderdrukkend was als gedacht, komt uit de koker van iemand die zelf homo was in een land en tijd waarin homo's met hormoonpillen werden behandeld. Foucault werd afgewezen wegens 'particulariteit' toen hij solliciteerde bij het ministerie van Onderwijs en vertrok uiteindelijk vanwege dat anti-homo klimaat naar Zweden. Als iemand baat had bij de emancipatiebewegingen van de jaren zestig en zeventig dan was hij het. Toch sloot hij zich nooit aan. Uit argwaan. Onze samenleving kastijdt zichzelf te luid voor een taboe wat er niet was. Waarom zeggen we met zoveel fanatisme en wrok richting ons recente verleden dat we zijn onderdrukt?

Het antwoord: liberalisme pretendeert het individu te bevrijden, zodat het zich kan ontplooiën; maar de parameters van het zelf, die dingen waaruit je je identiteit opbouwt, die bepaalt het individu niet zelf. Die zijn er ten behoeve van een liberale orde. Vrijheid is een 'tooverwoord', zegt Groen van Prinsterer: "voor vrijheid dwang"¹. Dat is bijna klassiek Foucault. Die zou zeggen: vrijheid is een voorgespiegeld ideaal; de praktijk is er een van discipline en normering.

Beide startten hun analyse in 1700. Groen: "De 18^e eeuw (...) behoort, wanneer wij er door verstaan hetgeen ik aangeduid heb, geenszins tot die tijden wier vadzigheid verachtelijk is. Haar streven is, in menig opzicht, eene poging geweest om zich op te heffen uit het slijk."² Foucault formuleert in andere woorden, maar is niet minder bezorgd. Rond die tijd verandert er iets. Voorheen was het aan de vorst voorbehouden te beschikken over leven en dood. Hij liet leven of maakte dood. Als vijanden zijn soevereiniteit bedreigden, dan zette hij zijn bevolking in als leger. Of belastingbetaler. Het volk stond ten dienste van zijn overleving. Verder ging de interesse van een vorst voor zijn volk niet.

Maar langzamerhand verdwijnt het schavot uit het straatbeeld. Macht is niet langer alleen repressief, maar tegenovergesteld: macht presenteert zich als helper van het leven. Oorlog wordt niet langer gevoerd in de naam van de vorst die moet worden verdedigd; oorlog wordt gevoerd

¹ G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie* (1847), 188.

² *Ibidem*, 184.

namens het voortbestaan van iedereen. De daling van het aantal dat sterft op het schavot heeft niets te maken met een humanere, gevoeliger samenleving, maar met een nieuw machtstactiek: als macht zichzelf ten doel stelt om het leven te helpen en te beschermen, snijdt het zich in de vingers als het de doodstraf oplegt. Dood is het moment dat macht ontglipt. Zelfde geldt voor zelfmoord. Zelfmoord was ooit strafbaar. Het was het onrechtmatig toe-eigenen van leven dat toebehoorde aan de vorst, op aarde of in de hemel. Voor een samenleving die het leven ervaart als een recht is zelfmoord niet meer een misdrijf, maar eerder iets om vermeld van te staan.

Een gevolg van deze werking van macht is het belang dat wordt gehecht aan de norm, ten koste van het juridische systeem van de wet. De wet kan alleen maar bewapend, repressief zijn, en haar wapen, bij uitstek, is de dood. Dus een macht wiens taak het is om verantwoordelijkheid te nemen voor het leven heeft continue regulerende en correctieve mechanismes nodig. Zo'n macht moet (mensen) kwalificeren, meten, beschrijven, rangschikken. Individualiseren. Zodat capaciteiten binnen een kapitalistisch systeem zo efficiënt mogelijk worden ingezet. Dat betekent niet dat de wet naar de achtergrond verdwijnt of dat justitiële instellingen verdwijnen, maar dat de wet steeds meer opereert als een norm, en dat de juridische instellingen zich steeds meer binnendringen in andere werelden, die van het medische, administratieve enzovoort. Een normaliserende samenleving is een resultaat van een machtsmechanisme dat focust op leven.

Niks om zuur over te doen, op zich. Dit liberale bestuur heeft het Westen veel welvaart gebracht. Maar de waarschuwing is deze: we zien het niet. We denken nog steeds over macht in top-down termen. Alsof macht zich alleen bevindt tussen bestuurders en onderdanen. Wat Foucault wil zeggen is dat de sociale wetenschap blind is voor de horizontale as van de macht: de moderne maatschappij beschikt over de totalitaire vaardigheid om door middel van instituties te reguleren en individueel gedrag te onderwerpen – via statistiek, voorschriften voor volksgezondheid, seksuele normen. Zij creëren de parameters van het zelf – homo, hetero; hoog, laag IQ – en dat is geen vrije keus, maar een opgelegde identiteit.

In navolging van Descartes zijn we gewend om over onszelf na te denken als autonoom en vrij. Maar wat als die autonomie misleidend is en overheersing verhult? Dat maakt autonomie nogal problematisch op z'n minst.

Hier schudden Foucault en Groen van Prinsterer elkaar de hand, op het meest essentiële punt, namelijk hun argwaan voor het autonome individu. “Ik acht haar beginsel, eene Souvereiniteit van den mensch (...) radicaal valsch,”¹ schrijft Groen van Prinsterer in 1847. Hij vindt het gevaarlijk om mee te gaan in ideeën die goed lijken – vrijheid, recht, menselijkheid, verdraagzaamheid - zolang ze het autonome individu als uitgangspunt nemen.

¹ Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie*, 185.

De vaart waarmee men zich ‘aan den vasten bodem der onveranderlijke beginselen’ onttrekt om ‘zonder steunpunt in het ijdel ruim der bespiegeling te zweven’ is hetzelfde als je ‘uit de opperste verdieping ter neder en te pletteren’ werpen. Volkssoevereiniteit – het autonome individu dat zichzelf de wet voorschrijft op basis van gegeven parameters en normen – is je overgeven aan de tirannie van de tijdsgeest.¹ Een christelijk politiek beginsel, onderbouwd met seculiere argumenten.

Caroline Spilt (27) werkt als freelance journalist. Ze studeerde Theologie in Leuven (KUL) en Internationale Betrekkingen in Groningen.

¹ Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie*, 186.

Terug naar de scheiding van kerk en staat

Guido As

Samenvatting

De term ‘scheiding van kerk en staat’ wordt veelvuldig gebruikt in het politieke debat, vaak wanneer men religie wil terugdringen uit de publieke ruimte. Wat er echter precies met de term bedoeld wordt, blijft vaak onduidelijk. Mede vanwege deze onduidelijkheid is het als politiek geëngageerd christen soms moeilijk om hierop een goed antwoord paraat te hebben. Dit essay laat zien hoe het concept van de scheiding van kerk en staat door de loop van tijd ontwikkeld is. Daarmee wordt duidelijk dat het concept juist gebruikt kan worden om de positie van de kerk in de samenleving te verdedigen.

“Het gaat erom dat wij zijn voor de bevordering van de scheiding van kerk en staat”, sprak Jan Roos gewichtig bij de *Tafel van Tijs*. Hij bracht het alsof hij opkwam voor een van de kernwaarden van onze samenleving. Het is een veelvoorkomend fenomeen in de media: politici, deskundigen of opiniemakers die een discussie proberen te domineren door de *scheiding van kerk en staat* erbij te betrekken. Of het nu gaat over het boerkiniverbod op de Franse Riviera, de verwijdering van een kerststal uit een Belgisch gemeentehuis of, zoals in dit geval, het recht op bijzonder onderwijs. Telkens wordt gedweept met het principe van de scheiding van kerk en staat, zonder uit te leggen wat men daar precies mee bedoelt.

Het staat buiten kijf dat dit principe een cruciaal onderdeel is van de normen en waarden in onze Westerse cultuur. In Frankrijk noemt men het de *laïcité*, in de Verenigde Staten de *separation of Church and State*, maar in alle westerse landen is het gebruik van het concept gemeengoed. De scheiding van kerk en staat wordt inmiddels echter op zo een grote variëteit aan argumenten geplakt dat de betekenis ervan in steeds dikker wordende nevelen gehuld gaat. (Carter, 2002)

De term is overgewaaid uit de Verenigde Staten en wordt toegeschreven aan Thomas Jefferson, een van de opstellers van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring. Deze Amerikaanse notie van de scheiding van kerk en staat is in eerste instantie een verdediging van de geloofsvrijheid van burgers. De *Pilgrim Fathers* waren Europa immers ontvlucht omdat zij vervolgd werden vanwege hun geloof. Het Amerikaanse vrijheidsideaal is daarom primair gebaseerd op geloofsvrijheid: alle vrijheden komen voort uit het recht op vrije geloofsbeleving en uiting. Jefferson's scheiding van kerk en staat moet dan ook worden geïnterpreteerd als het recht van de burger om zijn eigen geloof te leven en belijden, zonder inmenging van de overheid. (Woodhead, 2015).

Deze interpretatie staat haaks op de opvattingen van Jan Roos en de zijnen. Zij schermen met de scheiding van kerk en staat alsof dit concept het best nageleefd wordt wanneer religie uit de publieke ruimte wordt verbannen. Het is een foutieve interpretatie die sinds kort in zwang is geraakt, waarin de scheiding onterecht wordt gekoppeld aan de veronderstelling dat godsdienst een privé-aangelegenheid is (Van Bijsterveld, 2006). Dit essay zal deze misvatting bestrijden en tegelijkertijd duidelijkheid scheppen door de historische ontwikkeling van de scheiding van kerk en staat te schetsen. Daarbij wordt gekeken naar de christelijke, westerse traditie van de scheiding van Kerk en staat.

Het vroege Christendom: kerk en staat als dualiteit

Voor aanvang van het christendom was de wereldlijke macht tevens de sacrale macht. In veel gevallen, zoals in Babylonië of Egypte, werd de vorst zelfs als godheid aanbeden. Temporale en spirituele macht werden gezien als twee zijden van dezelfde munt. Het christendom brengt hier een radicale verandering in. Christus' rijk, immers, is niet van deze wereld. Of, zoals staat geschreven in Lucas: "Geef dan aan de keizer wat de keizer toekomt, en aan God wat God toekomt." (hoofdstuk 20, vers 25)

In de vroegchristelijke traditie worstelden kerkleraren met deze notie. In de derde en vierde eeuw hebben Ambrosius en Augustinus wat dit betreft de toon gezet. Mede geïnspireerd door het gedachtegoed van Plato formuleerden zij een duale visie op de verhouding tussen het wereldlijke en het spirituele. Deze duale visie wordt verder concreet gemaakt in een schrijven van paus Gelasius I aan keizer Anastasius I aan het eind van de vijfde eeuw.

De keizer was het niet eens met de tweenaturenleer zoals die was overeengekomen tijdens het Concilie van Chalcedon. Hij preekte daarom de monofysiete natuur van Jezus aan de geloofsgemeenschap, vanaf de kansel. De paus verzette zich tegen deze inmenging in een aantal brieven, gericht aan de keizer: "*There are two powers, August Emperor, by which this world is chiefly governed. The two powers are: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas.*" (Ziegler, 1942, pp. 430)

Paus Gelasius heeft hiermee voor vele eeuwen de doctrine geschreven. Ook al was de praktijk vaak complex, zijn schrijven bleef lang leidend en het principe is tot op heden onveranderd gebleven. Tegenwoordig kennen we het beter als het 'twee zwaarden'-principe, geïnspireerd op teksten van St. Bernardus, in zwang geraakt door Thomas van Aquino. De twee zwaarden representeren het spirituele zwaard en het temporele zwaard, beiden afkomstig van God.

Het is belangrijk om te benadrukken dat er in de christelijke traditie gesproken wordt over twee verschillende machten, maar nergens over een scheiding. Volgens Gelasius kan een vorst slechts op één terrein soeverein zijn, spiritueel of wereldlijk, maar hij vermeldt niet hoe deze twee terreinen van elkaar gescheiden worden. Sterker nog, volgens de vroegchristelijke traditie mag er best sprake zijn van een harmonische samenwerking tussen de twee machten, zolang de leiders elkaar soevereiniteit maar respecteren. Enerzijds biedt het twee zwaarden-principe de kerk daarmee genoeg spelingsruimte om politieke invloed uit te oefenen. Tegelijkertijd biedt het genoeg houvast om de kernwaarden van de kerk te verdedigen in tijden van conflict, zoals bleek tijdens de investituurstrijd.

De reformatie

Na de middeleeuwen waren er veel ontwikkelingen in het denken over kerk en staat, met name naar aanleiding van de reformatie (Carter, 2002). Maarten Luther kwam met een benadering over de spirituele en wereldlijke macht gebaseerd op het werk van Augustinus. Hij spreekt dan ook over twee verschillende koninkrijken, een aards en een hemels, vergelijkbaar met de steden uit *De Stad van God*. De machten zijn verschillend, maar werken wel op elkaar in. Deze benadering is in lijn met de twee zwaarden-theorie, al benadrukt Luther de dualiteit sterker. Het heilstreven van de mens staat immers los van de politiek. (Gomes, 2009)

Over Calvijns visie op kerk en staat bestaat in de academie veel discussie. De consensus is als volgt. Calvijn onderscheidt een spirituele en een wereldlijke macht. Deze twee machten, echter, komen samen in één *commonwealth*. Alle soevereiniteit komt namelijk van God, die regeert over kerk én staat. De twee instellingen zijn met elkaar verweven: de staat gaat over de omgeving waarbinnen de kerk opereert. Calvijns praktijk was er een van theocratie. Genève kende indertijd een consistorie, dat alle overheidsbeleid controleerde. Hierin waren vertegenwoordigers van de kerk aangesteld, waardoor de kerk een formele machtspositie in het bestuurlijke bestel hadden. (Cranmer and Oliva, 2003).

Tijdens de reformatie ontstonden vele verschillende christelijke denominaties. Elke denominatie heeft zijn eigen opvattingen over hoezeer de kerk of de kerkgemeenschap zich in mocht laten met het bestuur van stad of land. Geconcludeerd kan worden dat vrijwel alle christelijke tradities spreken over twee soorten macht. De discussie gaat veeleer over hoe nauw deze twee machten mogen samenwerken.

De verlichting

Liberalen vandaag de dag beroepen zich maar al te graag op het “verlichte” principe van de scheiding van Kerk en Staat. Het waren inderdaad de verlichtingsdenkers die inhoudelijk het meeste hebben bijgedragen aan het denken over kerk en staat. Maar in de praktijk namen ze het daarbij voornamelijk op voor het recht van mensen om de religie van hun keuze te leven. Verschillende verlichtingsfilosofen benadrukten daarbij verschillende aspecten, vaak afhankelijk van de context van hun land en kerk.

Slechts enkele filosofen die de scheiding van kerk en staat verdedigden, richtten zich expliciet tegen de macht van de (katholieke) kerk. Met name in Frankrijk – waar die macht erg groot was – bestond in bepaalde kringen het idee dat de staat, of zelfs de burger, bevrijd moest worden van de invloed van kerkelijke instituten. Marquis de Condorcet en Thomas Paine zijn hier goede voorbeelden van. De laatste sprak over de overspelige relatie tussen de clerus enerzijds en de overheid anderzijds (Hamburger, 2009).

Maar de belangrijkste Verlichtingsdenkers over de relatie tussen kerk en staat richtten kozen een andere benadering. De meest invloedrijke auteur over de scheiding van kerk en staat is, tot op de dag van vandaag, John Locke. Deze zeventiende-eeuwse Engelsman beschrijft de realiteit waarmee hij zich geconfronteerd zag: die van een pluraliteit aan religies. John Locke was daarin op zoek naar welke rol de overheid was toebedeeld in een situatie waarin er verschillende religieuze denominaties in één staat aanwezig zijn.

Locke beargumenteert dat elke kerk en elke doctrine orthodox is in zichzelf. Een kerk is enkel heterodox in de ogen van een andere kerk. Het is voor de staat onmogelijk om te beslissen welke kerk, of welk geloof de ene, orthodoxe leer kent. Daarvoor zou de overheid een hoger gezag moeten hebben, geschikt om te beoordelen welke kerke de ware is. Aangezien geen wereldlijke macht daartoe in staat is, is het beter om zich te distantiëren van de verschillende kerken. Locke pleit daarom voor tolerantie, en een houding vanuit de overheid die aan alle kerken de ruimte laat. (Fish, 1997)

Locke's pleidooi voor tolerantie wordt door vele tijdgenoten en andere verlichtingsdenkers herhaald. James Burgh, een Schotse filosoof, is er daar een van. Het is via Burgh dat Locke's filosofie terecht komt bij de *Founding Fathers* van de Verenigde Staten, zoals James Madison en Thomas Jefferson. Jefferson's visie op de scheiding van kerk en staat zal een grote invloed hebben op de Amerikaanse politieke praktijk. In de late achttiende eeuw schreef hij een brief aan een baptistengemeente uit Connecticut, waarin hij beargumenteerde dat religie in de kern een zaak is tussen mens en God. De staat dient zich volgens hem niet met deze relatie te bemoeien.

I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should 'make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof,' thus building a wall of separation between Church & State.

Thomas Jefferson in Hamburger, 2009, p.1

De term *wall of separation* zal later beroemd worden wanneer deze wordt gebruikt in een rechtszaak voor het hoogerechtshof. De scheiding moest ervoor zorgen dat geen religie van overheidswege wordt beperkt, of wordt achtergesteld ten opzichte van een andere religie. Het is duidelijk dat Jefferson de *separation* noodzakelijk achtte is om gelovigen te beschermen voor invloed van de staat, niet om geloof te weren uit de publieke ruimte.

Conclusie

Dit essay heeft getracht om de ontwikkeling van het concept van de scheiding van kerk en staat in de westerse geschiedenis uiteen te zetten. Naar aanleiding van deze uiteenzetting kunnen drie conclusies worden getrokken.

Ten eerste zagen we dat de christelijke notie van de scheiding van kerk en staat er een is van *dualiteit*. Twee zwaarden, één spiritueel, één temporaal. Allereerst garandeert dualiteit dat niet één regime alle macht heeft. Belangrijker echter, is dat deze dualiteit er tevens voor zorgt dat de overheid niet het laatste woord heeft waar het gaat om zingeving, moraliteit of ethiek. Voorstanders van de scheiding van kerk en staat zouden er goed aan doen zich eraan te herinneren dat een spirituele tegenmacht een wezenlijk onderdeel is van deze scheiding.

Ten tweede zagen we dat de scheiding van kerk en staat, zoals ontwikkeld tijdens de verlichting, hoofdzakelijk pleitte voor meer tolerantie richting verschillende kerken, waarbij alle religies gelijk worden behandeld. In onze tijden van secularisering kan Locke's redenering zo gelezen worden dat, aangezien de overheid het gezag niet heeft om uitspraken te doen over religie en spiritualiteit, elke *levensbeschouwing* gelijk behandeld dient te worden, theïstisch of niet.

Ten derde liet dit essay zien dat de praktijk van de scheiding van kerk en staat zoals verkondigd door de *Founding Fathers* van de Verenigde Staten, met verve het recht verdedigt van elk burger om zijn geloof ten volle te leven. Essentieel onderdeel hierbij is dat mensen van alle denominaties hun geloof naar gelang kunnen uiten, zonder dat de staat hen daarin beperkt. De scheiding van kerk en staat is daarmee een duidelijke verwerping van de veronderstelling dat het geloof door de staat tot achter de voordeur moet worden teruggedrongen.

Deze conclusie biedt geen blauwdruk voor hoe de christendemocratie zich moet positioneren in discussies over religie en politiek. In het geval van vraagstukken over de boerka, gebedsruimtes op universiteiten of het bijzonder onderwijs moet deze partij elke keer opnieuw een eigen afweging maken. Maar weet dat, wanneer men de volgende keer in het debat de scheiding van kerk en staat tevoorschijn haalt, dit concept voor de positie van gelovigen in de samenleving eerst en vooral een zegen is.

Guido As heeft Politieke Theorie gestudeerd aan de Radboud Universiteit in Nijmegen.

Bronnen

Bijsterveld, S. van (2006) *Scheiding van Kerk en Staat: een klassieke norm in een moderne tijd. Geloven in het publieke domein: verkenning van een dubbele transformatie* (WRR) Amsterdam: Amsterdam University Press

Carter, S. L. (2002) Reflections on the Separation of Church and State. *Arizona Law Review* 44(2): 293-312.

Cranmer, F., & Oliva, J. G. (2009) Church-State Relationships: An Overview. *Law & Justice - Christian Law Review* 162: 4-17.

Fish, S. (1997) Mission impossible: Settling the just bounds between church and state. *Columbia Law Review* 97(8): 2255-2333.

Gomes, E.X. (2009) Church-State Relations from a Catholic Perspective: General Considerations on Nicolas Sarkozy's New Concept of Laicite Positive. *Journal of Catholic Legal Studies*, 48: 201-218.

Hamburger, P., Hamburger, P. (2009) *Separation of church and state*. Harvard University Press.

Woodhead, L. (2015) The Dangers of Religious Freedom. *Radboud Reflects*.

<http://www.ru.nl/radboudreflects/terugblik/terugblik-2015/terugblik-2015/woodhead/>, addressed on 12 August 2016.

Ziegler, A.K. (1942) Pope Gelasius I and His Teaching on the Relation of Church and State. *The Catholic Historical Review* 27 (4): 412-437.

Willen jullie meer of minder religie?

Djarno Wiegman

Samenvatting

In het politiek bewogen jaar 2016 werden kwamen de termen ‘polarisatie’ en ‘segregatie’ vaak voorbij in analyses om de samenleving te duiden. Van alle voorstellen en ideeën om dit tegen te gaan, is de afschaffing van het bijzonder onderwijs misschien wel de opvallendste. In dit essay wordt de stelling verdedigd dat we segregatie niet tegengaan door minder, maar juist door meer religie in het publieke domein en het publieke debat toe te laten. Kennis over religie is uit de publieke opinie en uit het collectief geheugen verdwenen, wat medeoorzaak is van het onbegrip ten opzichte van gelovigen. Terugkeer en waardering van religie in het publieke domein is niet slechts noodzakelijk in een democratische rechtsstaat, maar kan tevens bijdragen aan meer begrip.

2016 was in veel opzichten een bewogen jaar. Er vonden aanslagen plaats in Brussel, Nice en Berlijn. Na de aanslag in de Duitse stad kwam het *wir schaffen das* van Angela Merkel opnieuw verder onder vuur te liggen. De poging tot een staatsgreep in Turkije leidde tot ongekend veel arrestaties en ontslagen, maar tot op de Rotterdamse Erasmusbrug werd steun aan Erdogan betuigd, waarna het “pleur op” van premier Rutte hem op veel kritiek kwam te staan.¹ In de VS werd, tegen alle voorspellingen in, Donald Trump verkozen tot de opvolger van Barack Obama als bewoner van het Witte Huis. De Britten stemden voor een vertrek uit de EU en het was George Michael’s *Last Christmas*.

Ook voor ons steeds warmer wordende kikkerlandje was 2016 een jaar om niet snel te vergeten. Denk alleen al aan het Oekraïne-referendum, gevolgd door een Houdini-act van Rutte om het verdrag alsnog te redden. De drie aanjagers van de volksstemming en tegenstanders van het verdrag begonnen ieder een eigen politieke partij. Sylvana Simons heeft inmiddels beveiliging nodig. Het uiterlijk van het personeel van de goedheiligman liet zelfs Halbe Zijlstra niet onberoerd en was wederom een heikel punt van discussie, om over het bondige verkiezingsprogramma van de heer Wilders nog maar te zwijgen.

In analyses over het waarom van deze ontwikkelingen passeerden niet zelden termen als polarisatie en segregatie de revue en werden politici ervan beticht het volk niet meer te vertegenwoordigen. Op allerlei vlakken zijn tweedelingen ontstaan, of tenminste, door het maken van onderscheid wordt gepoogd duiding te geven aan de oorzaak van de recente ontwikkelingen: de linkse elite tegenover de boze blanke man, hoog- tegenover laagopgeleiden, pro- of anti-Europese Unie, religieuzen tegenover seculieren, ouderen tegenover jongeren, etc. In aanloop naar de Tweede Kamerverkiezingen op 15 maart geeft iedere partij blijk van haar eigen opvattingen over hoe deze segregatie en politieke vervreemding te lijf moet worden gegaan. Van al de voorgestelde oplossingen, uiteenlopend van een verbod op de Koran (PVV), tot live de keuze van gekozen politici te bepalen (GeenPeil), sprong er voor mij één uit: men wil de segregatie een halt toeroepen door een einde te maken aan het dit jaar jubilerende artikel 23, waarin de subsidiegelijkstelling van openbare en scholen op religieuze grondslag is vastgelegd.² Het ziet ernaar uit dat in aanloop naar de verkiezingen dit een onderwerp van discussie zal blijven.

Ik koester enkele twijfels over deze oplossing segregatie tegen te gaan en beschouw het tevens als deel van een groter en doorgaand debat over de plaats van religie in het publieke domein. Om dit duidelijk te maken wil ik hier de volgende stelling verdedigen:

¹ Mark Rutte deed zijn uitspraak in het tv-programma VPRO Zomergasten op 4 september 2016. De uitspraak was deel van zijn primaire reactie op uitlatingen tijdens de manifestatie op en rondom de Erasmusbrug in Rotterdam.

² De ‘Schoolstrijd’ aan het begin van de twintigste eeuw kwam tot een einde in de ‘Pacifictie van 1917’.

Om segregatie tussen bevolkingsgroepen tegen te gaan hebben we niet *minder* maar juist *meer* religie nodig.

Religie is schuldig

De roep die het afgelopen jaar klonk om het bijzonder onderwijs af te schaffen is niet nieuw, maar de aandacht die het onderwerp vanaf september kreeg had wel een specifieke aanleiding.¹ Na de coup poging in Turkije haalden honderden Turkse ouders in Nederland hun kinderen van school af, omdat de school een ‘Gülenschool’ zou zijn. Moslimgeestelijke Fethullah Gülen wordt er door de Turkse president Erdogan van beschuldigd achter de vrijdeldde staatsgreep te zitten. In onder meer de *Volkskrant* en *Trouw* verschenen nadien artikelen waarin werd gepleit artikel 23 af te schaffen.² Naast het argument dat we in Nederland het beginsel van scheiding tussen kerk en staat kennen, wordt het afschaffen van door de staat gefinancierde scholen op godsdienstige grond gezien als een middel om de segregatie in de samenleving tegen te gaan. Bijzondere scholen zouden niet of onvoldoende aandacht hebben voor andere religies en levensbeschouwingen en, misschien nog belangrijker, te eenvormig zijn wat betreft de achtergrond van de leerlingen. Wanneer de staat louter openbaar onderwijs zou financieren en kinderen en jongeren van allerlei culturele en religieuze achtergronden samen het schooltraject doorlopen, zou dit ten goede komen aan onderlinge tolerantie, respect en wederzijds begrip.³ Daarnaast wordt religie gezien als een privéaangelegenheid, dus mag een publieke instelling als de school geen plek zijn van geloofs- en overtuigingsoverdracht. Aleid Truijens schreef recent in de *Volkskrant*: “Geloof is een privézaak, een persoonlijke overtuiging. Maar op school leer je ook dat kernwaarden als de democratie, de rechtsstaat, de gelijkheid van iedereen en het recht op vrije meningsuiting boven persoonlijke overtuigingen gaan.”⁴

Wetenschappelijk onderzoek naar de daadwerkelijke afschaffing van artikel 23 zal moeten uitwijzen of dit ook echt zo is. Tegelijkertijd kan ik mij niet aan de indruk onttrekken, dat door dit voorstel heen een verwijt klinkt aan het adres van bijzondere scholen, alsof zij, gezien vanuit het perspectief van seculier liberalen, medeschuldig zijn aan de segregatie en polarisering binnen de samenleving. Daarnaast kan het voorstel het bijzonder onderwijs af te schaffen ook beschouwd worden als een poging religie nog verder uit het publieke domein te verbannen.

¹ Verhoef, C. (2016). Christelijke scholen zijn niet meer van deze tijd. *Trouw*, 25 maart 2016.

² Ekiz, F. (2016). JA. *Trouw*, 7 september 2016. Zie ook: Vries, H., de. (2016). Openbaar onderwijs voor iedereen. *Trouw*, 7 september 2016.

³ Verhoef, C. (2016). Christelijke scholen zijn niet meer van deze tijd. *Trouw*, 25 maart 2016.

⁴ Truijens, A. (2016). Schaf het verzuilde onderwijs af. *Volkskrant*, 3 september 2016. De veronderstelde tegenstelling wat betreft compatibiliteit tussen geloof en democratische kernwaarden laat ik hier buiten beschouwing.

Laat je geloof maar thuis!

Een land als Nederland kan, evenals de hele Westerse wereld, gekarakteriseerd worden als een liberale democratie. De neutraliteit van de overheid (scheiding tussen kerk en staat) wordt door Nicholas Wolterstorff aangemerkt als een van de drie kernbeginselen van een liberale democratie.¹ De plaats van religie in het politieke debat is volgens Wolterstorff een terugkerend thema in de theorie van de liberale democratie: “a common theme has been that a good citizen of a liberal democracy will refrain from allowing religious reasons to be determinative when deciding and/or debating political issues of certain sorts”.² De argumentatie is als volgt: vanuit de gedachte dat religie zo diep in mensen zit en met zoveel passie wordt verdedigd, kan het geen plek hebben in politieke besluitvorming, omdat het een gevaar voor de vrede binnen het land zou zijn.³

John Rawls is een hedendaags filosoof die denkt in lijn met deze oorspronkelijk zeventiende-eeuwse redenering.⁴ Hij pleit voor *public reason* in het politieke debat. Dit betekent dat religieuze argumenten moeten worden vertaald naar de *publieke rede*, zodat iedereen ze kan begrijpen. Immers, binnen een pluriforme samenleving heeft iedereen zijn eigen geloof en opvattingen over het goede leven. Om tot rationele consensus te komen kan er geen plaats zijn voor argumenten die een beroep doen op religieuze bronnen of godsdienstige autoriteit.⁵ Zonder verder in te gaan op de dieperliggende problemen die deze positie oproept, vraag ik me af of het liberale streven religie te verbannen uit het publieke debat de afgelopen decennia heeft bijgedragen aan tolerantie en wederzijds begrip in de samenleving.⁶ Eerder werd gesteld dat het voorstel segregatie tegen te gaan door het bijzonder onderwijs af te schaffen, en daarmee religie nog verder uit het publieke domein te weren, doet vermoeden dat er door liberale seculieren met een beschuldigende vinger wordt gewezen naar godsdienstige groepen in de samenleving als oorzaak van de polarisering. Zouden we het niet om kunnen draaien? Heeft het weren en niet

¹ Audi, R. & Wolterstorff, N. (1997). *Religions in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. London, England: Rowman & Littlefield Publishers. 70.

² Audi, R. & Wolterstorff, N., 69.

³ Idem, 68. Dit argument voor het weren van religieuze argumenten uit het politieke debat werd volgens Wolterstorff vroeger vaker gebruikt dan nu.

⁴ Zie: Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Chichester, NY: Columbia University Press.

⁵ Bretherton, L. (2010). *Christianity and Contemporary Politics Today*. West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd. 45-47.

⁶ Denkers als Nicholas Wolterstorff en Jeffrey Stout staan uitgebreid stil bij de problemen binnen het denken van John Rawls. Zie: Wolterstorff, N. (2012). *Understanding Liberal Democracy*. Oxford, UK: Oxford University Press. Zie: Stout, J. (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

accepteren van religieus gemotiveerde argumenten in het debat niet juist bijgedragen aan de segregatie? En wat laten seculieren merken van hun visie op religie, wanneer zij stellen dat geloof achter de voordeur hoort, binnen het privédoemien, en geen plaats mag hebben in het publiek debat?

Onbekend maakt onbemind

Het zal weinig christenen in Nederland ontgaan zijn: de brieven die door een drietal gelovigen werden geschreven aan VARA-presentator Jeroen Pauw, gevolgd door een uitzending van zijn talkshow waarin twee van de drie hun brief live mochten komen toelichten.¹ De aanleiding van het schrijven van een brief waren uitspraken van Pauw in zijn eigen show. Op 24 november reageerde hij op een vergelijking tussen de Koran, de Bijbel en de Torah wat betreft teksten die oproepen tot geweld met de woorden: “We weten allemaal wel, als je je een beetje verdiept, die boeken zijn verschrikkelijk en die roepen altijd op tot geweld”. Eerder in de uitzending sprak hij ook al over “het gif van de godsdienst”.²

Tijdens de uitzending waarin twee van de drie christelijke briefschrijvers hun verhaal mochten toelichten, begon ik me te ergeren aan de eenzijdige focus en grote onwetendheid wat betreft religie. Deze ergernis is tweeledig. Enerzijds kan ik me niet aan de indruk onttrekken dat uitgesproken seculiere liberalen een obsessie koesteren voor geweldsteksten in de Koran en de Bijbel, waardoor gelovigen gedwongen worden hun overtuigingen met hand en tand te verdedigen en in zo’n gesprek vaak het onderspit delven.³ Anderzijds wekt een populaire opiniebepalende figuur als Jeroen Pauw de indruk precies te weten hoe religie en geloven in elkaar steekt, terwijl hij door zich zo te uiten juist laat zien er maar weinig van begrepen te hebben. Dit was ook de kritiek van Paul Visser, die zich verbaast over het feit “dat er in een programma op de publieke omroep op zo’n ongenueanceerde en ondeskundige wijze gesproken wordt over de inhoud van de Bijbel”.⁴ Ik deel die verbazing, zeker wanneer ik denk aan de

¹ Tijs van den Brink, Alain Verheij en dominee Paul Visser schreven een brief aan Jeroen Pauw, waarin ze hun ongenoegen uitten over een opmerking van de presentator over de inhoud van de Bijbel, de Koran en de Torah.

² Jeroen Pauw zei letterlijk: “Ik denk dat je beter met de meisjes bezig kunt zijn, dan met het gif van de godsdienst”, waarmee hij reageerde op een opmerking van Feriani over de verleidingen van geld, meisjes, de wereld, etc. waar moslimjongeren mee te maken hebben.

³ Hier moet natuurlijk bij gezegd worden dat de vraag naar duiding door gelovigen niet verwonderlijk is gezien de hoeveelheid religieus-gemotiveerde aanslagen in Europa. Overeind blijft echter wel dat religie erg eenzijdig wordt belicht en gelovigen weinig ruimte wordt geboden de andere kant van het verhaal te vertellen.

⁴ Visser, P. (2016). *Brief aan Jeroen Pauw*. Verkregen op 4 januari, 2016, van <http://www.noorderkerk.org/brief-aan-jeroen-pauw/>

enorme stigmatisering die hier vanuit gaat en als ik me voorstel hoeveel mensen dit zien en horen die, net als hijzelf, weinig weten over de inhoud en het verhaal van de Bijbel.

De oorzaken van deze onkunde omtrent religie zijn tal- en omvangrijk. Er gaan steeds minder mensen naar godsdienstige samenkomsten en er worden minder kinderen opgevoed binnen een traditionele (christelijke) geloofstraditie. Maar kan het, naast deze gevolgen van de secularisatie, ook niet zo zijn, dat de religieuze onwetendheid een gevolg is van levensbeschouwelijke armoede in het publieke debat? De eis van ‘public reason’ en het afdoen van religie als achterhaald, hebben, vergezeld door het idee dat geloof achter de voordeur hoort, religie- en geloofstaal in het publieke debat tot een schaars goed gemaakt. De betekenis van geloofstaal, maar ook de waarde, inhoud en betekenis van geloof en traditie verdwijnt op deze manier uit het publieke taalgebruik en het collectief geheugen. Het is niet ondenkbaar dat dit ertoe heeft bijgedragen, dat het aanhangen van een religie door ongelovigen niet goed wordt begrepen.

Geloof als programmering

Eerder stelde ik de vraag wat seculieren laten doorschemeren van hun visie op religie wanneer ze stellen dat geloof tot het privé-domein behoort. In lijn met het voorgaande meen ik te kunnen stellen, dat dit een gevolg is van de onwetendheid over de inhoud en betekenis van religieus geloof. De voorstelling dat men religieuze overtuigingen bij wijze van spreken kan achterlaten op het plankje bij de voordeur zodra men de privé-sfeer van het eigen huis verlaat, geeft hier blijk van. Het christendom – maar ook de islam en het jodendom – is niet slechts een religie waarin persoonlijk geloof de weg naar verzoening en het hiernamaals is. Deze religies voorzien gelovigen van een omvattend wereldbeeld, principes en moraal; het geloof is onderdeel van de ‘programmering’ van een persoon. Wolterstorff gebruikt computertaal om dit metaforisch te omschrijven: “the beliefs already produced in one by the combination of hardwiring, operating system, and program, become components of one’s programming for future production of beliefs”.¹ De onderdelen van ieders traditie, religie en omvattend stelsel van overtuigingen functioneren als delen van het geprogrammeerde individu die steeds opnieuw beslissingen moet maken.² Bijkomend voordeel van het gebruik van computertaal is de afwezigheid van een onderscheid tussen gelovigen en niet-gelovigen.

Het feit dat seculiere liberalen religie ten onrechte beschouwen als iets wat men thuis kan laten en de constatering van Wolterstorff dat niet alleen gelovigen, maar *ieder* mens als het ware ‘geprogrammeerd’ is met een samenhangend geheel van overtuigingen en principes, brengt mij

¹ Wolterstorff, N. 38/9.

² Idem, 39.

bij een laatste opmerking alvorens naar de conclusie over te gaan. Bennett en Nikolajsen laten zien, op basis van de theorie van Jeffrey Stout, dat seculiere liberalen, door van religieuze burgers te verlangen dat zij hun ethische en politieke beslissingen verwoorden in gemeenschappelijk gedeelde taal, zich schuldig maken aan verbanning en onderdrukking.¹ Dit is inconsistent met de democratische waarden die door hen worden nagestreefd, omdat de eis van ‘public reason’ religieuzen ontmoedigd deel te nemen aan de democratische cultuur van een publiek debat.²

Niet minder, maar meer religie

Eenzijds heb ik gepoogd duidelijk te maken dat het niet ondenkbaar is, dat juist het seculier liberale evangelie om alles wat met religie te maken heeft uit het publieke debat te weren debet is aan onwetendheid en onbegrip. Anderzijds is religie niet slechts een verwisselbare USB-stick in de menselijke programmering, maar vormt het het besturingssysteem. Daarnaast zorgt juist het uitsluiten van religieuze stemmen in het debat voor verbanning en vervreemding, voornamelijk van minderheden. Dit zou niet plaats mogen vinden in een democratische rechtsstaat.

Ieder mens geeft op eigen wijze invulling aan haar of zijn opvatting van het goede leven vanuit diepe overtuigen. Voor de een speelt een bovennatuurlijke macht een bepalende rol, voor een ander heeft dit geen enkele betekenis. Overeind blijft wel, dat eenzijdige visies op andermans overtuigingen niet bijdragen aan wederzijds begrip en onderlinge tolerantie. Juist in het publieke debat moet, op basis van gelijkwaardigheid en wederzijdse acceptatie, voor iedereen ruimte zijn vanuit haar of zijn diepste overtuigingen het gesprek met andersdenkenden aan te gaan. Van ongelovigen wordt meer dan ooit een beroep gedaan op hun vermogen tolerant te zijn. En echte tolerantie doet pijn en moet ook pijn doen. Van gelovigen mag worden verwacht dat zij geduldig en mild zijn, niet in het minst vanwege het aangetoonde gebrek aan religieuze kennis. De route richting minder segregatie verloopt niet via het steeds meer beperken van de plek van religie in het publieke debat, maar haar juist de ruimte gunnen. Niet minder, maar meer religie.

Ter afsluiting nog een opmerking over de afschaffing van artikel 23. Naast argumenten tegen afschaffing zoals de beperking van de keuzevrijheid van ouders en het feit dat christelijke scholen vaak goed beoordeeld worden, is het maar de vraag of de brede introductie in levensbeschouwingen écht bijdraagt aan meer tolerantie en begrip. De school is, na het ouderlijk huis, de plaats waar een kind de meeste tijd van de jeugd doorbrengt en daarom enorm vormings- en identiteitsbepalend, alsmede een plek waar normen en waarden worden gecultiveerd. Door een school openbaar te maken, dreigt het gevaar dat de overheid tussen de regels door bepaalt wat

¹ Bennett, K.D. & Nikolajsen, J.P. (2014). The Practice of Pluralism: Jeffrey Stout and Abraham Kuyper on Religion and Civil Solidarity. *International Journal of Public Theology*. 8 (issue 1). 67-84.

² Zie verder: Stout, J. (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

gedeelde normen en waarden zijn.¹ Daarnaast is het beter om, in plaats van op jonge leeftijd geconfronteerd te worden met een scala aan levensbeschouwingen, stevig te wortelen in een traditie, en dat er eenheid bestaat tussen wat er thuis en op school geloofd en uitgeleefd wordt.² Oppervlakkige introductie tot alle religies en levensbeschouwingen oogst oppervlakkige kennis, wat juist niet tot begrip leidt. Wat eerder tot begrip leidt, is weten wat het betekent *echt* ergens in te geloven en onderdeel te zijn van een traditie. Worteling in en kritische reflectie van de eigen traditie stelt in staat om begrip op te brengen voor de diepste overtuigingen van de ander.

Djarno Wiegman, 26 jaar en woonachtig in Utrecht, rondt momenteel zijn masteropleiding Kerk en Samenleving aan de Theologische Universiteit in Kampen af. Hiervoor heeft hij Godsdienst Pastoraal Werk aan de Christelijke Hogeschool Ede gestudeerd. In zijn masterthese gaat hij in op een actueel debat rondom de rol van christenen in het publieke domein en zet hij dit in het licht van de neocalvinistische visie op dit thema.

Bronnen

Ajouaou, M. (2016). Bijzonder onderwijs: niet alleen rekenen en taal. *Trouw*, 15 september 2016.

Audi, R. & Wolterstorff, N. (1997). *Religions in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. London, England: Rowman & Littlefield Publishers.

Bennett, K.D. & Nikolajsen, J.P. (2014). The Practice of Pluralism: Jeffrey Stout and Abraham Kuyper on Religion and Civil Solidarity. *International Journal of Public Theology*. 8 (issue 1). 67-84.

Bretherton, L. (2010). *Christianity and Contemporary Politics Today*. West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd.

Brink, T. Van den. (2016). *Beste Jeroen Pauw*. Verkregen op 4 januari, 2016, van <http://www.eo.nl/geloven/nieuws/item/beste-jeroen-pauw/>

Ekiz, F. (2016). *JA. Trouw*, 7 september 2016

Graaf, B. Van der. (2016) *Bijzonder onderwijs: niet alleen rekenen en taal. Trouw*, 15 september 2016.

¹ Ajouaou, M. (2016). Bijzonder onderwijs: niet alleen rekenen en taal. *Trouw*, 15 september 2016.

² Graaf, B. Van der. (2016) Bijzonder onderwijs: niet alleen rekenen en taal. *Trouw*, 15 september 2016.

PAUW, 24 november 2016, geraadpleegd op 5 januari, 2016, van <http://pauw.vara.nl/media/367223>.

PAUW, 28 november 2016, geraadpleegd op 5 januari, 2016, van <http://pauw.vara.nl/media/367323>.

PAUW, 7 december 2016, geraadpleegd op 5 januari, 2016, van <http://pauw.vara.nl/media/367640>

Truijens, A. (2016). Schaf het verzuilde onderwijs af. Volkskrant, 3 september 2016.

Verheij, A. (2016). *Lieve Jeroen (een briefje van God)*. Verkregen op 4 januari, 2016, van <https://blendle.com/i/reporters-online/lieve-jeroen-een-briefje-van-god/bnl-tpomagazine-20161129-101526>.

Verhoef, C. (2016). Christelijke scholen zijn niet meer van deze tijd. Trouw, 25 maart 2016.

Visser, P. (2016). *Brief aan Jeroen Pauw*. Verkregen op 4 januari, 2016, van <http://www.noorderkerk.org/brief-aan-jeroen-pauw/>

Vries, H., de. (2016). Openbaar onderwijs voor iedereen. Trouw, 7 september 2016.

Wolterstorff, N. (2012). *Understanding Liberal Democracy*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Christelijk-sociaal denken en grondrechtelijke zorgplichten: een spannende relatie

Jochem Westert

Samenvatting

Confessionele politici stelden zich lange tijd stiefmoederlijk op tegenover sociale grondrechten. Deze zouden de overheid dwingen tot een activistische opstelling. De grondrechtenleer heeft zich echter in een andere richting bewogen. Grondrechtelijke zorgplichten gaan uit van een sterkere overheidsbetrokkenheid naarmate mensen minder goed voor zichzelf kunnen zorgen. Dat is in lijn met het beeld van de overheid als ‘schild voor de zwakken’.

Inleiding

In een sociale rechtsstaat als Nederland is de overheid gebonden aan grondrechten; niet alleen aan klassieke grondrechten, maar ook aan ‘sociale’ grondrechten. Het standaardbeeld van klassieke grondrechten is dat ze van de staat eisen om haar handen thuis te houden, terwijl sociale grondrechten de staat juist oproepen om op te treden. Zo omvat het recht op sociale zekerheid de zorgplicht van de overheid om haar burgers te beschermen tegen ‘de onzekerheden van het bestaan’. Binnen de christelijke politiek stond men traditioneel gesproken huiverig tegenover de uitbreiding van klassieke grondrechten met sociale grondrechten. Er werd gewezen op het gevaar van staatsabsolutisme: de verleiding van de overheid om met een beroep op sociale grondrechten diep in andere samenlevingsverbanden door te dringen. Tegelijk heet de overheid ‘een schild voor de zwakken’. In dit essay komt het ogenschijnlijke spanningsveld tussen het christelijk-sociaal denken en het recht op sociale zekerheid aan de orde. Daarbij zoom ik in het bijzonder in op de ordeningsprincipes die in het christelijk-sociaal denken liggen besloten. In de overgang van de klassieke verzorgingsstaat naar de ‘participatiesamenleving’ is dit thema opnieuw actueel. Vormt het recht op sociale zekerheid immers geen ‘grondwettelijk fundament’ van de verzorgingsstaat?¹ Ik zal betogen dat een dergelijke zienswijze een vertekening van het grondrechtenleerstuk oplevert. Sociale grondrechten bieden juist waarborgen om de decentralisaties in goede banen te leiden.²

Houding confessionele partijen tegenover sociale grondrechten

Lange tijd werden werk, spaarzin en private verzekeringen gezien als de enige manieren waarop mensen zich kunnen beschermen tegen economische tegenspoed. De wereldcrisis in de jaren ’30 bracht een ingrijpende verandering teweeg in het denken over sociale zekerheid. Na de Tweede Wereldoorlog riep in ons land de Commissie-Van Rhijn de regering op tot overheidsingrijpen:

“De gemeenschap, georganiseerd in de staat, is aansprakelijk voor de sociale zekerheid en de vrijwaring tegen gebrek van al haar leden, op voorwaarde dat deze leden zelf het redelijke doen om zich die sociale zekerheid en vrijwaring tegen gebrek te verschaffen.”

¹ Zie P. Frissen, De sociale grondrechten zijn van de burger, in: Idee augustus 2014 (Hans van Mierlo Stichting).

² In sluit hiermee aan bij de visie die wordt aangehangen in een recent gepubliceerd rapport door vier Groningse rechtsgeleerden: G.J. Vonk (red.), Rechtsstatelijke aspecten van de decentralisaties in het sociale domein (Groningen 2016).

In de loop der tijd kwamen er tal van regelingen tot stand die het recht op sociale zekerheid waarborgen, zoals het Europees Sociaal Handvest (1961; verder: ESH)¹ en het Internationaal Verdrag inzake economische, sociale en culturele rechten (1966; verder IVESCR)².

Confessionele politici lieten zich kritisch uit over de groeiende staatsbemoeyenis op het sociale terrein. Deze verraderlijke vorm van ‘staatssocialisme’ zou ten koste gaan van het idee van de ‘christelijke plichtsbetrachting’. Neem de verlening van de armenzorg: niet het gemeentehuis, maar de familie en de kerk moeten deze verlenen. Tegelijk legden confessionele politici het nodige pragmatisme aan de dag.³ De strijd om de stem van de arbeidersklasse tussen de socialisten en de confessionelen (de KVP en de Anti Revolutionaire Partij) vormde paradoxaal genoeg een stimulans voor de parallelle opmars van de verzorgingsstaat.⁴

De angst voor de groeiende staatsbemoeyenis kwam tot uiting in het denken over sociale grondrechten. Alhoewel er graduele verschillen bestonden in de standpunten van de verschillende partijen, werden sociale grondrechten over het algemeen in rang ondergeschikt geacht aan de klassieke vrijheidsrechten. Bij de uitwerking daarvan moet grensoverschrijding van de overheidstaak worden tegengegaan. Op die manier konden de eigen verantwoordelijkheid van de maatschappelijke verbanden worden veiliggesteld.⁵

Na verloop van tijd zouden confessionele partijen zich geleidelijk minder gereserveerd gaan opstellen. Wanneer de overheid alleen het eigendom veiligstelt, schenkt het te weinig aandacht aan het sociale aspect van mensenrechten. In de woorden van de gereformeerde ethicus Jochem Douma: ‘Het was goed dat de macht van de staat werd ingeperkt, zodat vorsten niet meer konden doen wat zij wilden. Maar het werd even noodzakelijk de macht van de rijken tegenover de armen in te perken’.⁶ Terwijl de sociale grondrechten aanvankelijk hun oudere broers boven zich moesten dulden, ging men na verloop van tijd – weliswaar voorzichtig – benadrukken dat beide categorieën niet aan elkaar mogen worden opgeofferd.⁷

¹ Art. 12-13 ESH.

² Art. 9 IVESCR.

³ W. Beekers, ‘Van charitas naar zekerheid’, in: K. van Bekkum en W. Beekers, *Christelijke charitas in de moderne verzorgingsstaat* (Barneveld 2011).

⁴ A. de Swaan, *Zorg en de staat. Welzijn, onderwijs en gezondheidszorg in Europa en de Verenigde Staten in de nieuwe tijd* (Amsterdam 2004), p. 223; Vanaf de jaren ’80 zouden sommige christelijke politici zich zelfs positieve bewoordingen over het naoorlogse socialezekerheidsbeleid gaan uitlaten, zie: R. van Putten en W. Beekers, *Coöperatiemaatschappij, Solidariteit organiseren in de eenentwintigste eeuw* (Amsterdam 2014), p. 54.

⁵ Vergelijk: D.A.C. Slump, *Grondrechten zonder basis* (Amersfoort 1980); H. Borstlap, *De rol van de overheid*, *Christen Democratische Verkenningen* 5/83; ‘Geroepen tot gerechtigheid’, RPF Verkiezingsprogramma 1989-1993.

⁶ J. Douma, ‘Ethiek en Recht’, *Uitgeverij Van den Berg*: Kampen 1990, p. 38.

⁷ A. Rouvoet, ‘Reformatorische staatsvisie. De RPF en het ambt van de overheid’, p. 172 e.v.

De visie op de taak van de overheid hangt samen met de christelijke mens- en maatschappijvisie en de daaruit afgeleide ordeningsprincipes. In het vervolg worden deze principes nader onder de loep genomen.

Mens- en maatschappijvisie

De christelijk-sociale mens- en maatschappijvisie vertrekt bij de schepping. De mens leeft in relatie met God, zijn medemens en de leefomgeving. God kent de mens een hoge positie toe in Zijn schepping: Hij schiep hem naar Zijn beeld. Dit schiept onmiskenbaar een grote verantwoordelijkheid richting onze medemens. Zoals de Joodse denker Emmanuel Levinas het formuleerde: God openbaart zich in ‘het gelaat van de Ander’.¹

De beschreven mensvisie heeft gevolgen voor de visie op samenleving. Mensen moeten in staat worden gesteld om verantwoordelijkheid te nemen voor elkaar. Dit betekent onder meer dat het christelijk-sociale denken niet vanzelfsprekend begint bij de staat of het individu, maar bij een samenspel van verschillende maatschappelijke verbanden: gemeenschappen, organisaties, ondernemingen én overheden.² In de loop der tijd is deze samenlevingsvisie zowel aan katholieke zijde als aan protestantse zijde nader uitgewerkt.

De katholieke leer kent het subsidiariteitsbeginsel. Het subsidiariteitsbeginsel gaat uit van een hiërarchische visie op de samenleving. In deze visie ligt besloten dat lagere verbanden zelfstandige onderdelen zijn van het staatsgeheel. Het staatsgezag moet aangelegenheden en zaken van minder belang overlaten aan lichamen van ‘lagere’ rang. De centrale overheid moet zich beperken tot het stellen van randvoorwaarden, minimumeisen en het ondersteunen van maatschappelijke processen. Het beginsel is in Nederland ook wel bekend geworden onder het adagium ‘centraal wat moet, decentraal wat kan’.

In protestantse kring ontwikkelde Abraham Kuyper het beginsel van soevereiniteit in eigen kring. Hij ging uit van een door God gegeven natuurlijke orde van verschillende levenskringen en verbanden. Deze verbanden staan niet in een hiërarchische verhouding, maar zijn nevenschikt aan elkaar. De overheid dient de eigenheid en de onderscheiden verantwoordelijkheid van de verschillende verbanden te respecteren.

De leer van de soevereiniteit in eigen kring werd verder ontwikkeld en verdiept door de filosoof Herman Dooyeweerd. In de visie van Dooyeweerd hebben de maatschappelijke verbanden verschillende ‘bestemmingsfuncties’, oftewel ‘onderscheiden ambten en verantwoordelijkheden’. Dooyeweerd typeert de staat als een publieke rechtsgemeenschap. Deze komt tot zijn bestemming in het juridische aspect.

¹ E. Levinas, De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit (oorspronkelijk 1961, Amsterdam 1981).

² Zie uitgebreider Van Putten en Beekers 2014.

Alhoewel het subsidiariteitsbeginsel en het beginsel van de soevereiniteit in eigen kring getuigen van een fundamenteel verschillende visie op de samenleving, hebben de katholieke en de protestantse visie gemeen dat mensen en de sociale verbanden de ruimte moeten krijgen om verantwoordelijkheid te dragen. Bovendien krijgt de overheid een bescheiden (maar niet onbelangrijke) rol weggelegd.

Recht op sociale zekerheid

Het recht op sociale zekerheid ligt in verschillende verdragen verankerd. Artikel 12 ESH verplicht verdragsstaten om een stelsel van sociale zekerheid tot stand te brengen en geleidelijk te streven naar een hoger niveau van realisatie. Hieruit wordt ook het recht op sociale en medische bijstand afgeleid.¹ Het recht op sociale zekerheid is eveneens neergelegd in artikel 9 IVESCR.² In 2008 heeft het VN-Comité voor Economische, Sociale en Culturele Rechten (VN-Comité) *General Comment* no. 19 opgesteld. Dit is een belangrijk document dat het recht op zekerheid handen en voeten geeft. Het *General Comment* vormt niet alleen een belangrijke leidraad voor het VN-comité, maar ook voor het Europees Comité voor Sociale Rechten (ECSR) bij de interpretatie de rechten uit het ESH.

Het VN-Comité onderscheid drie type verplichtingen tegenover verdragsstaten, namelijk – en let op de volgorde – een *obligation to respect*, een *obligation to protect* en, uiteindelijk, een *obligation to fulfil*.

Volgens de *obligation to respect* mogen verdragsstaten zich niet zomaar bemoeien met particuliere hulp of traditionele regelingen voor sociale zekerheid. Arbitraire of onredelijke tussenkomsten door de overheid in voorzieningen die zijn opgericht door particulieren of corporatieve verbanden zijn uit den boze. De *obligation to protect* voegt daar aan toe dat het onvoldoende is dat staten hun handen afhouden van particuliere en maatschappelijke initiatieven, maar deze ook dienen te beschermen. Bijvoorbeeld door wetgevende, financiële of andersoortige maatregelen.

De *obligation to fulfil*, ten slotte, ziet een rechtstreekse rol voor de staat weggelegd door een kader te scheppen waarin minimumaanspraken voor eenieder worden vastgelegd. Wanneer maatschappelijke verbanden er niet in slagen een vangnet te verzekeren, dient de overheid daarin te voorzien. Het gaat hier – om een onderscheid van hoogleraar Kees Schuyt te gebruiken – niet

¹ Volgens artikel 13 moeten verdragsstaten mensen die niet in staat zijn elementaire bestaansmiddelen te verwerven voorzien van voldoende bijstand in de kosten van het bestaan en in geval van ziekte over de benodigde zorg.

² Het IVESCR gaat eveneens uit van het principe van de progressieve ontwikkeling van rechten (artikel 2, eerste lid).

om wensen, maar om noden.¹ De grondrechtelijke zorgplicht gaat uit van een sterkere overheidsbemoeienis naarmate mensen minder goed voor zichzelf kunnen zorgen.²

Het General Comment is ook van belang rondom decentralisaties en bezuinigingen. Het feit dat (verdrags)staten taken en verantwoordelijkheden neerleggen bij decentrale overheden, ontslaat hen niet van de (eind)verantwoordelijkheid dat verdragsverplichtingen worden gerespecteerd. Daarnaast bevat het document normen die beogen dat bezuinigingen zorgvuldig worden afgewogen. Regressieve maatregelen moeten noodzakelijk en proportioneel zijn, en een legitiem doel dienen. Zo dient er onderzoek plaats te vinden naar de gevolgen van de maatregel voor kwetsbare groepen, en dienen alternatieven in kaart te worden gebracht. Uiteindelijk moet de maatregel worden gekozen die het minst afbreuk doet aan de socialegrondrechtenbescherming, terwijl de ‘harde-kern-verplichtingen’ altijd moeten worden gegarandeerd (recht op basale gezondheidszorg, onderdak, water en sanitair, voedsel en onderwijs).

Spanning tussen christelijk-sociaal denken en sociale grondrechten

Wie de verdragsteksten en de toelichtingen daarop leest, stuit onmiddellijk op het beginsel van de progressieve verwezenlijking. Dat beginsel gaat uit van een opwaartse beweging, waarbij sociale rechten op den duur overbodig worden. Het berust op een sterk vertrouwen in de maakbaarheid van een perfecte samenleving. Een kenmerk van het christelijk-sociaal denken daarentegen is haar ‘anti-utopische’ karakter.³ Het besef van ‘het menselijk tekort’ leidt tot het inzicht dat het hier op aarde nooit tot een ideale samenleving op aarde zal komen. Hier is een relativering op zijn plaats. Het recht op sociale zekerheid omvat een algemene inspanningsverplichting tegenover de staat en schrijft in beginsel geen concreet beschermingsniveau voor. Ook zijn regressieve maatregelen niet op voorhand uitgesloten.

Belangrijker is de vraag of de grondrechtelijke zorgplichten vanuit het perspectief van de christelijk-sociale ordeningsprincipes een bedreiging vormen, doordat ze de staat oproepen diep in te grijpen in niet-statelijke levenskringen (sovereiniteit in eigen kring) of verantwoordelijkheden naar zich toetrekken die op ‘lager niveau’ thuishoren (subsidiariteit). Confessionele politici vreesden bovenal dat de realisering van sociale grondrechten exclusief in de overheidssfeer zou plaatsvinden: de overheid als ‘hofleverancier’ van sociale zekerheid. Alhoewel deze zienswijze vanuit retrospectief begrijpelijk is, heeft de grondrechtenleer zich in een andere richting bewogen. De kern van deze leer is dat de overheid de noodzakelijke voorwaarden schept, waardoor maatschappelijke verbanden hun verantwoordelijkheden kunnen

¹ C.J.M. Schuyt, *Noden en wensen. De verzorgingsstaat gezien als historisch fenomeen* (Rotterdam 2013).

² G.J. Vonk e.a., p. 144.

³ R. Kuiper, *Moreel Kapitaal, De verbindingskracht van de samenleving* (Amsterdam 2009), p. 58 e.v.

nemen. De overheid moet niet ‘zorgen voor’, maar ‘zorgen dat’, om maar eens een populaire frase te gebruiken. Echter, waar maatschappelijke verbanden niet in staat zijn om een vangnet op minimumniveau te garanderen, dient de overheid deze taak ter hand te nemen (zorgen voor). Niet zozeer de grondrechtelijke zorgplichten belemmeren een bescheiden overheid, als wel de dynamiek tussen de democratische samenleving – van vrije en gelijke individuen – en de (verzorgings)staat. Deze leidt ertoe dat burgers geneigd zijn om meer een beroep te doen op overheidsvoorzieningen. In dit proces raakt het onderscheid tussen noden en wensen al snel uit zicht.¹ Een bescheiden overheid valt of staat dan ook met de aanvaarding van verschil; althans, voor zover de grondrechtelijke ondergrens niet wordt gepasseerd. De overheid dient maatschappelijke en particuliere initiatieven een bescherm laag te bieden, maar niet zonder de inhoudelijke, organisatorische en financiële zeggenschap te respecteren.

Vanuit het ideaal van de onderlinge hulpbetoon kunnen we ons afvragen of in de sociale bijstand geen verdere stappen nodig zijn om het primaat van de overheid verder te verzwakken ten gunste van mensen en de maatschappelijke verbanden. Uitgangspunt is dan dat een uitkering of maatschappelijke ondersteuning alleen door de overheid wordt versterkt als deze onmogelijk in eigen kring – familie, particuliere instellingen of religieuze gemeenschappen – kan worden geboden.² Deze situatie roept herinneringen op aan de vroegere Armenwetten. Maar de zwakte van dat systeem was juist dat maatschappelijke verbanden er niet in slaagden om een landelijke toegankelijk stelsel van armenzorg te creëren. Juist mensen met een kwetsbare maatschappelijke positie ondervinden extra moeite om ‘in eigen kring’ bescherming te vinden. Dat geldt temeer in ons huidige geïndividualiseerde en gesecculariseerde tijdperk.

Een belangrijke verworvenheid van de sociale rechtsstaat is dat bijstand geen gunst is, maar een recht, dat zo nodig bij de rechter kan worden afgedwongen. Een verdere terugtrek door de overheid uit de sociale bijstand is in mijn ogen een heilloze weg die niet alleen de grenzen van de sociale rechtsstaat passeert, maar ook geen recht doet aan het beeld van de overheid als ‘schild voor de zwakken’. Niettemin zal bijstandsverlening door de overheid onderling hulpbetoon niet overbodig maken. Max Weber, de theoreticus achter de moderne bureaucratie, wees erop dat overheidsorganisaties een intrinsieke neiging hebben tot excessief regelgeleid gedrag. Zo kan het bureaucratische ideaaltype gemakkelijk afglijden naar een kafkaësk schrikbeeld. Regels zijn

¹ Volgens Schuyt fungeren sociale vergelijkingsmechanismen tussen groepen als een ‘vliegwiel’ voor de uitbreiding van overheidsbemoedening. Zie Schuyt 2013, p. 18-19.

² Deze situatie roept warme gevoelens op bij SGP’er Elberg Dijkgraaf, zie het SGP-congres ‘Oog voor elkaar’, Nederlands Dagblad van 1 december 2012. Bedoelde verschuiving van (eind)verantwoordelijkheid noopt overigens tot een grondwetswijziging. Artikel 20 lid 3 GW regelt namelijk dat Nederlanders hier te lande, die niet in het bestaan kunnen voorzien, recht hebben op een bij de wet te regelen recht op bijstand *van overheidswege*.

regels, maar er wordt geen recht gedaan aan het individuele geval.¹ Echte hulp geschiedt – om de woorden van Piet Hein Donner aan te halen – “mét aanzien des persoons; met oog voor de verschillen; voor de uniciteit van de persoon”.² Daarnaast brengt de gebrokenheid van het bestaan mee dat zelfs in het meest ingenieuze systeem ‘tochtplekken’ blijven bestaan. Er zullen altijd mensen zijn die hun kansen niet willen of kunnen – of een onduidelijke combinatie van deze – pakken. Dat geldt te meer in een tijd waarin overheidshandelen op het gebied van bijstand, zorg en huisvesting in toenemende mate wordt gekenmerkt door voorwaardelijkheid; een ontwikkeling die door de Britse socioloog Peter Dywer wordt aangeduid met de term *creeping conditionality*.³ De charitatieve benadering, met haar nadruk op het onvoorwaardelijke van hulp, blijft daarom onmisbaar.

Conclusie

De angst binnen confessionele kringen voor étatisering van sociale grondrechten, leidde er lange tijd toe dat deze ondergeschikt werden geacht aan klassieke grondrechten. Op die manier trachtte men de onafhankelijke, eigen verantwoordelijkheid van maatschappelijke verbanden ten opzichte van de overheid te garanderen. Deze visie gaat echter uit van een vals dilemma tussen de liberale nachtwakersstaat en de socialistische verzorgingsstaat. De kracht van de sociale rechtsstaat ligt juist in het opheffen van deze tegenstelling. Sociale grondrechten bieden alle ruimte om na te denken over een nieuwe verantwoordelijkheidsverdeling tussen staat, maatschappelijke verbanden en individu. Tegelijk biedt een grondrechtelijke oriëntatie tegenwicht aan het gevaar dat decentralisaties een dekmantel vormen voor rigoureuze bezuinigingen aan mensen die hulp juist het meest nodig hebben.

In de praktijk blijken beleidsmakers sociale grondrechten enigszins stiefmoederlijk te benaderen. Het College voor de Rechten van de Mens heeft erop gewezen dat in discussies over beleidsvoornemens en nieuwe wetgeving sociale grondrechten nauwelijks aandacht krijgen; dit overigens in tegenstelling tot klassieke grondrechten.⁴ Zo werd bij de behandeling van de Wet maatschappelijke ondersteuning 2015 zowel in de Tweede Kamer als in de Eerste Kamer met

¹ Hierover: W. Witteveen, *De Wet als Kunstwerk, Een andere filosofie van het recht* (Amsterdam 2014).

² Toespraak van J.P.H. Donner bij de in ontvangst name als Minister van Sociale Zaken en Werkgelegenheid van het Sociale Alliantie-manifest ‘Nederland armoedevrij’ op 23 september 2010.

³ P. Dywer, *Creeping conditionality in the UK: from welfare rights to conditional entitlements*. *Canadian Journal of Sociology*, 29, 2, 265-287.

⁴ Een verklaring hiervoor is mogelijk dat Nederlandse rechters in vergelijking met hun buitenlandse collega’s erg terughoudend zijn bij het toepassen van sociale grondrechten.

geen woord over grondrechtelijke zorgplichten gerept.¹ Ondertussen signaleerden een groep Groningse rechtsgeleerden onlangs dat de beloftes van maatwerk, dejuridisering en het laagdrempeliger maken van zorg *de facto* hebben geresulteerd in een verzwakking van de rechtspositie van de burger. Deze beloftes waren niet alleen bedoeld om het de burger naar de zin te maken, maar om bezuinigingen op een zodanige manier door te voeren dat de rechter buiten de deur wordt gehouden.² De onderzoekers pleiten voor meer *checks and balances*, zoals de komst van een collectieve klachtvoorziening voor maatschappelijke organisaties over de naleving van sociale grondrechten door gemeenten.³ De winst van deze meer constitutionele benadering is dat niet de individuele rechtsclaim centraal staat, maar de kwaliteit van het sociaal beleid en de uitvoering daarvan. Het is ook – en misschien wel juist – aan christenpolitici om deze handschoen op te pakken.

Jochem Westert studeerde Nederlands Recht aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij werkt als Beleidsadviseur Sociaal Domein bij NCOD/Interwerk en is bestuurslid van Stichting Belangenbehartiging Amsterdamse Dak- en Thuislozen.

¹ Zie de masterthesis van J.M. Allers: *Bezuinigingen in het licht van sociale grondrechten. In hoeverre beperken verdragen de ruimte om regressieve maatregelen te nemen?* (Leiden 2015).

² Inmiddels heeft de Centrale Raad van Beroep met een beroep op enkele algemene beginselen van behoorlijke bestuur enkele principiële uitspraken gedaan, waardoor een aantal verslechtingen in de rechtspositie van de burger zijn teruggedraaid. CRVB 18 mei 2016. Zaaknummers 15/4490 WMO15, ECLI:NL:CRVB:2016:1402; 15/5356 WMO15, ECLI:NL:CRVB:2016:1403; 16/948 WMO15, ECLI:NL:CRVB:2016:1404.

³ Vonk e.a. 2016, p. 13-14. Staatssecretaris Van Rhijn stelt in een Kamerbrief naar aanleiding van het genoemde rapport dat het College voor de Rechten van de Mens ook nu al ‘de waardevolle taak’ heeft om collectieve klachten te behandelen. Dat is beslist niet het geval. Het College kan aan de overheid gevraagd en ongevraagd advies geven, maar kan niet op verzoek van individuele partijen / organisaties rapporteren over een specifieke situatie (artikel 3 Wet College voor de Rechten van de Mens).

Gratis geld voor iedereen

Een utopie, of wenkend perspectief?

Hylke Stelpstra

Samenvatting

Globalisering en technologische ontwikkelingen zetten de huidige verzorgingsstaat onder druk. Een onvoorwaardelijke uitkering door de overheid aan alle burgers, oftewel een basisinkomen, wordt als mogelijk antwoord hierop beschouwd. In dit essay worden de waarden die ten grondslag liggen aan een basisinkomen aan de hand van een aantal aspecten vergeleken met het ‘christelijk-sociale’ waarden, geïnspireerd op Bijbelse noties over mens en maatschappij. Het streven van aanhangers van een basisinkomen naar gelijkwaardigheid en ontplooiing van de mens in zijn relaties met anderen, is in lijn met de christelijk-sociale waarden. Een basisinkomen als instrument om voortuitgang te verwezenlijken botst echter met het antirevolutionaire denken van de christelijk-sociale politiek. Het verstrekken van een basisinkomen zet eveneens de terughoudende rol van de overheid in de maatschappij onder druk, alsmede de verhouding tussen enerzijds solidariteit en anderzijds wederkerigheid. Een participatie-inkomen komt echter succesvol tegemoet aan deze bezwaren.

Inleiding

Globalisering en snel opeenvolgende technologische ontwikkelingen hebben een grote invloed op de samenleving. De toenemende internationale concurrentie zet de werkgelegenheid van laagopgeleiden onder druk. Bedrijven verplaatsen werkgelegenheid naar het goedkopere buitenland en verkiezen flexibele arbeidskrachten boven werknemers in vaste dienst. Daarnaast brengen automatisering en robotisering met zich mee dat werkgelegenheid blijvend verdwijnt. In hun veel besproken publicatie komen Frey en Osborne tot de conclusie dat 47 procent van de totale bestaande werkgelegenheid in de VS de komende twee decennia het risico loopt om te verdwijnen als gevolg van technologische ontwikkelingen.

Deze ontwikkelingen zetten onze huidige verzorgingsstaat onder druk. Het basisinkomen (al dan niet in combinatie met andere beleidsinstrumenten) is een onvermijdelijk antwoord op een veranderende economie, aldus voorstanders. Rutger Bregman van het online-nieuwsplatform *De Correspondent* is een fervent pleitbezorger van dit idee. Een nieuw idee is het basisinkomen niet. Humanist Thomas More opperde begin zestiende eeuw al de mogelijkheid van een ‘minimuminkomen voor iedereen’ in zijn boek *Utopia*. Het idee is nergens daadwerkelijk ingevoerd. Wel zijn er verscheidene experimenten geweest, onder meer in Canada en de Verenigde Staten. In een aantal landen zoals bijvoorbeeld Finland zijn ver gevorderde plannen om op landelijk niveau een basisinkomen in te voeren. Eveneens hebben gratis-geldprogramma’s in ontwikkelingslanden de afgelopen tien jaar een enorme opmars doorgemaakt. In ons land neemt het draagvlak voor het basisinkomen toe. Partijen aan de linkerzijde van het politiek spectrum staan niet onwelwillend tegenover het idee en diverse gemeenten zijn voornemens hiermee te experimenteren.

In dit essay staan de waarden die ten grondslag liggen aan een basisinkomen centraal. Deze worden aan de hand van een aantal aspecten vergeleken met ‘christelijk-sociale’ waarden, geïnspireerd op Bijbels noties over mens en maatschappij. Achtereenvolgens komen de grondmotieven, de mensvisie en de visie op de rol van de overheid in de maatschappij aan de orde. Eveneens wordt stilgestaan bij het uitgangspunt van solidariteit en wederkerigheid. Veel discussies in het publieke debat over het basisinkomen betreffen de (financiële) haalbaarheid en uitvoerbaarheid van het idee. Deze aspecten vallen buiten de reikwijdte van dit essay. In het publieke debat worden diverse definities van het basisinkomen gehanteerd; van een bijstand zonder tegenprestatie tot een onvoorwaardelijke uitkering door de overheid aan alle burgers. In dit essay wordt de laatste ‘meest pure’ definitie gehanteerd, in populaire termen ook wel ‘gratis geld voor iedereen’ genoemd. Het bedrag van het basisinkomen is hoog genoeg om eenvoudig van te kunnen leven, maar meer ook niet. Anders dan bij de bijstand worden er verder geen regels of beperkingen aan verbonden. Men is dus vrij om het inkomen aan te vullen door middel van inkomen uit werk.

Een utopie in luilekkerland

Grondmotieven

De grondmotieven van een basisinkomen vinden hun oorsprong in utopisch vooruitgangdenken. Daarmee staat het concept haaks op het antirevolutionaire denken van de christelijk-sociale politiek. In zijn boek *Utopia* hintte de filosoof Thomas More voor het eerst op de invoering van een basisinkomen:

“Geen straf op aarde zal de mensen laten stoppen met stelen, als het hun enige manier om voedsel ter verkrijgen is. Het zou veel beter zijn om iedereen te voorzien van middelen van bestaan.”

De hedendaagse pleitbezorger van een basisinkomen, Bregman (2014), benadrukt in zijn pleidooi voor een basisinkomen keer op keer de noodzaak van utopisch denken:

“Ik hoop dat we opnieuw leren om de technologische vooruitgang politiek te maken. Dat mensen samen een vuist maken, utopieën weer ontspringen en de politiek beïnvloeden.”

Een basisinkomen wordt hiermee een middel om vooruitgang te verwezenlijken. Dit vooruitgangsgeloof wordt gekenmerkt door het streven om de wereld beheersbaar, de samenleving maakbaar en het leven bepaalbaar te maken. Ons lot ligt in menselijke handen. Het antirevolutionaire denken van de christelijk-sociale politiek keert zich echter af van het vooruitgangdenken in politiek. Vanuit het christelijke besef van zonde en de overtuiging dat God regeert, biedt zij een ontspannen en hoopvol alternatief voor het streven naar een vervolmaking van de menselijke samenleving. Alle politieke inspanningen ten spijt, men zal blijven aanlopen tegen de gebrokenheid en onrechtvaardigheid van de samenleving. De hoop bestaat uit het vertrouwen dat er een samenleving komt waarin er geen gebrokenheid en onrechtvaardigheid meer zal zijn.

Een basisinkomen wordt niet door alle aanhangers van dit idee omarmd als een instrument van vooruitgang. Belangrijke overwegingen om een basisinkomen te steunen, kunnen worden herleid tot een streven naar gelijkwaardigheid en ontplooiing van de mens in zijn relaties met anderen. Ook de christelijk-sociale politiek wil een gelijkheid die een gelijkwaardigheid van ieder mens voor God met zich mee brengt.

Mensvisie

Het huidige overheidsbeleid kent een sterke en eenzijdige focus op de economische productiviteit van burgers. De bijdrage van burgers aan de maatschappij wordt bepaald aan de hand van de markt van vraag en aanbod. Op deze markt worden niet alle aspecten op waarde geschat. Zo wordt vrijwilligerswerk, hoe waardevol ook, niet in economische termen gewaardeerd, omdat er geen inkomen tegenover staat. Men spreekt ook wel van een overwaardering van betaald werk. De invoering van een basisinkomen neemt dit bezwaar tegen het huidige overheidsbeleid weg. Er zijn geen voorwaarden verbonden aan het ontvangen van een basisinkomen en de relevantie van het onderscheid tussen betaald en onbetaald werk valt weg. Voorstanders van een basisinkomen veronderstellen een positieve mensvisie en leggen het accent op de autonome individu. Een basisinkomen biedt het individu de mogelijkheden om zichzelf te ontplooien in betaalde en onbetaalde bezigheden en bevrijdt hen van de verplichtingen van (goed, nutteloos of schadelijk) werk. Burgers hoeven zich niet meer bezig te houden met nutteloos werk, maar hebben de vrijheid om te werken aan hun ontplooiing. De verwachting volgens voorstanders van een basisinkomen is dat het aantal werkzame mensen slechts beperkt zal afnemen na invoering van een basisinkomen. De veronderstelling is dat mensen veelal intrinsiek gemotiveerd zijn om een bijdrage te leveren aan de maatschappij.

De christelijk-sociale politiek kent een eigen visie op de samenleving, die is geïnspireerd op Bijbelse noties over mens en maatschappij. Het samenleven kent daarin een centrale plaats. Door naar andere mensen om te zien, komen mensen tot hun recht en tot ontplooiing. Dit relationele aspect lijkt te ontbreken in de op het individu gerichte mensvisie achter het basisinkomen. Het verstrekken van een onvoorwaardelijk inkomen voor iedereen versterkt de individuele autonomie. Hoewel een basisinkomen de ongelijkheid van de mens in relaties met anderen vermindert, biedt zij geen wezenlijke stimulans om met ondersteuning van een ander tot ontplooiing ontkomen. In het christelijk-sociale gedachtegoed beseft men dat men niet alleen verantwoordelijkheid draagt voor zichzelf, maar ook voor de mensen om hen heen. Een basisinkomen, niet gericht op de ontplooiing van de autonome individu, maar gericht op de ontplooiing van het individu in zijn relaties met anderen, brengt dit besef onverkort dichterbij.

Visie op de rol van de overheid in de maatschappij

Het huidige overheidsbeleid weerspiegelt een wantrouwende houding van de overheid richting haar burgers. Burgers dienen te bewijzen dat ze daadwerkelijk bereidwillig zijn om te werken, voldoende solliciteren en zichzelf nuttig maken voor de samenleving, om in aanmerking te komen voor een bijstandsuitkering. De Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling merkte in 2013 op dat solidariteit als waarde verdwijnt waar je protocollen en procedures moet volgen, of formulieren moet invullen om je recht te krijgen.

Volgens het christelijk-sociale denken heeft de maatschappij een grote verantwoordelijkheid en kent de overheid een rol op de achtergrond. De primaire taak van de overheid is te zorgen voor publieke gerechtigheid, ofwel sociale rechtvaardigheid. Zij spreekt recht als er escalaties dreigen tussen verschillende kringen en zij vult aan waar de maatschappij tekort komt. De overheid is niet zelf verantwoordelijk is om allerlei goede dingen te doen maar zij ziet er op toe dat de maatschappij in al haar verbanden het goede blijft doen. Het verstrekken van een onvoorwaardelijk inkomen voor alle burgers zet deze terughoudende rol van de overheid onder de druk en vereist een actief opererende overheid. De gezagssfeer van de overheid dreigt hiermee de soevereiniteit van de maatschappelijke kringen te verstoren.

Solidariteit en wederkerigheid

Een basisinkomen staat haaks op het christelijk-sociale uitgangspunt van wederkerigheid in solidariteit. In de christelijk-sociale traditie is solidariteit verbonden met het christelijke begrip van broederschap. Dit brede begrip omvat waarden als naastenliefde en barmhartigheid. Hier vloeit in eerste instantie het omkijken naar zwakkeren in de eigen kring uit voort. Indien iemand niet onderdeel is van een duidelijke kring of onderdeel is van een kring met onvoldoende middelen om haar leden te onderhouden, is er een rol weggelegd voor de overheid. De onderlinge lotsverbondenheid brengt echter met zich mee dat van een ieder een bijdrage aan de samenleving verwacht mag worden, ook van hen die tijdelijk niet actief zijn op de arbeidsmarkt.

Bij een basisinkomen is de verhouding tussen enerzijds het recht op inkomenssteun van de maatschappij, en anderzijds de plicht om actief bij te dragen aan de maatschappij, onvoldoende gewaarborgd en dreigt deze uit balans te raken. Het is niet rechtvaardig dat iemand die, zoals de filosoof John Rawls zei, zijn tijd doorbrengt ‘met surfen op het strand’ zonder enige tegenprestatie een uitkering ontvangt. Hoewel de schattingen over het aantal burgers dat na het ontvangen van een basisinkomen geen werk zal verrichten uiteenlopen, is het onbenut laten van talent en daarmee geen bijdrage leveren aan de maatschappij eveneens niet wenselijk.

Een christelijk-sociaal alternatief

Een basisinkomen komt succesvol tegemoet aan de bezwaren die kleven aan het huidige overheidsbeleid, gebaseerd op wantrouwen richting de burger en de exclusieve waardering van betaald werk. De christelijk-sociale politiek dient echt alert te zijn op de grondmotieven achter dit idee. Een basisinkomen als een instrument van een vervolmaking van de menselijke samenleving en ter ontplooiing van het autonome individu is onwenselijk. De verzorgingsstaat dient te stimuleren naar andere mensen om te zien. Een basisinkomen dreigt de maatschappelijke betrokkenheid te verstoren en brengt de onderlinge solidariteit in gevaar. Een gulzige overheid ligt op de loer.

De Engelse econoom Anthony Atkinson biedt met het participatie-inkomen een wenkend perspectief. Alleen inwoners die een actieve bijdrage leveren aan de samenleving maken aanspraak op het ontvangen van een participatie-inkomen. Het gaat daarbij niet alleen om betaald werk. Het is ook bedoeld voor diegenen die zich actief laten scholen of vrijwilligerswerk verrichten. In Nederland is dit idee eerder geopperd door Gradus en Buijs (2015). Een participatie-inkomen borgt de juiste balans tussen enerzijds het recht op inkomenssteun van de maatschappij, en anderzijds de plicht om tezamen met een ander actief bij te dragen aan de maatschappij. Hiermee is een participatie-inkomen een rechtvaardig en solidair alternatief voor het basisinkomen.

Hylke Stelpstra MSc LLM (1991) is werkzaam als consultant bij KPMG. Hij richt zich op organisatie- en strategievraagstukken in de publieke sector. Hij studeerde Economie & Bedrijfseconomie en Nederlands Recht aan de Erasmus Universiteit Rotterdam.

Bronnen

Atkinson, A.B. (2015). *Inequality*. London: Harvard University Press.

Brand, T. (2015). Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

Bregman, R. (2014). *Gratis geld voor iedereen, En nog vijf grote ideeën die de wereld kunnen veranderen*, Amsterdam: uitg. de Correspondent.

Frey, C.B. en Osborne, M.A. (2013). *The Future of Employment: How Subceptible are Jobs to Computerisation?* Oxford.

Gradus, R. en Buijs, G. (2015). *Een basisinkomen voor iedereen die participeert*. Trouw.

Kuiper, Roel (2009). *Moreel kapitaal. De verbindingskracht van de samenleving*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Kuyper, A. (1899). *Het Calvinisme, Derde lezing*.

More, T. (1516). *Utopia*.

Putten, R. v., & Beekers, W. (2014). *Coöperatiemaatschappij*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (2013). *Rondje voor de publieke zaak. Pleidooi voor de solidaire ervaring*.

Westert, J. (2016). *Met opgeheven hoofd*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

Een welkom wonder?!

Een relationele visie op de Niet-Invasieve Prenatale Test

Annika van de Belt-Steenbeek

Samenvatting

Reproductieve autonomie wordt in veel beleidsstukken gezien als het doel van prenatale screening. In dit essay wordt gekeken naar de positie die de ChristenUnie inneemt ten opzichte van dit doel. Ik zal uiteenzetten dat, in de visie van de ChristenUnie, reproductieve autonomie onvoldoende rekening houdt met de standpunten van de ChristenUnie aangaande prenatale screening. Daarom wordt een alternatieve visie voorgesteld, namelijk die van relationele autonomie.

Er zijn slechts twee manieren om je leven te leven: doen alsof niets een wonder is, en doen alsof alles een wonder is. Ik geloof in de laatste manier.

Einstein

Inleiding

Afgelopen jaar is er in de Tweede Kamer gedebatteerd over het gratis aanbieden van de Niet-Invasieve Prenatale Test (NIPT). Door bloedtesten bij zwangere vrouwen, vanaf 10 weken na zwangerschap, wordt een ongeborn kind gescreend op de meest frequente chromosoomafwijkingen, zoals trisomie 21 (downsyndroom), trisomie 13 (patausyndroom) en trisomie 18 (edwardssyndroom) (GENDIA, z.d.). De huidige stand van zaken is dat alle ouders vanaf april 2017 kunnen kiezen voor de NIPT als eerste prenatale screeningstest. Vanaf 2017 wordt de NIPT gedeeltelijk vergoed waardoor er voor ouders een eigen betaling van €175,- overblijft (Rijksoverheid, z.d.).

Het ethische debat over de mogelijkheden en gevolgen van de NIPT is in volle gang en bestaat uit zowel voorstanders als tegenstanders, ieder met hun eigen argumenten. Belangrijk is dat belanghebbenden in een dergelijke ethische kwestie, zoals beleidsmakers, politici, medisch professionals en ouders, in staat zijn om een zo weloverwogen keuze als mogelijk te maken. Reproductieve autonomie wordt in veel beleidsdocumenten beschreven als doel van prenatale screening. Maar hoe verhoudt de ChristenUnie zich eigenlijk ten opzichte van dit doel? Op die vraag wordt in dit essay ingegaan, te beginnen bij een beschrijving van reproductieve autonomie, een veel gehoorde doelstelling van prenatale screening. Vervolgens wordt een alternatieve visie, namelijk die van relationele autonomie, uiteengezet. Als laatste zal ingegaan worden op de positie die de ChristenUnie inneemt in relatie tot reproductieve en relationele autonomie in het kader van het debat rond om de NIPT.

Reproductieve autonomie als doel van prenatale screening

Voordat ingegaan wordt op de vraag hoe de ChristenUnie zich verhoudt tot reproductieve autonomie als doel van prenatale screening, zal eerst kort uiteengezet worden wat reproductieve autonomie inhoudt. Vanaf de opkomst van prenatale screening, in 1966, bestaat er een debat over de doelstelling van het testen op afwijkingen bij een ongeborn kind. Waar andere medisch gerelateerde testen voornamelijk gericht zijn op preventie en/of behandeling wordt deze doelstelling bij prenatale screening bediscussieerd (de Jong, 2013, p.12).

Dundorp (2015) beschrijft twee ethische problemen wanneer preventie de doelstelling is van prenatale screening. Ten eerste wordt de druk op aanstaande ouders om een ongeborn kind waarbij een afwijking gediagnostiseerd is te aborteren groter. Het succes van prenatale screening hangt dan namelijk af van het voorkomen van afwijkingen en ziektes bij ongeborn kinderen. Ten tweede wordt een discriminerende boodschap uitgezonden over de waarde van het leven van mensen met een afwijking of beperking wat ook wel bekend staat als een schending van *'disability rights'* (p.1440).

Om deze ethische problemen te vermijden wordt in beleidsstukken gesproken over reproductieve autonomie als doelstelling van prenatale screening (Dundorp, 2015, p.1440). Autonomie houdt volgens Gevers en Metselaar (2016) in dat mensen zo veel mogelijk vrijheid hebben om hun leven naar eigen inzicht en wensen in te richten en zelf te beslissen over aangelegenheden die hen betreffen. Wanneer men spreekt over beslissingen die betrekking hebben op zwangerschap spreekt men over reproductieve autonomie (p.136).

Het primaire doel van prenatale screening is dan ook het bevorderen van reproductieve autonomie door ouders van gedegen informatie te voorzien op basis waarvan ze een weloverwogen keuze kunnen maken (p.148). De Jong (2013) stelt dan ook dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen inmenging van anderen en het mogelijk maken van reproductieve autonomie. Anderen, zoals professionals, dienen zich niet te mengen in keuzes van ouders om hun autonomie niet aan te tasten. Wel hebben zij de taak om ouders van neutrale en feitelijke informatie te voorzien (p.146).

Betekent dit echter dat er helemaal geen limieten zijn aan de reproductieve autonomie van ouders? Volgens Dundorp (2015) wel, want een niet afgebakend domein waarin prenatale screening zich afspeelt levert volgens hem drie problemen op. Ten eerste kan een veelheid aan informatie er voor zorgen dat er juist tekort gedaan wordt aan de reproductieve autonomie van ouders, omdat het maken van goed geïnformeerde keuzes wordt vermoeilijkt. Ten tweede levert het verbreden van het bereik van prenatale screening moeilijkheden op voor professionals, omdat het leveren van adequate informatie bemoeilijkt wordt, vanwege de hoeveelheid aan informatie. Ten derde maakt prenatale screening het mogelijk om gezondheidsproblemen bij ongeboren kinderen te ontdekken, waarbij rekening gehouden moet worden met het belang van het toekomstig kind. Het recht van een kind om geen kennis te nemen van eventuele afwijkingen (in de kennismening van de ouders) en zijn recht op een open toekomst, wordt door het brede bereik van prenatale screening geschonden (p.1445). Tegelijkertijd zorgt een te smal bereik van prenatale screening ervoor dat er onvoldoende rekening wordt gehouden met het principe van respect voor reproductieve autonomie (de Jong, 2013, p.150). De literatuur geeft mijn inziens onvoldoende antwoord op het spanningsveld dat hier ontstaat: wat zijn de limieten aan reproductieve autonomie zonder daaraan te kort te doen? En hoe verhoudt de ChristenUnie zich hiertoe?

Het standpunt van de ChristenUnie

Reproductieve autonomie wordt in veel beleidsdocumenten dus beschreven als doel van prenatale screening. Welke positie neemt de ChristenUnie in, in dit debat?

In het verkiezingsprogramma 2017-2021 schrijft de ChristenUnie het volgende met betrekking tot prenatale screening en de NIPT.

- Het huidige wettelijke kader is niet passend voor de snelle ontwikkelingen in **preconceptuele en prenatale screening**. De overheid ontwikkelt hiervoor een **nieuw wettelijk kader** en reflecteert periodiek op ethische vragen naar aanleiding van nieuwe technologische ontwikkelingen.
- Het in kaart brengen van het hele DNA-profiel is niet zinvol. Kinderen hebben recht op een open toekomst.
- Iets natuurlijk als een **zwangerschap wordt niet onnodig gemedicaliseerd**. We willen niet dat ouders of kinderen eerst de test goed moeten doorstaan voordat ze zwanger of geboren mogen worden. Dragerschapstesten worden alleen toegelaten wanneer sprake is van zeer ernstige erfelijke aandoeningen.
- **Brede introductie van de NIPT (niet-invasieve prenatale test) past niet bij een Down-vriendelijke samenleving**. Deze komt alleen beschikbaar voor vrouwen in de risicogroep, die uitdrukkelijk hierom verzoeken. Verloskundigen en gynaecologen zorgen voor een goede counseling, waaronder eerlijke voorlichting over leven met syndroom van Down (ChristenUnie, pp.49-50).

Uit deze standpunten wordt duidelijk dat de ChristenUnie zich afzet tegen een brede introductie van de NIPT met als argument dat het niet past binnen een samenleving die de ChristenUnie voor zich ziet. Een samenleving waarin iedereen welkom is, dus ook kinderen met het syndroom van Down. Haar argumenten zijn dus gebaseerd op het idee dat de samenleving niet enkel bestaat uit losse individuen, maar uit relationele wezens die in verbondenheid met elkaar samenleven. Het relationele aspect lijkt te missen in de huidige doelstelling van prenatale screening. Daarom wil ik een alternatieve visie uiteenzetten, namelijk die van relationele autonomie.

Een alternatieve visie

Ouders zouden, volgens het gedachtegoed van reproductieve autonomie, zonder invloeden van buitenaf keuzes dienen te maken met betrekking tot de NIPT. Is dit echter wel mogelijk? Kunnen ouders onafhankelijk van invloeden van buiten af keuzes maken? Geredeneerd vanuit relationele autonomie is dat niet mogelijk. De filosoof Charles Taylor (1991) onderstreept in zijn werk het belang van relaties om je als mens te kunnen transformeren naar een betekenisvol zelf en om je keuzes betekenis te geven. Taylor maakt in zijn werk geen gebruik van het begrip relationele autonomie, maar zijn gedachtegang sluit daar wel nauw op aan.

Rutten (2013) schrijft in lijn van het gedachtegoed van Taylor dat een mens enkel getransformeerd kan worden tot een betekenisvol zelf als het levensperspectief niet enkel gegrond is in een persoonlijke vrije keuze. Als mens kan men pas een betekenisvolle identiteit

ontwikkelen door deel uit te maken van een gemeenschappelijke context. Taylor spreekt hier over een morele horizon (p.3). Want, zo stelt Taylor (1991), de algemene eigenschap van de mens is diens fundamentele dialogische karakter (p.33). Het vormen en behouden van een identiteit blijft, ongeacht de gevoelens die dit oproept bij mensen, dialogische gedurende het gehele leven (p.35). McLeod en Sherwin (2000) definiëren relationele autonomie als volgt:

‘We understand relational autonomy to involve explicit recognition of the fact that autonomy is both defined and pursued in a social context and that social context significantly influences the opportunities an agent has to develop or express autonomy skills (pp.259-260).’

Autonomie is daarmee meer dan enkel het najagen van de individuele vrijheid van de mens, maar dient gestalte te krijgen binnen sociale en politieke structuren (p.260).

Toegepast op keuzes die ouders dienen te maken met betrekking tot de NIPT, kan gesteld worden dat zij in lijn van het gedachtengoed van relationele autonomie geen individuele keuzes maken. Keuzes worden gevormd door de sociale en politieke structuren waarin zij zich bevinden. De wereld om ouders heen, professionals, familie, vrienden, opvoeding geven vorm aan de keuzes van ouders en maken deze keuzes betekenisvol. Het kiezen voor het uitvoeren van de NIPT, het kiezen hoe er met de uitslag omgegaan wordt, is niet enkel een persoonlijke vrije keus, maar een keuze gemaakt binnen een morele horizon. Deze visie brengt echter weer andere vragen met zich mee. Welke rol heeft het begrip verantwoordelijkheid hier bijvoorbeeld in?

Een relationeel christelijke visie

Keuzes van individuen hebben niet enkel betrekking op het individu zelf, maar zijn mede gevormd door sociale en politieke structuren, en vormen deze structuren op hun beurt ook weer. Een veel gehoord argument met betrekking tot de NIPT is dat men bang is dat de keuze van ouders om een kind met syndroom van Down te aborteren gevolgen heeft op hoe er in de samenleving gekeken wordt naar kinderen met dit syndroom. Zijn ze nog wel welkom in onze samenleving als ze ook ‘voorkomen’ hadden kunnen worden? Als ouders een kind met syndroom van Down geboren laten worden, wie draagt dan verantwoordelijkheid? Is de overheid nog bereid te betalen voor zorg? Is de omgeving nog bereid om mede zorg te dragen? Vragen die in lijn van het gedachtengoed van de ChristenUnie positief beantwoord dienen te worden.

Niet enkel ouders hebben een verantwoordelijkheid voor een kind, maar de samenleving speelt daar ook een rol in. Ieder mens heeft recht op een plek in onze samenleving en daarmee ook recht op de benodigde zorg. Ook het argument dat kinderen recht hebben op een open toekomst pleit voor een visie waarin relationaliteit een belangrijke positie inneemt. Wanneer

ouders een keuze maken om kinderen prenataal te screenen, kan dit de rechten van kinderen om die informatie niet te willen hebben schenden. De keuzes die ouders maken, hebben daarmee ook invloed op kinderen. Dit laat zien dat in de lijn van de argumentatie van de ChristenUnie de ‘individuele’ keuzes van ouders altijd geplaatst dienen te worden in een breder perspectief.

Conclusie

Hoe ga je om met een ingewikkeld ethisch debat als deze? Een debat dat diep raakt aan je waarden en normen en aan je visie op de mens? Volg je de gangbare norm of durf je het debat op scherp te zetten? Dat is wat de ChristenUnie heeft gedaan. De ChristenUnie roept in het verkiezingsprogramma op tot continue reflectie in een snel veranderende tijd. En terecht, want in een tijd als deze, waarin technologie enorme sprongen maakt, waarin we niet meer zonder het ethische debat kunnen, moeten we scherp zijn.

Het gaat bij de ChristenUnie namelijk niet om het navolgen van gangbare doelstellingen, als die van reproductieve autonomie in het kader van prenatale screening, maar om een visie die gestoeld is in een diep geloof in een relationele samenleving door God gegeven waarin iedereen welkom is. Want dan kunnen we ieder mensenleven, ook het leven van een kind met syndroom van Down, zien als een welkom wonder.

Annika van de Belt (1992) is bestuurslid bij Perspectief, ChristenUnie-jongeren, waar zij verantwoordelijk is voor de lokale afdelingen. Daarnaast studeert ze Zorgethiek en Beleid en Managementwetenschappen.

Bronnen

Dundorp, W., Werk, G. de, Bombard, Y., Bianchi, D., Bergmann, C., Borry, P., (...) Cornel, M. (2015). Non-Invasive prenatal testing for aneuploidy and beyond: challenges of responsible innovation in prenatal screening. *European Journal of Human Genetics*, 23, pp. 1438-1450.

ChristenUnie (2016). *Hoopvol realistisch: Voorstellen voor een samenleving met toekomst*. Verkiezingsprogramma 2017-2021. Amersfoort: Auteur.

GENDIA. (z.d.). *NIPT (Niet Invasieve Prenatale Test)*. Geraadpleegd op 27 maart 2016, van <http://www.downsyndromenipt.info/nipt/>

Grevers, S. & Metselaar, S. (2016). Begin van het leven. In Legemaat, J. & Widdershoven, G. (Red.), *Basisboek ethiek & recht in de gezondheidszorg* (pp.135-160). Amsterdam: Boom.

Jong, A. de. (2013). *Prenatal screening à la carte? Ethical reflection on the scope of testing for foetal anomalies* (Proefschrift). Maastricht: Universiteit Maastricht.

McLeod, C. & Sherwin, S. (2000). Relational autonomy, self-trust and health care for patients who are oppressed. In: Mackenzie, C. & Stoljar N., (Ed.). *Relational autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency and the social self*. New York: Oxford University Press.; p. 259–79.

Rijksoverheid. (z.d.) Wat is de NIPT-test?. Geraadpleegd op 30 november 2016, van <https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/zwangerschap-en-geboorte/vraag-en-antwoord/wat-is-de-nipt-test>

Rutten, E. (2013). *Het hervinden van ons authentieke zelf: Charles Taylor over de malaise van de moderniteit*. Voordracht gehouden voor masterclass Wijsbegeerte over de bankencrisis. Den Haag: Auteur.

Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Rockford: Eleventh printing. [Electronic version]

Meer of minder overheid?

De rol van de overhead in de farmaceutische industrie bekeken vanuit het kringenmodel van Dooyeweerd

Lisa Schutte-Terpstra

Samenvatting

Er komen steeds meer geneesmiddelen op de markt die ziektes beter weten te aan te pakken. De prijzen van deze medicijnen stijgen ook flink, wat voor veel hogere zorgkosten zorgt. Dit essay onderzoekt of het de taak is van de overheid om hier in te grijpen om de kosten betaalbaar te houden. Aan de hand van het kringenmodel van Dooyeweerd wordt gekeken binnen welke kring de farmaceutische industrie hoort en welk hoofddoel daarbij past. Hieruit blijkt dat de farmaceutische industrie te veel op winst gericht is geweest de afgelopen jaren, waardoor de overheid zou moeten ingrijpen.

Inleiding

Elke twee jaar komt de Wereld Gezondheidsorganisatie (WHO) met een modellijst van essentiële geneesmiddelen. De geneesmiddelen op deze lijst zijn “those that satisfy the priority health care needs of the population” en ze worden geselecteerd “with due regard to disease prevalence and public health relevance, evidence of clinical efficacy and safety, and comparative costs and cost-effectiveness” (WHO, website). Deze lijst dient als richtlijn voor landen met midden en lage inkomens, en de geneesmiddelen op deze lijst dienen dus ook beschikbaar te zijn met een prijs die zowel een individu als een gemeenschap kan betalen (WHO, website). In Nederland dient deze lijst niet perse als richtlijn, omdat de geneesmiddelen die erop staan lang niet de enige geneesmiddelen zijn die beschikbaar zijn. Ondanks de voorwaarde van betaalbaarheid zijn er de laatste jaren geneesmiddelen op de lijst komen te staan die nogal prijzig zijn (Harder, 2016).

De stijgende prijzen van geneesmiddelen zijn niet alleen lastig voor landen met midden en lage inkomens, maar ze drukken ook zwaar op het Nederlandse zorgbudget. Dit is minister Schippers van volksgezondheid en sport (VWS) ook niet ontgaan. In een brief aan de Tweede Kamer schrijft zij dat “de verhouding en een passende, maatschappelijk aanvaardbare prijs zoek” is en dat dit ervoor zorgt dat “andere zorguitgaven in het gedrang komen” (Schippers, 2016: 3). Minister Schippers wil dit probleem veranderen, onder andere door een sterkere onderhandelingspositie te creëren ten opzichte van de farmaceutische industrie en de farmaceutische marktstructuur aan te passen.

Maar wat is het probleem precies en wat is dan de christelijke visie op de rol van de overheid hierin? Binnen het christelijke staatkundige denken spreekt het kringenmodel van met name Herman Dooyeweerd zich hierover uit. In dit essay zal ik proberen de volgende vraag te beantwoorden: *In welke kring past de farmaceutische industrie, gedraagt deze zich daarnaar en wat betekent dit voor de rol van de overheid hierin?* Hiervoor zal ik eerst een inleiding geven op het kringenmodel waar ook wordt uitgelegd wat de taak is van de overheid hierbinnen, waarna gekeken zal worden binnen welke kring de farmaceutische industrie zou passen, en of deze zich daarnaar gedraagt, om vervolgens de rol van de overheid in deze specifieke situatie te beschrijven.

Soevereiniteit in eigen kring

De voorloper van het kringenmodel van Dooyeweerd is soevereiniteit in eigen kring van Abraham Kuyper. Kuyper stelde dat de verschillende kringen in de samenleving (kerk, gezin, scholen) ieder een eigen verantwoordelijkheid hebben ten opzichte van de deelnemers aan die specifieke kring. Naar buiten toe is de verantwoordelijkheid alleen naar God gericht en dus niet naar een overkoepelend geheel, zoals bijvoorbeeld de staat. Deze kringen vormen samen de maatschappij en functioneren zonder hiërarchie. Elke kring staat in relatie tot de andere kringen,

en individuen zijn vaak onderdeel van meerdere kringen (Keene, 2016). Zeggenschap en vrijheid voor de kringen zijn hierbij van groot belang voor Kuiper (Kuiper, 2011).

Dooyeweerd is verder gegaan met deze theorie door invulling te geven aan de aard en het doel van de verschillende kringen. Zijn doel was om een non-reductionistisch model op te stellen en wijkt dus af van het veelgebruikte dualistische overheid versus marktwerking. Hij erkent dat de kringen meerdere doelen kunnen hebben, maar hij onderscheidt voor elke kring een hoofddoel. Als deze aard niet wordt erkend, of wordt aangetast, kan een kring niet de volledige eigen verantwoordelijkheid uitvoeren. Deze hoofddoelen worden de normatieve structuurkenmerken genoemd (Kuiper, 2011: 56). Zowel de kringen als de normatieve structuurkenmerken zijn gebaseerd op zijn religieus grondmotief. Mensen met een ander religieus grondmotief zouden op heel andere conclusies kunnen uitkomen (denk bijvoorbeeld aan feministen die het huwelijk als onrecht zien).

Dooyeweerd geeft de overheid hierin een positieve taak, namelijk het zorgen voor publieke gerechtigheid. Om voor publieke gerechtigheid te zorgen heeft zij macht en recht gekregen (Keene, 2016: 74). Macht is het recht van het dragen van het zwaard en dit recht houdt op buiten de grenzen van het land. De tweede plicht is het recht bewaken in een land, door mensen en groepen te beschermen tegen inmenging van elkaar (Keene, 2016: 74). De eerste plicht is nodig om de tweede plicht te volbrengen. Het normatieve structuurkenmerk dat bij de overheid hoort is dus juridisch. Andere kringen hebben normatieve structuurkenmerken zoals economisch (bedrijven), pistisch (kerk), ethisch (zorg en familie) of analytisch (wetenschap).

De verantwoordelijkheid van de overheid is gebonden aan de landsgrenzen, maar veel andere kringen worden hier niet door begrensd. Dat is ook een reden waarom deze kringen geen *onderdeel* zijn van de staat (Clouser, 2010). Een familie kan bijvoorbeeld verdeeld zijn over verschillende landen; ook de kerk overstijgt landsgrenzen; bedrijven kunnen ook in meerdere landen actief zijn. De taak van de overheid is de publieke gerechtigheid binnen de landsgrenzen waarborgen en ze doet dat door rechtsnormen op te stellen waar de andere kringen zich aan dienen te houden. De eigen verantwoordelijkheid van de verschillende kringen zijn hier van belang. Als de kringen niet functioneren naar hun eigen aard binnen de rechtsnormen die gelden een in land, heeft de overheid de taak in te grijpen om de samenleving bij elkaar te houden.

Om te begrijpen wat de taak van de overheid is ten opzichte van de farmaceutische industrie is het van belang om te weten of ze functioneren naar de kring waar ze bij horen: handelen ze naar hun hoofddoel? Vandaar dat eerst gekeken wordt bij welke kring de farmaceutische industrie hoort en wat het hoofddoel is. Daaruit volgt dan automatisch of de overheid dient in te grijpen of niet.

Farmaceutische industrie

Het is niet gemakkelijk meteen in te schatten bij welke kring de farmaceutische industrie hoort. Kijkend naar de naam, zou de meest voor de hand liggende kring die van bedrijven en industrie zijn. In dat geval zou het economische structuurkenmerk leidend moeten zijn. Er zijn nog in ieder geval twee andere kringen waar de farmaceutische industrie wellicht bij zou horen. De eerste is de wetenschap, omdat de farmaceutische industrie veel samenwerkt met universiteiten en zelf veel onderzoek doet en publiceert. De tweede kring is de zorg, omdat de afnemers van de producten van de farmaceutische industrie geen consumenten maar patiënten worden genoemd. In het eerste geval zou het analytische structuurkenmerk leidend moeten zijn en in het tweede geval het ethische. Het is niet meteen duidelijk welke kring de farmaceutische industrie het beste beschrijft; mogelijk gaat het om een hybride variant. Daar de meest voor de hand liggende kring die van bedrijven is, zal ik me daar voornamelijk op richten.

In elk van de mogelijke kringen is het economische aspect een onderdeel, maar op het moment dat het leidend is, zoals bij bedrijven, zou het in die kring moeten gaan om “the sparing or frugal mode of administering scarce goods, implying an alternative choice of their destination with regard to the satisfaction of different human needs” (Dooyeweerd in: de la Sierra: 2010). De efficiënte verdeling van de schaarse goederen gaat door middel van het vrije marktmechanisme. Het mechanisme van vrije markt hoort thuis in de bedrijvenkring en is dus niet de autoriteit in de academische of zorg kring. Het behalen van winst is niet het hoofddoel van bedrijven (wel voor aandeelhouders), maar een middel om het doel van groot worden en succesvol zijn te behalen (Hengstmengel, 2010). Het economische aspect staat niet los van de andere aspecten, maar bouwt voort op onder andere het sociale aspect. Zonder relaties kan het economische niet bestaan. Winst mag niet ten koste van het sociale aspect worden behaald en voor bedrijven geldt zelfs de verplichting dat ze moeten toevoegen aan het welzijn van de samenleving (Hengstmengel, 2010: 9).

Geneesmiddelen voegen inderdaad iets toe aan de samenleving, maar het kost de samenleving ook heel veel. De hoge prijzen van geneesmiddelen worden vaak geweten aan de omvang van de *Research and Development* (R&D) kosten, maar ze zijn binnen geen enkele kring te verdedigen. Van meerdere nieuwe dure geneesmiddelen waren de R&D kosten binnen een periode van 45 dagen tot een jaar na de start van verkoop terugverdiend (Harder, 2016). Uit dergelijke exorbitant hoge prijzen voor geneesmiddelen die veel worden gebruikt blijkt dat de farmaceutische industrie hoopt op veel winst. Binnen de zorg en de wetenschap speelt het economische aspect een ondergeschikte rol. Het maken van winst is niet het doel. Zelfs als het hier om bedrijven gaat kunnen deze hoge prijzen niet worden verklaard, aangezien ook voor bedrijven winst maken niet het hoofddoel is.

In het geval van de farmaceutische industrie kunnen we niet zeggen dat de prijzen door marktwerking worden bepaald. Ten eerste zorgt de huidige octrooiwetgeving ervoor dat een medicijn lange tijd onder monopolie op de markt gebracht mag worden door het bedrijf dat als eerste patent heeft aangevraagd. Dit maakt het geneesmiddel schaarser en daardoor kunnen deze bedrijven hogere prijzen vragen. Ten tweede betalen patiënten niet individueel voor hun geneesmiddelen, maar doen zorgverzekeraars dat. Een zorgverzekeraar heeft veel meer vermogen dan een individuele patiënt, en kan daarom makkelijker mee gaan in de hoge prijzen, waardoor vraag en aanbod niet leidt tot passende prijzen.

Conclusie

Aan de hand van dit korte essay is het lastig te zeggen bij welke kring de farmaceutische industrie hoort. Wel zijn er drie kringen geïdentificeerd welke het meest zouden passen. Het gaat hierbij om de wetenschap, de zorg en bedrijven. De meest voor de hand liggende kring is die van bedrijven en daar is dan ook de meeste aandacht aan gegeven. Bij welke kring de farmaceuten ook horen, elke kring heeft verantwoordelijkheid naar de samenleving toe. Door de hoge prijzen die sommige farmaceuten vragen, verloochenen ze hun verantwoordelijkheid ten opzichte van de samenleving. De taak van de overheid is hier om beschermend en met regels op te treden.

Geneesmiddelen kopen voor zulke hoge prijzen verstoort het marktevenwicht, en resulteert in een ongelijke verdeling van zorg. Zowel in het binnenland als het buitenland: dure geneesmiddelen zorgen ervoor dat andere zorg niet gegeven kan worden, en armere landen kunnen de hoge prijs van die dure geneesmiddelen niet betalen, met als gevolg dat in die landen die zorg niet beschikbaar is. Ergens ligt hier ook een taak voor de klant om deze hoge prijzen niet te accepteren. Aangezien de overheid vaak samen met de zorgverzekeraars om de onderhandelingstafel zit, heeft ze hier een verantwoordelijkheid als klant om te zorgen voor betere prijzen.

Ook als wetgever is er een rol weggelegd voor de overheid. Op het moment dat het hoofddoel voor de farmaceutische industrie winst maken wordt, werkt de octrooiwetgeving verstrend, aangezien deze beschermt tegen concurrentie. Deze wetgeving was juist bedoeld om innovatie te bevorderen, iets wat in het belang is van de samenleving en de bedrijven. Als farmaceuten eerlijke prijzen zouden berekenen, zou deze wetgeving nog steeds goed kunnen werken. Nu dit niet het geval is, zou voor de rol van de overheid hierin kunnen zijn deze octrooiwetgeving aan te passen op zo'n manier dat concurrentie weer mogelijk is en prijzen op die manier gedrukt kunnen worden. De taak van de overheid wordt ingewikkeld door het feit dat zowel de farmaceutische industrie als de octrooiwetgeving op supranationaal niveau is georganiseerd. Nationaal is het voor de overheid lastig om hier in te grijpen, terwijl deze supranationale wetgeving en bedrijven wel gevolgen hebben voor de Nederlandse samenleving.

Dit probleem komt steeds vaker voor in onze mondialiserende wereld en verdient daarom meer aandacht, ook vanuit het christelijke staatkundige denken.

Lisa Schutte-Terpstra is net afgestudeerd en heeft een Master Political Science met als specialisatie International Relations van de Radboud Universiteit. Daarbij heeft ze een interesse voor politieke theorie en staatkundig denken. Ze is getrouwd en verwacht haar eerste kind.

Bronnen

Clouser, R. (2010). A brief sketch of the philosophy of Herman Dooyeweerd. *Axiomathes*, 20(1), 3-17.

Harder, T. (2016). *Public investments and private profits: the share of public-sector funding into the research and development of selected essential medicines and profits in relation to research and development costs*. Master thesis, RUG.

Hengstmengel, J. (2010). The relationship between ethics and economics and the light Dooyeweerd sheds on it. *Hengstmengel Wordpress*. (Geraadpleegd op 04-01-2017)
<https://hengstmengel.files.wordpress.com/2010/06/the-relationship-between-economics-and-ethics.pdf>

Keene, T. (2016). Kuyper and Dooyeweerd: Sphere Sovereignty and Modal Aspects. *Transformation*, 33(1), 65-79.

Kuiper, R. (2011). *Dienstbare politiek: Voor een verantwoordelijke samenleving en rechtvaardige overheid*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief.

Schippers, E. (2016). *Visie op geneesmiddelen: Nieuwe geneesmiddelen snel bij de patiënt tegen aanvaardbare kosten*. Kamerbrief (29 januari 2016).

Sienra, A.G. de la (2010). The economic sphere. *Axiomathes*, 20(1), 81-94.

WHO (website). Essential medicines and health products. (Geraadpleegd op 04-01-2017)
http://www.who.int/medicines/services/essmedicines_def/en/

De ChristenUnie zou voor een passief Actief Donor Registratiesysteem moeten zijn

Arie Barendrecht

Samenvatting

De ChristenUnie zou een passieve vorm van het systeem van Actieve Donor Registratie (hierna: ADR-systeem) moeten steunen, omdat dit een afgewogen vorm is tussen individuele vrijheid en gezamenlijke maatschappelijke verantwoordelijkheid. De Tweede Kamerfractie van de ChristenUnie stemde niet in met het initiatiefwetsvoorstel van Pia Dijkstra omdat zij de keuze nooit aan iemand wil opleggen.¹ De spanning tussen een keuze opleggen en een keuzemogelijkheid geven, wordt in het debat rondom het ADR-systeem naar mijn mening te sterk opgevoerd. In dit essay zal ik uiteenzetten hoe de ChristenUnie aan de ene kant de zelfbeschikking zo veel mogelijk kan dienen, maar aan de andere kant op een barmhartige manier deze discussie tegemoet kan treden. Daarom bepleit ik het aannemen van een passief actieve houding.

¹ <https://www.christenunie.nl/blog/2016/09/17/Keuze-voor-orgaandonatie-ultiem-voorbeeld-van-naastenliefde>

Inleiding

Het ADR-systeem houdt de gemoederen in Nederland al lange tijd bezig. Vanuit de maatschappij is er een roep voor het nemen van verantwoordelijkheid. Tegelijkertijd is er niet een gemakkelijk antwoord te geven op het voorstel om automatisch als orgaandonor geregistreerd te staan. Ik ben dan ook van mening dat het voorliggende voorstel van D66 sympathiek is, maar dat er geen ruimte wordt gelaten voor de individuele vrijheid – zelfbeschikking – en de maatschappelijke verantwoordelijkheid.

Ik ben voor het ADR-systeem met het toevoegen van een vijfde keuze: *‘ik maak nog geen keuze, stel mij de vraag later opnieuw’*. Hiermee kan blijvend gevraagd worden om een keuze te maken, maar leg je niemand iets op. Je geeft hiermee de maatschappelijke verantwoordelijkheid aan (meerderheid van Nederlands is voor een ADR-systeem), maar geeft ruimte aan de individuele burger om de tijd te hebben om gewogen zijn of haar keuze te maken.

Het huidige donorregister

Iedereen ontvangt in het jaar dat hij 18 wordt een informatiepakket met een oproep tot registratie. Jongeren die het donorformulier niet invullen en terugsturen, ontvangen na enkele weken een herinneringsbrief. Veel jongeren geven gehoor aan de oproep om hun keuze in het Donorregister vast te laten leggen. Na deze brieven volgt er in de huidige opzet geen opvolging meer voor registratie in het Donorregister.

Wetsvoorstel over het ADR-systeem

Het ADR-systeem dat Pia Dijkstra voorstelt, bestaat uit vier keuzes: [1] *ik geef toestemming*, [2] *ik geef geen toestemming*, [3] *mijn nabestaanden beslissen*, of [4] *een specifiek persoon beslist*.¹ Ook in dit systeem is registratie niet verplicht. Wel wordt vanaf het 18e levensjaar iedere Nederlandse ingezetene aangeschreven met een donorformulier. Indien men niet reageert op dit formulier, wordt men geregistreerd als persoon die geen bezwaar heeft tegen orgaandonatie. De betrokkene ontvangt hiervan een bevestiging. Het is te allen tijde mogelijk de registratie te wijzigen.

Voorstanders van het ADR-systeem

De voorstanders van het ADR-systeem dragen hiervoor verscheidene redenen aan. Allereerst is er sprake van een tekort aan donoren. Elk jaar sterven er mensen omdat er niet op tijd een orgaan beschikbaar is. Daarnaast is een minderheid van de Nederlanders geregistreerd in het donorregister. Het ADR-systeem zou dat kunnen verhogen. Een ander punt is dat de beslissing op

¹ https://www.eerstekamer.nl/wetsvoorstel/33506_initiatiefvoorstel_pia

dit moment vaak op het laatste moment (op de Intensive Care) wordt gemaakt in een zeer emotionele setting. Hier wordt dan door zorgverleners eerst de boodschap gebracht dat iemand hersendood is, maar ook wordt de vraag gesteld of de naasten iemand ter beschikking stellen voor donatie. Door een eerdere keuze wordt dit moment (iets) minder zwaar. Verder is een ruime meerderheid van de Nederlanders voor het ADR-systeem.¹

Tegenwerpingen bij het ADR-systeem

Dat het initiatiefwetvoorstel dat voorziet in het ADR-systeem op 13 september 2016 een nipte meerderheid (75 voor, 74 tegen, 1 te laat) kreeg, wordt gezien als een historisch moment.² Je ziet dat er in het parlement dus minder draagvlak voor is dan in de samenleving. Dat heeft er mijns inziens mee te maken dat het initiatiefwetvoorstel in essentie een solidair voorstel is, maar dat het ontbreekt aan enkele belangrijke (grondwettelijke) kaders.

Recht op lichamelijke integriteit

Eén van de grootste tegenwerpingen bij het ADR-systeem is dat de overheid voor jou een keuze maakt. Na analyse van artikel 11 Grondwet wordt duidelijk dat bij die keuzeplicht het recht op lichamelijke integriteit in het gedrang komt. Want uit grondwetsgeschiedenis en jurisprudentie blijkt: “*dat het recht op lichamelijk integriteit burgers primaire bescherming biedt tegen inbreuken op hun lichaam door anderen, tenzij daar expliciete en geïnformeerde toestemming voor hebben gegeven*”.³ Belangrijke vragen zijn dan ook of dit voorgestelde ADR-systeem hier wel aan voldoet als er stilzwijgend een keuze voor iemand wordt gemaakt, en of de informatievoorziening om een keuze te maken wel op orde is.

Hersendood

In Nederland werken artsen bij de vaststelling van de hersendood volgens het Hersendoodprotocol.⁴ Het vaststellen van de hersendood is dus geformaliseerd. Echter, voor de familie kan het heel naar en vreemd zijn dat iemand beademd (fysiek levend) naar de operatiekamer gaat en overleden terugkomt. De begeleiding is hierin essentieel. Deze moet goed zijn; anders zou je kunnen stellen dat de emotionele schade van nabestaanden te hoog is.

¹ http://regio.eenvandaag.nl/enquete/54662/onderzoek_meerderheid_voor_nieuw_donorsysteem

² <http://www.transplantatiestichting.nl/nieuws/historisch-moment-tweede-kamer-stemt-met-nieuw-donorregistratiesysteem>

³ <http://www.advalvas.vu.nl/opinie/donorwet-botst-met-recht-op-lichamelijke-integriteit>

⁴ <http://www.transplantatiestichting.nl/medische-procedure/donatieprocedure/orgaandonatie/donatie-na-hersendood>

Negatieve reactie op aantal donoren

Het opdringen van een keuze door de overheid heeft nog een ander resultaat. In de twee dagen na 13 september (de dag dat de Tweede Kamer instemde) veranderden 4.500 mensen hun registratie in het donorregister in een 'Nee'¹. Hiermee zie je volgens mij wat er gebeurt als er een automatische verplichting wordt opgelegd aan mensen, en er geen ruimte wordt gelaten om goed over een mogelijke registratie na te denken. Verder moet ook worden nagedacht of de leeftijd van 18 jaar een leeftijd is waarop de keuze verplicht moet worden of dat er gekozen zou moeten worden voor een hogere leeftijd.

Orgaandonatie als barmhartigheid

Het lichaam is van God gegeven en Hij zal het ook weer nemen, zijn woorden die vaak gezegd worden. In het debat over orgaandonatie, met daarbij de toespitsing op christenen, wordt tevens vaak het woord zelfbeschikkingsrecht gebruikt. Maar is het wel zo dat een christen zelf beslist over wat hij of zij met zijn organen mag doen?

Gijsbert van den Brink geeft aan dat wat blijft staan in het voorstel van het ADR-systeem is, dat er een keuze gemaakt kan worden en dat er alleen een keuze voor je gemaakt wordt als je dat niet aangeeft. Daarnaast geeft hij het inzicht dat in het licht van christelijke theologie wij niet als losse individuen zijn geschapen maar functioneren in relaties en verbanden.²

Het gebod om de naaste lief te hebben als jezelf komt in het Oude Testament voor (Lev.19:18), en wordt in het Nieuwe herhaald (Mat.22:40) en zelfs verzaamd (Joh.13:34). Jezus maakt een andere vergelijking, namelijk: niet slechts liefhebben als jezelf, maar zoals Jezus zélf ons liefhad.³

Er zijn mensen die op grond van het Bijbelse liefdesgebod (Mat. 22:37-39) concluderen dat het afstaan van organen na het leven juist een daad van naastenliefde is. Maar is het doneren van organen als je bent overleden wel vrijwillig? Een donatie die steeds meer terrein wint, is de zogenaamde Samaritaanse donatie, zo genoemd naar de barmhartige Samaritaan (Lukas 10:25-37). Hierbij wordt tijdens het leven een nier afgestaan aan een naaste, doorgaans een familielid. Het mag duidelijk zijn dat dit zeker onder het begrip naastenliefde valt.⁴

¹ <http://www.ad.nl/nieuws/duizenden-donoren-weg-na-goedkeuring-nieuwe-wet~a0d31774e/>

² <https://www.nd.nl/nieuws/opinie/treurig-dat-christenen-tegen-waren.2094931.lynkx>

³ <https://stichting-promise.nl/christelijke-medische-ethiek/orgaan-en-weefseltransplantatie.htm>

⁴ [http://www.rmu.nu/gewetensbezwaar/orgaan-en-weefseltransplantatie/bijbelsevisieorgaan-en-weefseltransplantatie](http://www.rmu.nu/gewetensbezwaar/orgaan-en-weefseldonatie/bijbelsevisieorgaan-en-weefseltransplantatie)

Geen gemakkelijk antwoord

Dat religie kan leiden tot een waaier aan opvattingen en voorkeuren over orgaandonatie is helder. Het meest problematische blijft dat er gekozen dient te worden uit twee concurrerende principes. Aan de ene kant de integriteit van het menselijke lichaam, waarvan wordt gesteld dat God de eigenaar is, terwijl aan de andere kant het redden van een mensenleven ook als een uitermate belangrijk goed gezien wordt.¹

Ik ervaar dat er geen gemakkelijk antwoord te geven is over orgaandonatie. Maar ik voel tegelijkertijd de maatschappelijke druk van een meerderheid van Nederlanders die wel voor het standaard registreren is. Er moet dus ruimte zijn voor een individuele afweging. Om een juiste keuze te kunnen maken moet er namelijk in het bovenstaand beschreven licht van de lichamelijke integriteit voldaan zijn aan meer dan alleen een keuzeoptie. Echter, de oproep om als christenen een barmhartige keus voor de ander te maken is er één die mij aan het hart ligt.

Wat vindt de ChristenUnie van het ADR-systeem?

Al in 2008 verscheen, van de hand van de Tweede Kamerfractie van de ChristenUnie, de notitie *Orgaandonatie. Geen keuzedwang, wel keuzedrang*.² In deze notitie neemt de ChristenUnie de stelling dat mensen indringender voor de keuze geplaatst dienen te worden. In 2016 is dat niet anders. Ook nu wordt een appel gedaan op mensen om hun keuze bekend te maken. Nog indringender dan eerder: *“God roept ons op onze naaste lief te hebben als onszelf. Het doneren van een deel van je lichaam kan daarvan het ultieme voorbeeld zijn”*.³

Het automatisme in het wetsvoorstel van Dijkstra, dat iedereen die niet reageert op ‘*geen bezwaar*’ wordt geregistreerd, was voor de Tweede Kamerfractie van de ChristenUnie mede reden om tegen het voorstel te stemmen. Een besluit om orgaandonor te worden mag niet lichtvoetig genomen worden. En als daarbij artikel 11 van de Grondwet in beschouwing wordt genomen draagt het initiatiefwetsvoorstel onvoldoende randvoorwaarden om de lichamelijke integriteit voldoende te waarborgen.

Vervolg initiatiefwetsvoorstel 33 506

Op dit moment is het initiatiefwetsvoorstel van Pia Dijkstra, na de stemming op 13 september 2016 in de Tweede Kamer, inmiddels beland in de Eerste Kamer. Daar heeft de Eerste Kamercommissie voor Volksgezondheid, Welzijn en Sport op 8 november inmiddels een

¹ <http://www.nik.nl/1998/03/orgaandonatie-maakt-inbreuk-op-integriteit-van-het-lichaam/>

² <https://www.christenunie.nl/1/nl/library/download/201878>

³ <https://www.christenunie.nl/blog/2016/09/17/Keuze-voor-orgaandonatie-ultiem-voorbeeld-van-naastenliefde>

voorlopig verslag uitgebracht. Tevens is op 11 oktober jongstleden gevraagd om een advies van de Raad van State over het voorliggende wetsvoorstel, dat spoedig uitkomt.

De commissie van VWS in de Eerste Kamer heeft veel vragen gesteld, nu het wetsvoorstel bij hen ter beoordeling ligt. Bij monde van de ChristenUnie werden de volgende – indringende – vragen gesteld over het voorstel. Voor orgaandonatie als naastenliefde is veel begrip, maar de vrije wil van een orgaandonor moet beschermd worden. Verder waren er nog veel vragen bij de verwachte effectiviteit op het aantal donoren wat kiest voor een ‘Ja’.

Passief actief

Ik ben van mening dat de ChristenUnie, bij monde van de Tweede en Eerste Kamerfractie, in de discussies rondom orgaandonatie probeert de kern te raken. Dat er een gewogen afweging wordt gemaakt tussen lichamelijke integriteit en het nut van orgaandonatie, waarbij echter de balans uitslaat richting lichamelijke integriteit. Daar ben ik in eerste instantie erg blij mee, omdat er niet zomaar grenzen getreden worden in deze tere discussie, maar dat houdt ook in dat er gekozen wordt voor een passieve houding om mensen te activeren orgaandonor te worden.

En daar ben ik het niet mee eens. Er hangt een zweem van gelatenheid bij de aanmoediging dat de Rijksoverheid er écht alles aan moet doen om meer orgaandonoren te werven. Dat vind ik onbarmhartig. Juist als christenen is er een ultieme keus te maken, om leven voort te zetten.

Ik stel voor om een vijfde vraag aan de huidige vier vragen toe te voegen. Deze vraag luidt dan: *ik maak nog geen keuze, stel mij de vraag later opnieuw*. Als een burger in contact komt met de overheid (op welk niveau en frequentie zal nader gespecificeerd moeten worden) wordt de vraag om orgaandonor opnieuw gesteld. Hiermee ontstaat aan de ene kant de ruimte voor lichamelijke integriteit waarbij de burger eerst actief en volledig geïnformeerd wordt voordat zij een keuze maakt. Aan de andere kant blijft de overheid hiermee aandacht creëren voor het belang van orgaandonatie. Dit is een gewogen alternatief. Waarbij individuele vrijheid maar gezamenlijke verantwoordelijkheid elkaar minder bijten.

Het passief actieve voorstel laat ruimte om nu geen keuze te maken maar roept wel blijvend op, bij contact met de overheid, om een keuze te maken voor JA of NEE. Het doet hiermee recht aan de individuele burger, maar laat ook het maatschappelijk draagvlak zien om een keuze te maken om wel of geen orgaandonor te worden. Ik roep de ChristenUnie dan ook op om een actievere houding aan te nemen en de afwachtende houding niet neer te leggen bij de overheid maar bij de individuele burger. Zij is het immers die deze – toch ingrijpende en persoonlijke keus – moet maken.

Arie Barendrecht is verpleegkundige in het Academisch Medisch Centrum te Amsterdam en bestuurslid bij PerspectieF – ChristenUnie-jongeren.

Is het terecht dat christenen kritisch zijn op een grotere en sterkere Europese Unie?

Tom Overbeeke

Samenvatting

De Europese Unie is niet populair. Volgens een peiling van Maurice de Hond zou 43 procent van de Nederlanders voor een zogeheten ‘Nexit’ stemmen (TPO, 2016). Zeker in de laatste tien jaar, die voor het grote publiek gekenmerkt werden door grote steunpakketten aan Zuid-Europese landen, falend vluchtelingenbeleid en een interne markt die niet op gang wilde komen, is duidelijker geworden hoe slecht het er voor staat met het imago van de EU onder haar eigen bevolking. Onder christenen, met name onder protestanten, is de Europese Unie nog minder populair. Zowel de ChristenUnie als de SGP laten in hun verkiezingsprogramma’s duidelijk merken geen voorstander te zijn van een verder uitdijende EU. Welke redenen kunnen christenen in het algemeen, en vooral politiek actieve christenen tegen een grotere, meer geïntegreerde Europese Unie aanvoeren, en hoe legitiem zijn deze redenen? Zijn er ook redenen aan te voeren om als christenen juist een positieve houding ten opzichte van de Europese Unie aan te nemen? Deze vragen zullen in dit essay centraal staan.

Wortels

Hoe men als christen naar de Europese Unie kijkt is sterk afhankelijk van of iemand katholiek of protestants christen is. Katholieken hebben, zo wordt algemeen aangenomen, een wat positievere kijk op de Europese Unie dan protestanten. Mogelijke redenen hiervoor zijn erg divers, van een bredere Europees gewortelde kerk, het katholicisme dat in veel Europese landen voorkomt en sterke politieke papieren heeft, tot het historische aspect dat katholieke partijen van oudsher sterk pro-Europa zijn, verwijzend naar de ooit overkoepelende samenhang in Europa met daarin een centrale rol voor de kerk (Hoetjes, 2006). Lange tijd is de Katholieke kerk zo verstrengeld geweest met de staat in Europese context, dat het onderscheid niet altijd even duidelijk was. Met de opkomst van de Reformatie en de godsdienstoorlogen die daarop volgden viel dit automatisme uiteen en legde men zich neer bij het *cuius regio, eius religio*, ofwel het per regio de staatsgodsdienst mogen definiëren.

Protestantse en evangelische christenen zijn huiveriger voor de Europese Unie. Hoewel het moeilijk is precies de vinger te leggen op de oorsprong hiervan, is een voor de hand liggende verklaring dat deze stromingen in het christendom minder over Europa verspreid zijn. Ook de politieke partijen die deze stroming vertegenwoordigen zijn kritisch (soms gevolgd door ‘positief’). Dit wordt duidelijk uit de opstelling van de twee kleine christelijke partijen, de ChristenUnie en de SGP. De SGP begint haar verkiezingsstandpunt over Europa met de stelling dat ‘Europa ten dienste staat van de lidstaten, niet andersom’ (SGP, 2016). De ChristenUnie kent een vergelijkbare opstelling in haar verkiezingsprogramma’s.

Ondanks dat de Europese Unie onder andere is gegrondvest op het subsidiariteitsbeginsel, het principe dat besluitvorming op een zo klein mogelijke afstand van de burger moet worden genomen, laat de Unie bij veel burgers het gevoel na invloed uit te oefenen op aangelegenheden die niet noodzakelijk tot het takenpakket van een supranationaal instituut behoren.

De implicaties hiervan zijn dat het uitbreiden van de invloedssfeer door een supranationaal instituut als de Europese Unie ten koste gaat van de autonomie op nationaal, regionaal of lokaal niveau, maar ook de autonomie in maatschappelijke verbanden, zoals onderwijs of zorg, wordt gezien als een inbreuk op de eigen soevereiniteit. Christenen dragen de eigen autonomie of soevereiniteit over het algemeen een warm hart toe, niet in de laatste plaats vanuit de traditie om zelf-organiserend te zijn in aspecten van het maatschappelijk leven als onderwijs en zorg.

Onder bevindelijk gereformeerden en orthodoxe evangelicalen is er nog een factor die de houding ten opzichte van de Europese Unie kleurt. In de afgelopen decennia is de Europese Unie met enige regelmaat geassocieerd met de toren van Babel of het beest uit Openbaring 13. Verschillende al dan niet rondreizende theologen en voorgangers hebben de samenwerking tussen Europese naties gekoppeld aan de poging om een toren te bouwen die tot in de hemel reikt, of het beest met 7 hoofden en tien hoornen met koninklijke kronen. Vooral het laatste Bijbelse verhaal

spreekt tot de verbeelding van menig christelijk blogger en krijgt een rol in het duiden van de ‘tekenen des tijds’.

De ChristenUnie

‘Voor grensoverschrijdende problemen zoeken we vaak terecht een Europese oplossing. Maar vraagstukken zijn niet altijd permanent. De praktijk leert echter dat zodra Brussel zich ergens mee bemoeit, ze niet meer los laat. Dit eenrichtingsverkeer leidt tot een sluipende, frustrerende en niet te stoppen Europese integratie’

Bovenstaande zinnen staan in het nieuwe verkiezingsprogramma dat de ChristenUnie eind 2016 presenteerde. De zinnen typeren sterk de houding van de ChristenUnie ten opzichte van de Europese Unie. Bovenstaande zinnen zijn in feite een uitgebreide versie van de slogan *Samenwerking ja, superstaat nee*, waarmee de ChristenUnie in 2015 de Europese verkiezingen mee inging.

De ChristenUnie is in haar opstelling zo beschouwd geen fervent voorstander van de huidige bevoegdheden van de Europese Unie, laat staan een uitbreiding van de bevoegdheden van de Europese Unie. Ook in het Europees Parlement is de ChristenUnie vooral aanwezig als criticaster van Europees beleid en besluitvorming over bijvoorbeeld verdere samenwerking met Turkije.

Toch is de ChristenUnie niet alleen maar kritisch ten opzichte van de Europese Unie. In 2013 publiceerde het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie een boek met de titel *In verscheidenheid verenigd* (WI, 2013). Een van de rode lijnen in deze publicatie is de gedachte dat de Europese Unie een goed voorbeeld van internationale samenwerking kan zijn als er ruimte wordt gelaten aan diversiteit onder haar lidstaten. Ook hierin klinkt het positief-kritische geluid door, dat Europese Unie weer de hoop kan bieden waar het in de begindagen van het samenwerkingsverband mee werd opgericht, mits er een herwaardering van diversiteit en waarden plaats vindt. Ook wordt duidelijk de stelling gepositioneerd dat de Europese Unie met haar huidige koers zich op een verkeerde weg bevindt.

De balans

De kop van dit essay luidt ‘Is het terecht dat christenen kritisch zijn op een grotere en sterkere Europese Unie?’. Daarbij ligt de focus vooral op de argumenten die tegen een grotere en sterkere Europese Unie zijn. De reden voor deze initiële focus op de kritische opstelling is de houding van christenen en christelijke politici zoals die nu vaak wordt waargenomen: ‘positief-kritisch’, maar dan met name kritisch. Het woord positief lijkt in deze samenstelling vooral betrekking te hebben

op het bestaansrecht van de Unie onder bepaalde voorwaarden, zoals het niet verder concentreren van bevoegdheden bij de Europese samenwerking of het verregaand ruimte bieden aan de culturele diversiteit van Europese naties.

De vraag is of deze kritische houding of voorwaardelijke liefde terecht is. De Europese Unie en de samenwerkingsverbanden die haar voorgingen zijn opgericht vanuit waarden die juist door christenen goed te onderschrijven zijn, zoals onderlinge vrede, recht, vrijheid en voorspoed. Het (soms letterlijk) neerhalen van muren die er zijn tussen mensen met verschillende achtergronden en het beter en efficiënter kunnen toepassen van rechtsbeginselen in internationaal verband zijn vruchten van dit samenwerkingsverband die juist goed bij de christelijke principes passen.

In de Europese Unie heeft het recht van oudsher een belangrijk rol. Het al in 1950 opgestelde Verdrag voor de Rechten van de Mens is hier een goed voorbeeld van. Dit Europese verdrag, sinds 1998 verplicht te ratificeren door (potentiële) lidstaten, legt vast op welke mensen- en burgerrechten Europese burgers mogen rekenen. Een rechtsstaat waarin individuele rechten gewaarborgd zijn, verdient op zijn minst het voordeel van de twijfel van christenen. Nicholas Wolterstorff neemt het in *'do christians have good reasons for supporting liberal democracy'* op voor de inherente waarde van een liberaal staatsbestel dat inhoudt dat iedere man en iedere vrouw recht heeft op zijn of haar visie op mens en maatschappij en dat, zolang ze hierbij anderen geen kwaad doen, ze het verdienen beschermd te worden door een overheid die individuele vrijheden waarborgt (Wolterstorff, 2012). Het liberale staatsbestel waar Wolterstorff over schrijft is te herkennen in het samenwerkingsverband dat de Europese Unie vormt, en in dat perspectief is ook de Europese Unie als het ware beschermheer van individuele autonomie en vrijheid van overtuiging. Het verplicht ratificeren van het Verdrag van de Rechten van de Mens is een duidelijke opstelling: in deze Unie hebben mensen vrijheid van overtuiging en de vrijheid deze te uiten. Juist christenen zouden deze verankering van vrijheden bijzonder moeten waarderen. In Wolterstorff's overtuiging is het niet erkennen van diversiteit in overtuigingen en de vrijheid deze te uiten een inbraak op de waardigheid van de mens. Het erkennen van deze diversiteit en het feit dat deze verdedigd worden door de Europese Unie is een reden dit samenwerkingsverband te koesteren.

De herwaardering van de vrijheden die de Europese Unie uitdraagt kan leiden tot een andere opstelling richting het Europese samenwerkingsverband. Christenen kunnen goed instemmen met het idee van een Unie die haar burgers de vrijheden biedt waar zij zelf ook hopen gebruik van te kunnen maken. Het idee dat de Unie vrijheden inperkt door in steeds verder in de autonomie van lidstaten en burgers te gaan zitten krijgt zo minder gewicht in de algehele opstelling ten opzichte van de Europese Unie. De toon van het debat over de Europese Unie en de steeds kritischer opstelling van christenen zou kunnen veranderen in het besef dat deze Unie

gestoeld is op de door ons zo geliefde individuele vrijheden. Hoewel deze vrijheden ook nationaal verankerd zijn in een Grondwet, wordt zo nu en dan duidelijk dat in een veranderende samenleving de meerderheid er wel eens andere ideeën er op na kan houden. Nederlandse rechters mogen onze eigen nationale wetten niet toetsen aan de Grondwet volgens het Toetsingsrecht, maar wel aan Europese verdragen en uitspraken van het Europese Hof. Dit hoeft niet altijd goed uit te pakken voor alle wensen die we als christenen in onze maatschappij hebben. Er zijn voorbeelden waarin Europese rechtsspraak juist negatief uitpakt voor opvattingen die onder sommige christenen leven, zoals het oordeel over het standpunt van de SGP over vrouwen op verkiesbare posities. Er zijn ook zaken waarin de uitspraak van het Hof juist positief uitpakte, zoals de uitspraak van het Hof in 2013 dat een Britse christelijke werknemer haar kruisje mocht blijven dragen tijdens haar werk als stewardess. Typisch aan deze uitspraak was dat het Hof oordeelde dat ‘religie een fundamenteel recht is’ en ‘omdat een individu moet kunnen communiceren dat zij haar godsdienst centraal stelt in haar leven’(Trouw, 2013)! Belangrijker is dat deze verdragen zowel christenen als moslims, atheïsten en andere (niet-)gelovigen beschermen *in de keuze* voor een overtuiging en / of geloof.

Juist in een tijd dat xenofobie en nationalisme weer de kop lijken op te steken is het belangrijk dat er tegenwicht geboden wordt. Dat een Europees samenwerkingsverband steeds meer zijn waarde kan gaan bewijzen, juist vanwege de verankering van vrijheden die nationaal onder druk staan. Dat juist met een internationale samenwerking er kansen liggen om wereldwijd iets te doen voor recht en gerechtigheid. In een kleiner wordende wereld is de stem van een natie niet voldoende om een vuist te kunnen maken. Een herwaardering en een positievere opstelling ten opzichte van de Europese samenwerking door christenen in Nederlands is daarom op zijn plaats.

Tom Overbeeke, woonachtig in Rotterdam. Master Bestuurskunde afgerond aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Werkzaam als trainee bij de gemeente Rotterdam, en actief als bestuurslid voor de ChristenUnie in Rotterdam. Getrouwd met Caroline.

Bronnen

ChristenUnie, 2016. *Hoopvol Realistisch*. Verkiezingsprogramma voor Tweede Kamerverkiezingen 2017.

Hoetjes, B., 2006. *Katholieken, katholicisme en Europa*.

Kuyper, A 1880. *Soevereiniteit in eigen kring*. Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit.

Luitwieler, S. 2013. *In verscheidenheid verenigd*. Wetenschappelijk Instituut ChristenUnie

SGP, 2016. Verkiezingsprogramma SGP voor de Tweede Kamerverkiezingen van 2017.

TPO, 2016. <http://politiek.tpo.nl/2016/06/26/opiniepeiling-maurice-hond-ook-nederland-is-meerderheid-europese-exit-behalen/>

Trouw, 2013. 'Europees Hof: christen mag kruisje dragen op de werkvloer'. Gepubliceerd op 15 januari 2013

Wolterstorff, N (2012). Do christian have good reasons for supporting liberal democracy?, in *Understanding liberal democracy*, 305-328

Welke waarden zijn voor de christenpolitiek van belang in de omgang met vluchtelingen?

Mirjam Polak

Samenvatting

Dit essay vormt een korte zoektocht naar enkele waarden die van belang kunnen zijn voor christenpolitici in het formuleren van standpunten en het nemen van beslissingen. Het in de praktijk brengen van deze waarden kan leiden tot conflicterende situaties. Voordat op deze waarden wordt ingegaan, wordt uiteengezet dat christenpolitici een andere rol vervullen dan mensen zonder politieke rol. Dit kan namelijk leiden tot een verschil in overtuiging en een andere praktische invulling van waarden. De denkers Augustinus en O'Donovan worden aangehaald om een relativerend licht op het geheel te werpen.

Inleiding

Het vluchtelingendebat domineert het intellectuele, politieke en kerkelijke gesprek al een lange periode. Snelle talkshows en objectieve nieuwsitems berichten met regelmaat over grote migrantenstromen, de vele mensen die de dood vinden in de Middellandse Zee, en de uitdagingen waar Europa voor staat. Angela Merkel heeft gesteld dat de omgang met de vluchtelingen crisis een groter probleem voor Europa is dan de Griekse schulden crisis (Roessel, 2015).

In de politieke arena wordt veel, en soms op heftige toon, met elkaar gedebatteerd over de vluchtelingen crisis. Voor christenpolitici kan het een heuse worsteling zijn zich in dit debat te positioneren. Christenen onderling hebben namelijk ook geen eenduidige mening als het gaat om hoe om te gaan met de grote toestroom van vluchtelingen. Het enige waar christenen het over eens lijken te zijn, is dat de Bijbel richtinggevend zou moeten zijn in dit debat.

De probleemstelling van dit essay luidt als volgt: *welke waarden zijn voor de christenpolitiek van belang in de omgang met vluchtelingen?* In dit essay zullen enkele waarden worden aangestipt. Het is niet de pretentie om een zo uitputtend mogelijk antwoord op de vraagstelling te formuleren.

Verschil in rollen

Allereerst wil ik betogen dat het voor christenpolitici van belang is dat zij beseffen dat zij een andere rol innemen in deze maatschappij dan christenen die geen politieke rol innemen. Dit verschil in rollen kan tot gevolg hebben dat de uitkomst qua visie anders is. Een christenpoliticus maakt een andere afweging dan een christen zonder politieke rol. Bij iedere politieke beslissing, maar ook bij ieder politiek standpunt, komen vragen aan de orde als ‘is er draagvlak in de maatschappij?’, ‘kan de samenleving het economisch bolwerken als we deze keuze maken?’ en ‘tot welke gevolgen komt het op de lange termijn als we deze koers varen?’. Een christenpoliticus maakt andere afwegingen dan bijvoorbeeld een dominee. De rol van laatstgenoemde is het om op te roepen tot naastenliefde en mededogen, gefundeerd op de Bijbelse boodschap. Het ligt in zijn natuur om aan te sporen tot het kijken met de ogen van Jezus. Die verantwoordelijkheid is wezenlijk anders dan die van een christenpoliticus. Christenen zonder politieke rol hoeven zich niet noodzakelijk bezig te houden met de bestuurbaarheid van het land. Soms kan een enkele persoon verschillende rollen innemen: bestuurder en kerkganger, dominee en gemeenteraadslid. Een christelijke vader kan zijn kinderen aansporen om zakgeld af te staan aan een stichting die zich voor vluchtelingen inzet, terwijl deze zelfde vader in de rol van burgemeester pleit voor beperkte asielopvang in zijn gemeente. Zo zien we dat verschillende rollen naast elkaar kunnen bestaan. Steeds weer is het belangrijk om ze apart van elkaar te beschouwen, omdat het de uitkomst in overtuiging van iemand kan verklaren.

Dit denkkader ontleen ik aan de ideeën van Abraham Kuyper. Zijn beroemde idee ‘soevereiniteit in eigen kring’ wijst erop dat God ordeningen heeft geschapen en dat verschillende levenssferen hun zelfstandige status hebben. Met kringen bedoelde Kuyper ‘levensgebieden’. Voorbeelden hiervan zijn de kerkelijke kring en de persoonlijke kring. Maar ook: de universiteit, het gezin, het bedrijf en de staat. De kringen die in de samenleving bestaan, moeten volgens Kuyper alleen aan God verantwoording afleggen en hebben geen zeggenschap over elkaar. Elke kring heeft in deze opvatting een eigen taak, aard en norm (Snel, 2000; Baudet, 2010).

In de wirwar van alle argumenten die heen en weer worden geslingerd in het publieke debat kan het verhelderend zijn om te denken aan deze scheiding van kringen en rollen, en welke norm te hanteren. Dit geeft sturing aan hoe een standpunt in te nemen en hoe invulling te geven aan bepaalde christelijke waarden. Voor een christenpoliticus en een christen zonder politieke rol kan dit verschillend zijn, ook al zijn zij beiden christen.

Naasteliefde

Voor een christenpoliticus zou naasteliefde een rol kunnen spelen in zijn afwegingen. Dit is immers het grote gebod (Matteüs 22:36-40). De Bijbel staat vol teksten en verhalen over naasten en naasteliefde. Denk bijvoorbeeld aan de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan en aan de volgende tekst: ‘Handel niet uit geldingsdrang of eigenwaan, maar acht in alle bescheidenheid de ander belangrijker dan uzelf’ (Filippenzen 2:3). Maar ook de volgende tekst windt er geen doekjes om: ‘Een vreemdeling zult u niet onderdrukken, noch hem benauwen, want u bent vreemdelingen geweest in het land Egypte’ (Exodus 22:21). Omdat we zelf weten wat het is om vreemdeling te zijn, moeten wij zelf ook goed zijn naar hen.

Het naleven van een waarde of deugd naar de ene groep kan conflicteren met het naleven van dezelfde waarde naar een andere groep. Een ruim asielbeleid is een uiting van naasteliefde naar vreemdelingen, maar wellicht kampen Nederlandse burgers met de gevolgen van deze maatregel en voelen zij zich hierdoor miskend. Is de uiting van naasteliefde naar vreemdelingen dan ook een uiting van naasteliefde naar Nederlandse burgers?

Gerechtigheid

Kamerlid Voordewind zet zich in voor vluchtelingen vanuit de overtuiging dat “het belangrijk is om op te komen voor de meest kwetsbaren, die niet voor zichzelf kunnen opkomen en om recht te doen waar onrecht heerst” (ChristenUnie, 2016). Gerechtigheid is een belangrijke christelijke waarde. Jezus is gestorven voor de mensheid, heeft zo het kwaad overwonnen en zal in de toekomst volmaakte gerechtigheid brengen. In de Bergrede staat het volgende: *Zalig zij die hongeren en dorsten naar gerechtigheid, want zij zullen verzadigd worden.* Een christenpoliticus mag hier op aarde alvast beginnen met het brengen van gerechtigheid, ook al zal dat in het aardse

nooit volledig zijn. Een vreemdeling een dak boven zijn hoofd geven, hem voeden en kleden, een veilige plek bieden, dat is recht doen.

De christenpolitiek zou zich minstens in moeten zetten voor het naleven van internationale vluchtelingenverdragen. Deze verdragen zijn ondertekend en men heeft de plicht zich daar aan te houden. Het is goed christelijk verdedigbaar dat we ons aan basale rechten moeten houden, zoals het bieden van onderdak en voedsel. Een christenpoliticus zou er naar moeten streven om minstens datgene aan vreemdelingen te bieden wat in ons sociale stelsel past en wat Nederland aan draagkracht heeft. De ChristenUnie staat op een gedeelde eerste plaats als het gaat om het humanitair behandelen van vluchtelingen (Oxfam Novib, 2016).

Hier geldt eveneens dat er anderzijds ook recht moet worden gedaan aan de Nederlandse burgers. Als een vreemdeling geld en onderdak krijgt en een Nederlandse burger ziet dat zijn bejaarde ouders niet afdoende zorg krijgen, dan kan dat als onrecht aanvoelen. In Nederland is er een schaarste aan middelen en die dienen op een rechtvaardige manier verdeeld te worden.

Gastvrijheid

Ds. Dick Couvée van de Pauluskerk in Rotterdam raadt aan om de angst voor het vreemde door de kunst van de gastvrijheid te overwinnen. De Bijbelse rode draad is voor hem gastvrijheid. De kern is volgens hem dat het gebod van de liefde niet beperkt blijft tot de eigen groep maar zich juist ook uitstrekt tot de vreemdeling. Ook hij wijst op de tekst die al eerder werd aangehaald: *‘Heb hen lief als jezelf, want jullie zijn zelf vreemdelingen geweest in Egypte’*. Het confronteert ons met het feit dat wij zelf ook vreemdelingen zijn. We kunnen volgens ds. Couvée nooit pretenderen onoverwinnelijk of onaantastbaar te zijn. Ook stelt ds. Couvée dat iedereen er toe doet voor Jezus, bij uitstek de mensen die door de samenleving worden gezien als buitenstaander of vreemd (Couvée, 2016).

Net zoals bij naastenliefde – die als waarde tegen gastvrijheid aan schuurt – is het zo dat gastvrijheid naar de één kan conflicteren met gastvrijheid naar de ander. Waar de één krijgt, moet de ander misschien wel inleveren.

Beschermen Nederlandse rechtstaat

Een denker die zich kritisch opstelt in dit debat is Bas van Bommel, universitair docent literatuurgeschiedenis aan de Universiteit Utrecht. gaat. Hij betoogt dat het tijd is om onze ogen te openen voor het mogelijk grootste probleem van onze generatie: haar grenzeloze naïviteit. Een houding waar christenen zich helaas ook schuldig aan maken. Volgens hem gaat een warm gevoel van medemenselijkheid ons zeker niet helpen om met ingewikkelde problemen om te gaan (DenkWijzer, 2016).

Van Bommel ontkent niet dat waarden als barmhartigheid en naastenliefde belangrijk zijn. Het probleem ontstaat daar waar “persoonlijke caritas wordt omgezet in asielactivisme”. De christenpolitici van nu zetten Bijbelse waarden om in politiek beleid. De gevolgen kunnen schokkend zijn. Er zal een nieuwe onderklasse ontstaan; de komende jaren zullen immers miljoenen migranten naar Europa komen. Het stoort Van Bommel dat christenen niet inzien dat onze samenleving stoelt op christelijke waarden en dat er grote groepen zijn die zich zullen vasthouden aan andere waarden (vrijheid van meningsuiting en godsdienstvrijheid worden in de islam bijvoorbeeld niet als grondrechten erkend). Hij betoogt dat het gevaarlijk is dat politici en geestelijken zich verschuilen achter barmhartigheid en tegelijkertijd niet kijken naar de enorme gevolgen. Scherp is zijn volgende stelling: “Wie uit christelijk idealisme de samenleving en het nageslacht aldus structureel dupeert, getuigt niet van naastenliefde, maar van een morele zelfgenoegzaamheid die eerder verwant is aan de hoofdzonde” (DenkWijzer, 2016). Een drietal wetenschappers (Borgman, Dijkman & van Geest, 2012) schrijft dat “christenen het politieke forum niet moeten gebruiken om vergaande en in de aardse praktijk onbereikbare christelijke idealen als norm aan de natie voor te houden”.

O’Donovan en Augustinus

Er zijn twee grote denkers die ons een verhelderende blik verschaffen op het bedrijven van christelijke politiek. De kern van de *tweerijkenleer* van Augustinus is dat hij de twee steden (Jeruzalem en Babylon) ziet als twee gemeenschappen die vanaf het begin van de wereldgeschiedenis tot aan het einde van de wereld tegenover elkaar zullen staan. Aan de ene kant is er de stad van God, die bestaat uit de goede engelen en goede mensen. Deze stad is hemels, eeuwig, onsterfelijk en heilig. Aan de andere kant is er de aardse stad die bestaat uit de slechte, ofwel gevallen engelen en niet-geredde mensen. Deze stad is aards, tijdelijk, sterfelijk en goddeloos. De stad van God verblijft volgens Augustinus als vreemdeling op aarde; toch neemt de burger van de stad van God ook deel aan het leven in deze wereld (Augustinus, vert. 2007). In Augustinus’ werk zien we de visie dat het aardse beperkt is en het hemelse volmaakt. Wat we hier op aarde doen, doen we in het licht van de eeuwigheid. Hier zelf op door filosoferend: als christenpolitici mogen we christelijke waarden inbrengen in standpunten en besluiten, maar we moeten ook beseffen dat er grenzen zitten aan het communiceren van deze waarden in het politieke domein.

O’Donovan vindt zijn inspiratie in Augustinus en ziet politiek als een tijdelijk onnatuurlijk verschijnsel in het *saeculum*: de periode tussen de zondeval en de herschepping (O’Donovan, 1996). Augustinus stelde dat de mens niet was geschapen om over andere mensen, maar over dieren te regeren (Augustinus, vert. 2007). In de toekomst zal het zo zijn dat God zijn koningschap opeist; menselijke autoriteit wordt hiermee overbodig. Politiek wordt in deze

opvatting vanzelf ‘seculier’: er zijn beperkingen en onvolkomenheden in dit *saeculum*. Tegelijk is het zo dat het aan Gods goedheid valt toe te schrijven dat er zoiets als politiek bestaat. Christelijke politiek houdt in dat christenpolitici politieke verantwoordelijkheid dragen en tegelijkertijd zichzelf onderwerpen aan het gezag van God (O’Donovan, 1996). De Bruijne (2012) redeneert voort op basis van O’Donovans werk en betoogt dat christenpolitici openlijk mogen putten uit hun religieuze bronnen. Daarbij is het de kunst om niet te vervallen in *getuigenispolitiek*. Dit is een vorm van politiek waarbij christenen de christenpolitiek gebruiken om onbereikbare christelijke normen voor te spiegelen, die op aarde onbereikbaar zijn. Christenpolitiek zou tijdens het *saeculum* bij voorkeur bescheiden moeten zijn. Eens zal het zo zijn dat Gods waarden ten volle zullen schitteren, maar die dag is nog niet aangebroken.

Conclusie

Europa, en daarmee Nederland, staat voor een grote uitdaging. De stroom vluchtelingen is sinds de Tweede Wereldoorlog niet zo groot geweest. Het verplicht christenpolitici een standpunt in te nemen. In dit essay heb ik enkele waarden aangehaald op basis waarvan een christenpoliticus vorm zou kunnen geven aan zijn standpunten en besluiten: naastenliefde, gerechtigheid, gastvrijheid en het beschermen van de rechtsstaat. Een christenpoliticus dient zich bewust te zijn van de botsingen in belangen die kunnen ontstaan bij het in de praktijk brengen van deze waarden. Ook is het cruciaal dat een christenpoliticus het verschil in rol van een christen met en zonder politieke rol voor ogen houdt. Dit bepaalt in grote mate de uitkomst in visie en de manier waarop uiting wordt gegeven aan een waarde.

Het is een misvatting om alleen naar vreemdelingen toe in termen van naastenliefde en gerechtigheid te spreken. Het populisme dat in dit huidige tijdsgewricht speelt, is een uiting van onder meer ontevredenheid en het ervaren van een onrechtvaardige behandeling. Een christenpoliticus zal dus continu moeten balanceren tussen de belangen van verschillende – soms botsende – belangen in de samenleving. Hij heeft de verantwoordelijkheid om beleid te formuleren dat recht doet aan iedereen.

Het werk van Augustinus en O’Donovan kan een relativerende blik verschaffen. Ooit zal er een volmaakte samenleving zijn, waarin God autoriteit heeft, en waarin aan christelijke waarden volmaakt invulling kan worden gegeven. Een christenpoliticus mag streven naar het goede, maar mag ook beseffen dat er grenzen zijn aan wat hij op aarde kan bereiken.

Laat een christenpoliticus vooral geen rücksichtslose politieke vertaalslag geven aan allerlei nobele waarden. Ik onderschrijf de zorg van sommigen dat christenpolitici zich schuldig maken aan naïviteit. Waarden die uit de Bijbel ontspruiten zijn niet altijd één op één te vertalen naar de politieke arena. Let zowel op met een goedgegelovig verhaal op links als met een

onverstandig verhaal op rechts. Bied een aantrekkelijk, weldoordacht alternatief dat recht doet aan een ieder.

Mirjam Hoogerhuis-Polak (1988) studeerde Criminologie en Psychologie en werkt momenteel bij de Immigratie en Naturalisatiedienst, waar zij nareisverzoeken beoordeelt. In 2015 liep zij stage bij de Tweede Kamerfractie van de ChristenUnie.

Bronnen

Augustinus (vert. 2007). *De stad van god*. Amsterdam: Ambo/Anthos.

Baudet, T. & Visser, M. (2010). *Convervatieve vooruitgang*. Amsterdam: Bert Bakker.

Borgman, E. P. N. M., Dijkman, P.J. & Geest, P.J.J. van (2012). Het christelijk geloof als steen des aanstoots in de politiek. *Christen Democratische Verkenningen*, 3, 26-37.

Bruijne, A. de (2012). Opnieuw christelijk in een postchristelijke setting, *Christen Democratische Verkenningen*, 3, 140-148.

ChristenUnie (2016). <https://www.christenunie.nl/blog/2016/11/29/ChristenUnie-op-gedeelde-eerste-plaats-om-humanitaire-behandeling-vluchtelingen?originNode=37885>

Couvée (2016). Overwin de angst voor het vreemde door gastvrijheid. *Kontekstueel*, 30(6), 13-16.

O'Donovan (1996). *The desire of the nations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oxfam Novib (2016). *Analyse van de verkiezingsprogramma's op vluchtelingenrechten volgens de Oxfam Novib Humanity Checker*. Geraadpleegd van <http://www.oxfamnovib.nl/Redactie/Downloads/Rapporten/20161129%20Analyse%20Humanity%20Checker%20Rapport.pdf>.

Roessel, A. van (2015). Europa betaalt de prijs voor fouten uit het verleden. Geraadpleegd op <https://www.groene.nl/artikel/europa-betaalt-de-prijs-voor-fouten-uit-het-verleden>.

Snel, J. (2000). Onieuw is Kuyper niet goed begrepen. Geraadpleegd op <http://www.trouw.nl/tr/nl/4512/Cultuur/article/detail/2508960/2000/04/08/Onieuw-is-Kuyper-niet-goed-begrepen.dhtml>.