

Christelijk-sociale canon

christelijk
sociale

cairon

wouter beekers

inhoudsopgave

Ter inleiding: christelijk-sociaal is niet sociaal	8	Soevereiniteit in eigen kring	48
Gerechtigheid	18	Publieke gerechtigheid	50
<i>Aurelius Augustinus</i>	20	<i>Herman Dooyeweerd</i>	52
Gebrokenheid	22	Solidariteit	54
Tweerijkenleer	24	<i>Leo XIII</i>	56
Vorstenspiegel	26	Subsidiariteit	58
Goede wil	28	Waardigheid	60
<i>Thomas van Aquino</i>	30	<i>Jacques Maritain</i>	62
Bonum Commune	32	Globalisering van de solidariteit	64
Genade	34	Economie van het genoeg	66
<i>Johannes Calvijn</i>	36	<i>Bob Goudzwaard</i>	68
Verbond	38	Rentmeesterschap	70
<i>Johannes Althusius</i>	40	Gespreide verantwoordelijkheid	72
Antirevolutionair	42	Dienstbaarheid	74
<i>Guillaume Groen van Prinsterer</i>	44	Architectonische maatschappijkritiek als actuele opdracht, tot slot	76
Vrijheid	46	Verwijzingen	78
<i>Abraham Kuyper</i>			82

christelijk-sociaal
is niet sociaal

inleiding

In de 21e eeuw lijkt christelijk-sociale politiek ‘terug van nooit weggeweest’. Het is waar, op het moment van de eeuwwisseling kende ons land nog een links-liberale regeringscoalitie. Sinds de invoering van het algemeen kiesrecht was dit paarse kabinet het eerste zonder de steun van confessionele partijen. De massale steun die confessionele partijen ooit genoten van de kiezer waren ze verloren en hun electorale neergang lijkt nog niet ten einde.

Toch zijn confessionele partijen twintig jaar geleden teruggekeerd naar het hart van de politiek. Ze zijn daar sindsdien niet meer weg te denken. In een politiek landschap dat meer en meer versnipperd raakt zijn ze zelfs onmisbaar geworden.

Na de revolte van Pim Fortuyn in 2001 werd ons land acht jaar lang geleid door voormalig hoogleraar christelijk-sociaal denken Jan Peter Balkenende. Aan zijn laatste coalitie deed niet alleen het Christen Democratisch Appel mee, maar ook, en voor het eerst in haar geschiedenis, de kleinere ChristenUnie – mijn eigen partij. En onder minister-president Mark Rutte waren de confessionele partijen niet minder hard nodig. Samenwerken met het CDA heeft overduidelijk zijn voorkeur. Een regeringscoalitie met de Partij van de Arbeid kon alleen plaatsvinden met steun van de ChristenUnie en de Staatkundig Gereformeerde Partij. Sinds vijf jaar maken

CDA en ChristenUnie zelfs samen deel uit van zijn regeringsploegen.

De grote relevantie van deze partijen maakt de vraag naar hun politieke traditie en koers van belang. ‘Christelijk-sociaal’ is een term die daarbij geregeld valt. Maar wat betekent die precies? Buitenstaanders zien de term soms als een verhullend pleidooi voor verzuiling. En als we heel eerlijk zijn komen christelijk-sociale politici zelf soms niet verder dan: ‘compassie met de kwetsbaren’.

Als zoon van twee socialisten raakte ik zelf op volwassen leeftijd geboeid door de christelijk-sociale denktraditie. Ik mocht er mijn werk van maken, eerst als historicus aan de Vrije Universiteit Amsterdam, daarna als directeur van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. Sprekend met studenten, politici en bestuurders viel me op hoezeer het christelijk-sociale denken in de vergetelheid is geraakt.

Met dit boekje wil ik het christelijk-sociaal denken over de politiek toegankelijk maken. Aan de hand van twintig kernbegrippen en tien belangrijke denkers wil ik zicht geven op deze bijzondere denktraditie.

Al is het de vraag of er echt zo’n traditie is geweest. Je kunt ook stellen dat het christelijk-sociaal denken in zekere zin een eigentijdse uitvinding is. We drukken er vandaag de dag onze verwantschap met inspirerende denkers en doeners uit het verleden mee uit. In deze inleiding wil ik de stelling verdedigen dat christelijk-sociaal denken zowel in een traditie staat als een recente uitvinding is. Ik wil aangeven wat ik zelf met christelijk-sociaal bedoel en wat ik met deze christelijk-sociale canon van begrippen en denkers beoog.

Centraal in dit boekje staat de gedachte dat christelijk-sociale politiek meer is dan via overheidsbeleid compassie tonen met de kwetsbaren. Christelijk-sociaal wil zeker sociaal zijn, maar in meer dan de empathische zin van het woord. Christelijk-sociale politiek zet in op een overheid die ruimte geeft aan mensen om in hun gemeenschappen verantwoordelijkheid te nemen. Christelijk-sociaal denken zoekt gerechtigheid in gemeenschappen.

Een uitgevonden traditie

‘Met de keuze voor christelijk-sociale politiek plaatst de ChristenUnie zich in een lange traditie.’¹ Zo was te lezen in het eerste verkiezingsprogramma van mijn partij. Ik ben blij met die uitspraak. Maar de eerlijkheid gebiedt te zeggen, dat, als er zo iets is als een lange christelijk-sociale traditie, die op een bepaalde manier achteraf is ‘uitgevonden’.²

Dit zal even slikken zijn voor de fans. Die hadden hier waarschijnlijk liever een glorieuze geschiedenis gezien beginnend bij het jaar 1891. In dat jaar schreef paus Leo XIII zijn sociale encycliek *Rerum novarum* en werd in Nederland het ‘eerste christelijk-sociaal congres’ georganiseerd.

Maar de werkelijkheid is iets gecompliceerder. De term christelijk-sociaal was in 1891 niet ingeburgerd en ook daarna niet. Katholieken spraken eerder van de ‘katholiek-sociale leer’ of ‘sociale leer van de kerk’. Dat ‘christelijke’ dat was vooral iets voor protestanten – en zo dachten ook de protestanten erover. Al noemden protestanten zichzelf over het algemeen gereformeerd of calvinistisch voor alle duidelijkheid.

De term christelijk-sociaal was en bleef lang van de arbeidersbeweging. Vakbondsbestuurders gebruikten het woord met veel overtuiging.³ Het was onder hun druk dat politici een christelijk-sociaal congres organiseerden. Zelf spraken die politici van een ‘sociaal congres’. Pas het tweede initiatief, het christelijk-sociaal congres in 1919, ging expliciet zo heten. ‘Christelijk-sociaal’ was een woord dat niet in verkiezingsprogramma’s of beginselprogramma’s voorkwam.⁴ De enige partij die de term volledig omarmde was een onbetekenende eendagsvlieg van tamelijk radicale socialistische signatuur: de Christelijk Sociale Partij die tussen 1918 en 1922 slechts één vertegenwoordiger in de Tweede Kamer had.

Aan het einde van de twintigste eeuw ontstond er iets van nieuwe dynamiek rondom de term ‘christelijk-sociaal’, wederom aangejaagd door de vakbeweging. Het CNV nam namelijk initiatief tot de organisatie van een derde christelijk-sociaal congres in 1991. Daarnaast richtte het CNV een leerstoel op aan de Vrije Universiteit in Amsterdam onder de noemer ‘christelijk-sociaal denken over economie en maatschappij’. Benoemd werd de jonge Jan Peter Balkenende, toen al behept met een calvinistisch arbeidsethos – hij combineerde de jaren ervoor een promotieonderzoek met zowel werk voor het wetenschappelijk instituut voor het CDA als het lidmaatschap van een gemeenteraad.

Net als eerder raakte ‘christelijk-sociaal’ niet direct ingeburgerd. De partij van Balkenende hield en houdt de voorkeur voor het motto ‘christendemocratisch’. Eén merknaam is genoeg, zullen de communicatiestrategen gedacht hebben. Bovendien was de keuze voor ‘christendemocratie’ een principiële keuze voor het denken in uitgangspunten boven geloofsidenteit, dat was bij ‘christelijk-sociaal’ wellicht toch minder helder. Als minister-president vermeed Balkenende het gebruik van de term zorgvuldig. In geen van zijn verkiezingsprogramma’s komt de term voor.

Toch ontstond er wel een nieuwe dynamiek rondom het woord ‘christelijk-sociaal’. Vanaf 2001 werd het christelijk-sociaal congres jaarlijks bijeen geroepen. Het werd meer en meer een forum met politieke betekenis. Dat bleek in 2010, toen Balkenende ten val kwam en een verscheurend conflict ontstond binnen het CDA over mogelijke samenwerking met populisten. Herman Kaiser, burgemeester en voorzitter van het christelijk-sociaal congres, nam vanaf 2010 initiatief tot een christelijk-sociale denktank binnen de partij, met deelnemers als de latere partijvoorzitter Ruth Peetoom en het later roemruchte Tweede Kamerlid Pieter Omtzigt.⁵

Bovendien gebeurde er iets aan de kant van de Reformatorische Politieke Federatie, die in de jaren zeventig was ontstaan uit zorg

over de koers bij grotere confessionele partijen. De partij-ideologen van de RPF, André Rouvoet en Roel Kuiper, voelden wel voor een politiek die ‘christelijk’ en ‘sociaal’ werd genoemd. Bij de Tweede Kamerverkiezingen van 1994 stond dan ook: ‘christelijk-sociale politiek’ en sinds dat moment presenteerde de partij zich als een christelijk-sociale.

Het motto christeliksociaal werd overgenomen door de ChristenUnie, waarin de RPF in 2000 opging. De ChristenUnie herinnerde premier Jan Peter Balkende met veel plezier aan de leeropdracht die hij tot zijn premiersambt vervuld had. Haar politieke leiders Kars Veling, André Rouvoet en Arie Slob gebruikten de term veelvuldig. En toen oud-medewerker van André Rouvoet, Gert-Jan Segers, in 2008 directeur werd van het wetenschappelijk bureau van die partij, startte hij direct talentenklasjes ‘christelijk-sociaal denken’ en ‘christelijk-sociaal doen’. Slechts één moment, na een kleine electorale tegenslag in 2010, was er even twijfel bij de partijtop of christelijk-sociaal niet te eenzijdig ‘links’ klonk.⁶ Maar de bedenkingen waren niet groot genoeg om te voorkomen dat de term in 2012 weer op het voorblad van het partijprogramma prijkte.⁷

Overigens heeft de SGP minder op met het motto ‘christelijk-sociaal’. Dat heeft te maken met haar theocratische ideaal. Voor veel SGP’ers heeft de term christelijk-sociaal een iets te ‘horizontale’ – oftewel weinig geestelijke –, en zelfs ‘linkse’ klank. Toch wil de partij soms plagerig met de term flirten. Dat gebeurde bijvoorbeeld na een breuk tussen de ChristenUnie en SGP in Den Haag. Als represaillemaatregel deed het SGP-raadslid zelfstandig mee aan gemeenteraadsverkiezingen onder de vlag ‘Christelijk Sociaal Den Haag’.⁸

Dat ik als vertegenwoordiger van de ChristenUnie nu een canon van de christelijk-sociale politiek schrijf, roept allicht de verdenking op dat mijn partij deze mooie term aan het monopoliseren is. Het is eerder andersom. Een denktraditie laat zich nooit monopoliseren, maar kan wel inspireren en verplichten tot verantwoording over die inspiratie. En laat dat nu precies de bedoeling van dit boekje zijn.

Christelijk-sociaal, een definitie

Het begrip ‘christelijk-sociaal’ is op een bepaalde manier omstreden en juist daarom is een definitie van belang. Het tweede christelijk-sociaal congres sprak in 1919 over een politiek ‘die, Christus’ Koningschap alom erkennend, bij het licht van de Heilige Schrift als Gods Woord de oplossing der maatschappelijke vraagstukken zoekt.’⁹ Anders gezegd: christelijk-sociale politiek zoekt vanuit het

christelijk geloof naar politieke antwoorden op de sociale kwesties van haar tijd. Christelijk-sociaal denken is meer dan sociaal denken, maar ook meer dan christelijk denken alleen. Zeker, in het begrip christelijk-sociaal zit een geloofsbelijdenis – vandaar dat begrip ‘confessionele’ politiek, dat ik zelf nu ook al een aantal keer gebruikt heb. In hun statuten belijden confessionele partijen ‘het absolute gezag van Gods woord over alle terreinen van het leven’ (SGP), willen zij ‘gedreven door Gods liefde en Christus’ koningschap’ zich inzetten voor de samenleving (ChristenUnie) en aanvaarden daarbij ‘de Heilige Schrift als richtsnoer voor het politiek handelen’ (CDA).¹⁰ Veel christelijker dan dit kun je het niet krijgen, zou je zeggen.

Toch voelen veel gelovigen groot ongemak ergens het label christelijk op te plakken. Dat heeft alles te maken met de ‘gebroken’ wereld waarin wij leven. Menselijk handelen, zeker in de politiek, is altijd onvolmaakt. Dus ook confessionele politiek is onvolmaakt, ook al wordt ze ‘christelijk’ genoemd. Ze kan wel op geloof gebaseerd worden en op Gods Koninkrijk gericht. Geloof kan een politiek fundament zijn en bestemming. Maar gelovige politici zijn tussen die twee altijd onderweg.

Dit ongemak voel ik ook zelf regelmatig, zo ook tijdens het schrijven van dit boek. Als gelovige kan ik moeilijk spreken over mijn

politieke waarden zonder te verwijzen naar God. Maar sprekend over de Allerhoogste ervaar ik mijn menselijke beperktheid. God laat zich nooit ‘vatten’ in onze woorden. Of zoals kerkvader Augustinus ooit schreef: *si comprendis, non est Deus*, als je het denkt te begrijpen, dan heb je het niet over God.¹¹

Christelijke denkers zoeken en komen op verschillende antwoorden uit. Er zijn conservatieve en progressieve christelijke politici. Sommigen zitten economisch wat meer aan de linker-, anderen wat meer aan de rechterflank. Er zijn partijen met een meer nationale oriëntatie en partijen met een meer internationale oriëntatie.

Als we binnen die veelkleurigheid proberen te vatten wat we bedoelen als we spreken over christelijk-sociale politiek, dan gaat het in de eerste plaats over een deel van de brede christelijke denktraditie. Het gaat vooral over de verhouding van overheden ten opzichte van markten en maatschappelijke gemeenschappen. Christelijk-sociaal denken is een relationele benadering van die verhoudingen. Christelijk-sociale denkers geloven dat de mens tot bloei komt in sociale verbanden, dat de samenleving tot bloei komt als die sociale verbanden de ruimte krijgen en dat de overheid die ruimte moet beschermen. Zij zoeken gerechtigheid in gemeenschappen.

Een christelijk-sociale canon

In dit boek probeer ik dit christelijk-sociale denken over de politiek toegankelijk te maken door een twintigtal kernbegrippen en tien belangrijke denkers langs te gaan. Ik noem het met een populair begrip een canon.

Canon komt uit het Latijn en betekent zoets als richtsnoer. Het boek dat wij kennen als de Bijbel is in feite gevormd als een canon – een gezaghebbende verzameling – van boeken. Over gezag wordt soms wel getwist. Zo erkent de katholieke kerk een aantal Bijbelboeken als canoniek, maar zijn die door protestanten wel weggezet als ‘deuterocanoniek’, omdat ze pas in tweede instantie bij de Bijbelse canon zouden zijn gevoegd.

Dit boek pretendeert noch een canoniek noch een deuterocaniek gezag te hebben. Het sluit eerder aan bij de inzet van een canonieke werkvorm om historisch besef te stimuleren. Misschien niet geheel toevallig werd tijdens het christelijk-sociale kabinet Balkenende IV zo’n canon gepresenteerd. Het betrof een verzameling van ‘waardevolle onderdelen van onze cultuur en geschiedenis die we aan nieuwe generaties willen meegeven’.¹²

Sindsdien is de vorm van een canon een populaire werkvorm geworden om tamelijk speels geschiedenis door te geven aan de nieuwe generaties. Ook in de politiek heeft de figuur van een canon opmars gemaakt. We hebben intussen een ‘rode canon’, een ‘liberale canon’ en ook een ‘sociaal-liberale’ variant. Aan deze mooie traditie wil ik met dit boek graag meedoen. Daarbij zij opgemerkt dat er al een prachtige ‘canon van de christendemocratie’ bestaat, met vensters over personen, gebeurtenissen en bewegingen uit deze rijke traditie.¹³

*Christelijk-sociale politiek
zoekt vanuit het christelijk geloof
naar politieke antwoorden
op de sociale kwesties
van haar tijd.*

Deze christelijk-sociale canon is bedoeld als een politiek-filosofische canon. Ik probeer een ideologische familie in beeld te krijgen. Anders dan bij een fysieke familie is er geen DNA-materiaal waarmee we de genetische verwantschap kunnen aantonen. Waar de christelijk-sociale familie begint en eindigt is nooit helemaal duidelijk. En in het huis van de christelijk-sociale familie kwamen geregeld vreemde ooms en lieve tantes langs. Theocraten, conservatieven, liberalen, socialisten, nationalisten, populisten: allen klopten zij op de deur. Wie de eigenheid van christelijk-sociale politiek wil begrijpen, moet dus oog hebben voor zowel verschillen als verwantschap.

Deze canon wil zicht geven op inspiratiebronnen voor de christelijk-sociale politiek in Nederland. Die keuze betekent dat deze canon ook een heel aantal zaken niet doet.

In deze canon staat een politieke denktraditie centraal, niet zozeer de vraag hoe deze denktraditie gestalte heeft gekregen in de praktijk. Minder aandacht gaat er dus uit naar allerlei sociale vernieuwers – denk maar eens aan de vakbondsmannen Syb Talma en Christiaan Smeenk – naar sociale initiatieven en naar de institutionalisering van het christelijk-sociale denken in onze wetten en ons beleid.

De keuze om politieke denkers uit te lichten had een canon met alleen maar mannen tot onbedoeld gevolg. Dit betekent niet dat vrouwen geen rol hebben gespeeld in de geschiedenis van de christelijk-sociale politiek. Denk maar eens aan de katholieke Marga Klompé, aan wie zelfs een venster van de ‘canon van Nederland’ is gewijd. Ze was de eerste vrouwelijke minister van Nederland,

verantwoordelijk voor de invoering van de algemene bijstandswet en heeft naar verluid het aanbod minister-president te worden bescheiden van de hand gewezen. In het politieke denkwerk blijken mannen de afgelopen eeuwen toch de hoofdrol te hebben gehad. Die constatering betekent mijns inziens een opdracht, zeker voor mensen die in een denktraditie staan met kernwaarden als gezamenlijkheid en veelkleurigheid.

Christelijk-sociaal denken richt zich in het bijzonder op de verhouding tussen overheden, markten en maatschappelijke verbanden. Dat betekent dat sommige aspecten van confessionele politiek niet ter sprake komen, hoe belangrijk ook. Denk aan de medische ethiek of de kritiek op het geloof in techniek van christelijk filosoof en senator Egbert Schuurman.

Deze christelijk-sociale canon wil ingaan op een Nederlandse denktraditie. Preciezer gezegd: deze canon behandelt de traditie waarop de christelijk-sociale politiek in Nederland wil voortbouwen. Die kan op haar beurt weer niet begrepen worden zonder haar internationale context. Katholiek-sociale denkers wisten zich altijd onderdeel van een wereldkerk. En ook calvinisten eerden de kerkvaders uit de wereldgeschiedenis. Er zou bijvoorbeeld een apart boek geschreven kunnen worden over de doorwerking van de Nederlandse traditie in de wereld. Zo ligt de

In de wereld-geschiedenis was de Bijbelse samenlevingsvisie toch wel een beetje revolutionair.

grootste verzameling boeken van en over de christelijk-sociale denker Abraham Kuyper in Princeton. Zijn werk wordt vertaald en gelezen van Brazilië tot Zuid-Korea. Dat is een interessant verhaal, maar niet het verhaal dat deze canon wil vertellen.

Tijdvakken

Deze canon stelt twintig kernwoorden en tien hoofdpersonen centraal, die tot op de dag vandaag inspiratiebron zijn voor de christelijk-sociale politiek in Nederland. Bij de ordening daarvan heb ik een zekere chronologie geprobeerd te volgen. De hoofdstukjes kunnen hopelijk prima afzonderlijk gelezen worden. Tegelijk hoop ik met deze canon – van voor tot achter gelezen – ook een beetje zicht op de ideeëngeschiedenis van het christelijk-sociale denken te bieden.

Een beetje canon komt met tijdvakken. Zulke tijdvakken kunnen helpen zicht te

krijgen op bewegingen in de geschiedenis. De canon van Nederland bevat er tien. Laat ik in deze inleiding tot slot drie perioden noemen in de geschiedenis van het christelijk-sociale denken.

Aartsvaders

De eerste periode zouden we kunnen typeren als voor-geschiedenis. De term ‘christelijk-sociaal’ raakte namelijk pas aan het einde van de negentiende eeuw in zwang. Maar christelijk-sociale denkers uit die tijd zijn niet te begrijpen zonder oog te hebben voor hun voorgangers.

In de christelijk-sociale denktraditie staat natuurlijk een boek bij uitstek centraal. Christenen belijden dat de Bijbel het geïnspireerde woord van God is. En de Bijbel verhaalt van de mens in zijn relaties, al direct aan het begin. Het Bijbelse scheppingsverhaal staat vol van kernachtige noties over de relaties van de mens tot zijn Schepper, zijn medemens en de schepping.

In de wereldgeschiedenis was deze Bijbelse samenlevingsvisie toch wel een beetje revolutionair. De oudheid was gebaseerd op de morele wet van het eigenbelang en wederkerigheid: *do ut des*, ‘ik geef opdat u geeft’. In een ideale samenleving vond die uitwisseling van belangen op gesmeerde wijze plaats. De Bijbel ging uit van een ander idee: *do quia mihi datum est*, ‘ik geef omdat aan mij gegeven is’. Tot verbazing van de heersers in het toenmalige Romeinse wereldrijk deden christenen aan allerlei onbaatzuchtige werken, zoals de opvang van vreemdelingen, armen, ouderen, zieken en wezen.¹⁴

Maar toen het christendom doorbrak, bleek de praktijk weerbarstiger dan de theorie. De bekering van keizer

Constantijn in 312 was een belangrijk moment in die geschiedenis. Vijf keizers verder, verklaarde Theodosius het christendom in 380 tot staatsgodsdienst. Hij riep zelfs een kerkvergadering in Nicea samen om tot een heldere definitie van het christelijk geloof te komen.¹⁵ Juist toen het christendom aan de macht kwam, bleek het aan de macht te zijn gekomen in een onvolmaakte wereld. Het moest steeds nadenken over omgang met een onvolmaakte samenleving. En het moest leren omgaan met zijn eigen onvolmaaktheid.

Christelijke denkers hebben uitgebreid gereflecteerd op de spanning tussen gerechtigheid en gebrokenheid. Waarschijnlijk de meest invloedrijke onder hen heette Aurelius Augustinus, die leefde in de nadagen van het West-Romeinse Rijk. Hij beschreef de spanning tussen gerechtigheid en gebrokenheid als een spanning tussen de ‘hemelse stad’ en de ‘aardse stad’. Op aarde zijn mensen vaak geneigd tot egoïsme, aldus Augustinus. Toch is er gerechtigheid te vinden, als mensen leven vanuit de liefde tot God en Gods liefde voor alle mensen. Voor katholieken is en blijft het werk van theoloog Thomas van Aquino van groot belang, voor gereformeerden het werk van reformator Johannes Calvijn. Als Augustinus de aartsvader is van het christelijk-sociale denken, dan kleurden Thomas en Calvijn twee hoofdstromingen in de christelijk-politieke traditie.

Augustinus, Thomas en Calvijn waren geen politici in de moderne zin van het woord. Zij hadden niet gehoord van sociale kwesties, laat staan van een christelijke-sociale politiek. Maar wie het christelijk-sociaal politieke denken wil begrijpen, kan niet voorbijgaan aan de filosofische fundamenten die zij gelegd hebben.

Christelijk-sociaal denken in een tijd van vooruitgang

Het begrip ‘christelijk-sociaal denken’ werd pas gemunt in de negentiende eeuw. De term kan alleen maar begrepen worden in de context van die tijd, zoals eigenlijk geldt voor alle grote politieke stromingen die in die tijd zijn ontstaan.

Twee samenhangende veranderingen hadden grote invloed op het politieke landschap. Tezamen kwamen zij met een groot vertrouwen in vooruitgang.

In de eerste plaats was dat de industrialisatie. In hun werkplaatsen vonden ambachtslieden machines uit waarmee zij hun arbeid vereenvoudigden. Ingenieurs ontdekten dat deze met waterkracht of stoom konden worden aangedreven. Er ontstonden

De grote politieke stromingen van onze tijd kunnen begrepen worden in hun verhouding tot het democratische motto van vrijheid, gelijkheid en broederschap. Steeds leggen zij een ander accent.

industriesteden, die werden volgebouwd met fabrieken en arbeiderswoningen.

In de tweede plaats was er sprake van een snelle democratisering. De verstedelijking kwam met een denken in termen van een *res publica*, een gedeelde publieke zaak. De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden, ontstaan aan het einde van de zestiende eeuw, was daarvan een vroeg voorbeeld. Op 4 juli 1776 riepen de Verenigde Staten van Amerika een onafhankelijke republiek uit. Maar de grote doorbraak van het democratische ideaal vond plaats in 1789, met de Franse Revolutie tegen het absolutisme. De Franse generaal Napoleon Bonaparte exporteerde de democratische ideeën naar het Europese continent. Het moest de tijd worden van: *liberté, égalité, fraternité* – vrijheid, gelijkheid en broederschap. In Nederland wordt de grondwet van 1848, geschreven door liberaal Jan Rudolf Thorbecke, wel gezien als het moment van definitieve democratisering.

De grote politieke stromingen van onze tijd kunnen begrepen worden in hun verhouding tot het democratische motto van vrijheid, gelijkheid en broederschap. Steeds leggen zij een ander accent. Liberalen vertrekken vanuit het beginsel van de vrijheid, sociaaldemocraten vanuit het beginsel van gelijke kansen. Vergeleken met de vrijheid en de gelijkheid heeft de broederschap

minder duidelijke beschermheren. In Angelsaksische landen spreken conservatieven zich duidelijk uit voor gemeenschappen en hun tradities. Met een modern woord spreken we ook wel van communitarisme – dat net als communisme afstamt van het Latijnse *communio*, gemeenschap. Je zou kunnen zeggen dat populistische van deze tijd een soort radicale gemeenschapsdenkers zijn, alleen dan in een vrij uitsluitende, nationalistische variant.¹⁶

De democratische kernwaarden vullen elkaar aan, maar kunnen ook op gespannen voet met elkaar staan.¹⁷ Het socialisme was een reactie op al te radicaal liberaal denken en betoogde dat het liberale ‘laissez faire’ extreme ongelijkheid en armoede tot gevolg had. Wanneer aan de andere kant gelijkheidsdenken doorsloeg leidde dat tot dwang en soms zelfs terreur, zoals de geschiedenis heeft laten zien.

Wie christelijk-sociale politiek ziet als een afwijzende reactie op deze veranderingen, of wie zegt dat christelijk-sociale politiek naast liberalen en socialisten vooral de broederschap predikte, doet de werkelijkheid tekort.

Al aan het einde van de achttiende eeuw gebruikte een Fransman daarvoor voor het eerst de term ‘christendemocratie’.¹⁸ Frédéric Ozanam (1813-1853), een katholieke filantroop, stelde in 1848: ‘Au fond la devise de la République: liberté, égalité, fraternité, c’est l’Evangile même’ – ‘het devies van de Franse Republiek: vrijheid, gelijkheid, broederschap, dat is het Evangelie zelf’.¹⁹ Christelijk-sociale denkers weigerden dus in eenzijdigheden te vervallen. Zij wilden altijd vertrekken vanuit relaties en verbanden. Vrijheid en gelijkheid moeten

altijd in verbinding staan met broederschap. Vrijheid kan nooit zonder verantwoordelijkheid. Een goede kansbasis ontstaat niet alleen door collectieve rechten, maar juist ook in solidaire gemeenschappen.

Christelijk-sociale politiek neemt niet het individu maar verbondenheid als uitgangspunt. Mensen leven niet in absolute autonomie. We zijn juist mens in onze relaties en verbanden. We zijn geen individuen die uit een soort opportunistische wederkerigheid kiezen voor relaties. De mens is als relationeel wezen gemaakt.

Het ‘sociale’ van christelijk-sociale politiek kent dus drie dimensies. Christelijk-sociale politiek wil betrokken zijn op de sociale dimensie van ons leven. Zij zoekt naar antwoorden op de sociale kwesties van onze tijd. En in haar politieke antwoorden wil zij sociaal denken.

De christelijk-sociale politiek kwam zowel met een intellectueel als met een institutioneel bouwwerk. In 1879 werd met de oprichting van de Antirevolutionaire Partij (ARP) de eerste steen gelegd. Deze partij is op een bepaalde manier het institutionele fundament onder de christelijke partijpolitiek. Van de ARP splitste zich in 1908 de Christelijk Historische Unie (CHU) af. Geregeld werkten deze partijen samen met de Roomsche Katholieke Staatspartij (RKSP), na de invoering van het algemeen kiesrecht decennialang de grootste politieke partij in Nederland. Samen hadden deze drie partijen lang de helft van de zetels in de Tweede Kamer en werkten veel samen.

Sommige gereformeerden vonden die samenwerking met de katholieken overigens niet zo geweldig. Vanuit zorg daarover werd in 1918 de Staatkundig Gereformeerde Partij opgericht. Na een kerkscheuring in de gereformeerde

kerken volgde dertig jaar later de oprichting van het Gereformeerd Politiek Verbond, dat later zou opgaan in de ChristenUnie.

Christelijk-sociaal in een tijd van veelkleurigheid
Er is, ten slotte, altijd een tijdvak waarvan wij zelf deel uitmaken. Het is altijd een beetje spannend om te zeggen waar we ons nu bevinden, omdat we veel moeilijker met afstand kunnen kijken naar deze context. Wat duidelijk is, is dat onze samenleving wordt gekenmerkt door grote verscheidenheid en aanhoudende beweging.

Christelijk-sociale politici hebben meegebouwd aan de verzorgingsstaat en een welvaartsmaatschappij. De invoering van een veertigurige werkweek, een Algemene Bijstandswet en de Algemene Ouderdomswet in de jaren zestig kunnen wel gezien worden als sluitstenen. De naoorlogse wederopbouw was geslaagd, de economie groeide, en in het gezinsleven deden zaken als de automobiel, de wasmachine en de televisie hun intrede.

Deze welvaart kwam met nieuwe uitdagingen. De verzorgingsstaat was bedacht om een verantwoordelijke samenleving te ondersteunen, maar ondergroef haar ook. Ze kwam met een vorm van zekerheidsconsumentisme. Hechte gemeenschappen vielen uiteen en voor de verzuilde samenleving kwam een veel vloeiender netwerksamenleving in de plaats.²⁰

Juist in deze tijd van beweging ontstaat ook behoefte aan zoiets als een canon – aan het draagbaar maken van historisch besef.

De verzorgingsstaat moest Nederland sterk maken in de wereld, maar juist globale ontwikkelingen daagden ook de principes van de verzorgingsstaat uit. De sociale kwestie werd meer en meer internationaal van aard: als de Nederlandse arbeider beschermd werd, betekende dit nog niet dat arbeiders in ontwikkelingslanden dat ook waren. Uit vele landen kwamen mensen in Nederland hun heil zoeken.

Bovendien sprak de vooruitgang niet zo vanzelf meer. Waar de natuur lang brandstof leek te leveren voor economische groei, kwamen de grenzen van de exploitatie van de natuur in beeld.

De grenzen van de groei, de littekens van de wereldoorlogen en nieuwe internationale spanningen brachten naast alle voorspoed ook een zeker pessimisme teweeg over de vooruitgang van de mens. Vastomlijnde verhalen hadden steeds minder zeggingskracht. Zoiets als een besef

van ‘het hogere’ verdween niet, maar kreeg de vorm van een veelkleurig pallet aan levensbeschouwingen.²¹ In deze context zocht christelijk-sociale politiek opnieuw haar weg. Vastomlijnde, architectonische wereldbeschouwingen maakten plaats voor beweging, met cultuurkritische geluiden en inspirerende vergezichten.

Die beweging was niet alleen in het denken te zien, maar ook in de instituties. Nieuwe samenwerkingen kwamen tot stand. Na een lang ‘samen op weg’-proces vormden de gereformeerde, hervormde en lutherse kerken samen de Protestantse Kerk van Nederland. En ARP, CHU en KVP werkten toe naar de oprichting van het CDA in 1980.

De secularisatie en nieuwe samenwerkingsverbanden riepen ook tegenreacties op. Naast de Vrije Universiteit Amsterdam kwam de Christelijke Hogeschool Ede te staan, naast dagblad Trouw het Reformatorisch Dagblad, en naast de NCRV de Evangelische Omroep.²² Dat gebeurde ook in de politiek. Uit zorg over de koers van de Antirevolutionaire Partij en de totstandkoming van het CDA werd in 1975 de Reformatorische Politieke Federatie opgericht. Deze werkte nauw samen met het Gereformeerd Politiek Verbond, een samenwerking die in 2000 leidde tot de oprichting van de ChristenUnie.

Juist in deze tijd van beweging ontstaat ook behoefte aan zoiets als een canon – aan het draagbaar maken van historisch besef. Het is mijn hoop dat dit boekje zal bijdragen aan blijvende herbronning van politici in het christelijk-sociale denken. Ik hoop dat het zal inspireren eigentijdse woorden te vinden bij een lange denkkritiek.

gerechtigheid

Het begrip gerechtigheid staat in het hart van het christelijk-sociale denken. Er bestaat zoiets als recht en zoiets als onrecht, met relativering daarvan moeten we terughoudend zijn. Christelijk-sociaal denken beschouwt gerechtigheid als het begin- en eindpunt van alle politieke handelen.

In onze tijd klinkt regelmatig de bewering dat de overheid neutraal dient te zijn. Dat klinkt fraai, maar is tamelijk naïef. Natuurlijk moet de overheid onpartijdig zijn. Maar menselijk handelen is altijd normatief. Dat geldt zeker voor overheidsbeleid en voor wetten. In dit land vinden we dat iemand die zich vol zuipt en een ander in zijn auto te pletter rijdt verantwoordelijk kan worden gehouden voor doodslag. Daarin denken we tamelijk normatief, en maar goed ook.

Daarmee zijn we direct gekomen bij een kerngedachte in het christendom: er bestaat zoiets als gerechtigheid. Er bestaat zoiets als waarheid en onwaarheid, als goed en kwaad, licht en duisternis, als recht en onrecht. Tot relativisme in de trend van 'iedereen moet maar voor zichzelf uitzoeken wat waar en goed is', geeft de Bijbel niet zo heel veel aanleiding.

Ook de overheid is geroepen om zich op gerechtigheid te richten. Zeer bekend in dit verband zijn de uitspraken van de apostel Paulus in zijn brief aan de gemeente in Rome. Hij noemt de overheid een 'dienares van God'. Want er is 'geen gezag dan van God'. De passage laat zich lezen als een pleidooi aan



burgers om de overheid te gehoorzamen, maar eveneens aan de overheid om te gehoorzamen aan God en Zijn gerechtigheid.²³

Gods gerechtigheid kan in zekere zin geplaatst worden tegenover zelfgerichtheid. Want recht doen aan je naasten is niet zo moeilijk. Kerkvader Augustinus maakte wel de vergelijking met een roedel wolven of een roversbende: ook die zorgen goed voor elkaar. Gerechtigheid begint wanneer je ook de belangen kunt zien van mensen van wie je niets te verwachten hebt. Als die gerechtigheid bij de overheid ontbreekt dan is zij weinig beter dan een roversbende, schreef Augustinus ooit treffend.²⁴ Met de nationalistische leuze: 'eigen volk eerst' zou de kerkvader daarom waarschijnlijk niet zo gelukkig zijn geweest.

Christelijke denkers zoals Augustinus hebben vaak benadrukt dat de mens zijn egocentrisme alleen kan overwinnen door zich te richten op God. Dat is ook precies de reden waarom christelijke politici zich erom bekommeren dat de wetgever zijn besluiten expliciet neemt 'bij de gratie Gods'. Dat is niet omdat de koning of ministers persoonlijk moeten geloven, maar wel om te erkennen dat er zoiets bestaat als een gerechtigheid dat het menselijk gezag te boven gaat. Het is ook de reden dat veel christelijke politici een eed afleggen tegenover God, in plaats van alleen een gelofte tegenover mensen. Op die

manier erkennen machtige mensen hun meerdere in God, en dat ze zich tot Zijn gerechtigheid hebben te verhouden.

De christelijke notie van gerechtigheid is een belangrijke bouwsteen geweest voor het gebouw van de rechtsstaat. Christelijke denkers benadrukken het belang van die rechtsstaat vaak. Zo zeggen ze vaak dat we niet voor niets spreken van een democratische rechtsstaat, en niet van een rechtsstatelijke democratie. De democratie is namelijk bijvoeglijk aan de rechtsstaat die te allen tijde het doel van de politiek moet zijn. Niet toevallig staan christelijke politici vaak bekend als het staatsrechtelijk geweten. Die reputatie hadden bijvoorbeeld Gert Schutte van het GPV en Bas van der Vlies van de SGP.

De rechtsstaat is nooit rustig bezit en de rechtsstaat te beschermen blijft een belangrijke gezamenlijke opdracht. Populisme, polarisatie, one-issuepolitiek en zelfprofilering vertroebelen soms het zicht op die gezamenlijke opdracht. Het vertrouwen van de bevolking in rechtsstatelijke instituties daalt. Onzichtbare ondermijning van bedrijven en bestuursorganen door criminelen ligt op de loer. Laat in deze context christelijk-sociale politici maar bekend blijven staan als hoeders van de rechtsstaat, niet omdat dat een interessant profiel is, maar gewoon: omdat het goed is.

Aurelius Augustinus

We kunnen niet spreken over christelijk-sociale politiek zonder stil te staan bij kerkvader Augustinus. Hij is zondermeer de meest gezaghebbende denker over geloof en samenleving uit de kerkgeschiedenis.

Aurelius Augustinus (354-430) werd geboren in Thagaste, een stadje in de bergen tussen het huidige Algerije en Tunesië. Zijn vader was een Romeinse raadsheer, die op jonge leeftijd overleed. Zijn moeder was een vrome christelijke vrouw, die veel investeerde in de studie van Augustinus.

De jonge Augustinus maakte als retor carrière aan het keizerlijke hof in Milaan. Naar eigen zeggen leidde hij een losbandig leven. Er zijn weinig details over bekend, behalve dan dat hij op zeventienjarige leeftijd ongetrouwd een zoon verwekte. In zijn *Belijdenissen* beschrijft hij zijn tienerjaren beeldend: 'Uit de modder van de vleselijke begeerlijkheid en uit het hete welwater van de manbaarheid walmden dampen op, die mijn hart omwolken en verduisterden, zodat het onderscheid tussen de onvertroebeldheid van de liefde en de nevels van de wellust teloorving.

Die twee kolkten door elkaar en sleurden mijn weerloze jeugd langs de steilten van begeerten omlaag en duwden haar dan onder in een wervelende stroom van verfoeilijke daden.'²⁵

Door preken van de beroemde bisschop Ambrosius kwam Augustinus opnieuw in contact met het christelijk geloof en bekeerde zich. Hij werd geroepen tot het priesterschap en later het bisschopsambt. Hij zocht het monnikenleven en werd stichter van een kloosterorde. Onderwijl produceerde hij een ongelooflijke hoeveelheid uitgeschreven teksten: preken, brieven en boeken.

Niet alleen schreef Augustinus over persoonlijk geloof, in een turbulente tijd dacht hij ook na over de politiek. Het Romeinse Rijk was door decadentie moreel verzwakt en verdeeld. Germaanse stammen waren, toen ze door droogte werden opgejaagd, aangetrokken door wat er over was van de Romeinse welvaart. In het jaar 410 wisten Germanen Rome te bereiken, de lang onoverwinnelijk gewaande hoofdstad. Het christendom kwam op, maar kende ook heftige theologische disputen en uitwassen.



Ook Augustinus sprak van het 'eeuwig goede', maar voor Augustinus had dit goede een naam: God.

Er waren zelfs monniken die 'prijs God' roepend met knuppels rondreisden om het geloof gewelddadig aan de man te brengen. Juist deze stormachtige context maakt het denken van Augustinus zo interessant voor onze eigen stormachtige tijden.

Zijn grootste werk daarover was *De civitate Dei*, 'De stad Gods', waaraan hij schreef tussen 413 en 426. Augustinus ging daarin in gesprek met de klassieke filosofie en de grote Griekse filosoof Plato, die in deze wereld 'schaduwen' zag van het 'eeuwige goede'. Ook Augustinus sprak van het 'eeuwig goede', maar voor Augustinus had dit goede een naam: God. Hij riep mensen op om te streven naar Gods liefde en Zijn gerechtigheid.

Gods liefde voor alle mensen zag Augustinus als een ordenende kracht (*ordo amoris*).²⁶ Wie zich daarop richt geeft vorm aan de stad van God. Maar op aarde stond zelfgerichtheid volgens Augustinus maar al te vaak centraal.

Over die aardse werkelijkheid dacht Augustinus wel mild. De onvolmaaktheid van onze wereld noopt tot bescheidenheid. Ook op die manier zocht Augustinus naar 'orde in de liefde'. Hij zocht naar oefenplaatsen, zoals gezinnen, families en afgebakende gemeenschappen, waarin mensen kunnen oefenen en groeien in Gods grenzeloze liefde.

gebrokenheid

Met het begrip gebrokenheid drukken christelijke denkers uit dat de wereld en mensen niet volmaakt zijn. Deze onvolmaaktheid heeft tot gevolg dat we hebben te streven naar gerechtigheid en dat we tegelijk bescheiden moeten zijn over de mate van gerechtigheid die we kunnen bereiken in deze tijd.

Er is een woord in het christelijk-sociale denken dat niet vaak genoeg in herinnering kan worden geroepen: gebrokenheid. De wereld is onvolmaakt. Dat is misschien niet leuk om te erkennen, wel belangrijk.

In het eerste Bijbelboek Genesis is het bekende verhaal te vinden over de zondeval.²⁷ In het paradijs worden Adam en Eva bezocht door een slang. Deze verleidt de mens te eten van ‘de boom van kennis van goed en fout’ en zo gelijk aan God te worden. Je zou kunnen spreken van het grondmotief van zonde: te denken dat je het allemaal zelf moet doen, jezelf moet beschermen en zo onafhankelijk mogelijk maken. In het Hebreeuws wordt deze zonde beschreven als: ‘cheet’ (misstap), ‘awoon’ (verdraaiing) of ‘pésja’ (rebellie).

In de Bijbelse verhalen wordt het streven naar volmaaktheid beschreven in termen van hoogmoed. Zeer bekend is het verhaal van de toren van Babel. De mensen wilden een stad bouwen met een toren ‘die tot in de hemel reikt’, om ‘naam te krijgen’ en ‘niet te worden verspreid over heel de aarde’. Het verhaal vertelt dat God reageerde met spraakverwarring.²⁸



Zo leert het verhaal dat wie de onvolmaaktheid niet accepteert, weleens te maken zou kunnen krijgen met nog meer onvolmaaktheid.

De notie van gebrokenheid ontslaat niemand van het streven naar gerechtigheid, maar zou wel moeten aanzetten tot een zekere bescheidenheid. Anders gezegd: de notie van gebrokenheid komt met een realisme, dat zou kunnen worden afgezet tegen utopisch maakbaarheids geloof. Mensen mogen Gods schepping bebouwen en bewaren, maar zij doen dat altijd in afhankelijkheid, als geschapen schepselen. ‘Hoopvol realisme’ is een leus die goed past bij het christelijk-sociale denken.

De gedachte van een onvolmaakte, gebroken wereld heeft ook politieke consequenties. Dat we een overheid nodig hebben, heeft er zelfs alles mee te maken. De Bijbel vertelt over de roep van het volk Israël om een koning, omdat het zich onveilig voelde tussen volken met een sterke vorst. Dat was niet Gods bedoeling. Hij was Zelf immers koning. Maar vooruit, Hij gunt Israël een aardse koning als het niet zonder blijkt te kunnen.

Juist omdat de wereld onvolmaakt is, is het belangrijk bescheiden te zijn over de verantwoordelijkheid van de overheid. Ook de overheid is immers onvolmaakt. Bovendien beschermt zij een samenleving die naar gerechtigheid mag streven, maar daarnaar altijd onderweg blijft. Vele dictators

hebben in de wereldgeschiedenis gedroomd van volmaakte wereldrijken, maar meestal bracht hun droom veel tegenspoed. Als de lieve vrede bewaard wordt, is dat dus ook heel wat waard.

Bescheidenheid past bij de christelijk-sociale politiek. Net als alle politieke stromingen zoekt christelijk-sociale politiek naar goede vooruitgang en het voorkómen van slechte ontwikkelingen in de samenleving. Maar als het goed is doet zij dat steeds met een zekere terughoudendheid en relativiseringsvermogen. Want het kwaad hoort bij deze onvolmaakte tijd en is nooit helemaal uit te bannen. Sterker nog, we hebben er steeds rekening mee te houden dat onze onvolmaaktheid ons zicht op wat goed is af en toe ook vertroebelt.

Een inspiratiebron voor gelovige bescheidenheid is tot op de dag van vandaag een citaat van de Amerikaanse president Abraham Lincoln. Tijdens de Amerikaanse burgeroorlog zou een van adviseurs dankbaar hebben uitgesproken dat God aan zijn kant stond. Beroemd is het antwoord dat Lincoln zou hebben gegeven: ‘My concern is not whether God is on our side; my greatest concern is to be on God’s side, for God is always right.’ Dat zou een mooi motto kunnen zijn voor christelijk-sociale politiek.

tweerijkenleer

In de christelijke traditie wordt vaak benadrukt dat kerk en staat twee verschillende 'rijken' zijn. Zij zijn nooit volledig onafhankelijk van elkaar, maar hebben hun eigen verantwoordelijkheden.

Als liberalen zendingswerk willen verrichten voor het idee van de scheiding van kerk en staat, zouden zij bij gelovigen nog wel eens verrassende bondgenoten kunnen vinden. Juist in de christelijke traditie is uitvoerig nagedacht over de verschillende 'rijken' van kerk en staat met hun eigen, specifieke verantwoordelijkheden.

Al is het goed bij die uitspraak direct een disclaimer te plaatsen: er bestaat ook een theocratische traditie die tegenover de volksheerschappij (*demos-kratos*) een Godsheerschappij (*theos-kratos*) wil erkennen. In deze visie hebben goddelijke wetten zeggingskracht voor aardse wetgevers en wetgeving. Dat idee zie je vandaag de dag sterk terug bij de Staatskundig Gereformeerde Partij. Het theocratische idee gaat terug tot de tijd van Israël, waar de wetten van het Oude Testament voor heel het volk golden.

In het christelijke Europa van de middeleeuwen kreeg de theocratie een radicale vorm. Veroordeelde de kerk iemand in geestelijke zin tot ketter, dan staken de wereldlijke machthebbers de brandstapel aan om in aardse zin een einde aan de ketterij te maken. We spreken wel van een 'tweezwaardenleer'.



Gelukkig zijn er vandaag de dag maar weinig gelovigen te vinden die daar trots op zijn.

Dit gezegd hebbende, is het goed stil te staan bij een lange traditie van christelijk denken over de eigenheid van de twee 'rijken' van kerk en staat. Ook die gedachte vind je al terug in het Oude Testament. Er waren namelijk niet alleen rechters en koningen in Israël, maar ook priesters en profeten.

Christus zelf werd op een bepaald moment uitgedaagd om kleur te bekennen tussen kerk en staat. Zijn tegenstanders probeerden Hem, die in het door de Romeinen bezette Israël door vele Joden gezien werd als de door hen lang verwachte koning, retorisch klem te zetten. Ze vroegen Hem of het gelovigen was toegestaan belasting te betalen. Jezus vroeg hen om een Romeinse munt. Nadat hij er een kreeg, hield hij deze omhoog. Hij stelde de retorische vraag van wie deze munt was, waarop de afbeelding van de keizer stond. Toen sprak Hij: 'Geef dan wat van de keizer is aan de keizer, en geef aan God wat aan God toebehoort.'²⁹

In de geschiedenis van de kerk werd wel gesproken van de 'tweerijkenleer'. Dat er een rijk is van de kerk en een rijk van de staat, betekent niet dat zij volledig gescheiden en van elkaar onafhankelijk zijn. Gelovigen die samenkomen doen dat op een plek op aarde, waar overheden verantwoordelijk zijn voor wetten en regels. Andersom zijn alle wetten en regels van overheden

altijd gebaseerd op normen en waarden, die weer gebaseerd zijn op geloofsovertuigingen en levensvisies.

Interessant genoeg kunnen we aanknopingspunten vinden voor zo'n genuanceerde benadering van de scheiding van kerk en staat bij de uitvinder ervan: de liberaal Jan Rudolf Thorbecke. Bestudeer zijn grondwet van 1848 nog maar eens. Die grondwet sprak vooral over gelijke bescherming van alle gelovigen door de staat. 'Ieder belijdt zijne godsdienstige meeningen met volkomen vrijheid, behoudens de bescherming der maatschappij en harer leden tegen de overtreding der strafwet.' 'Aan alle kerkgenootschappen in het Rijk wordt gelijke bescherming verleend.' En: 'De belijders der onderscheidene godsdiensten genieten allen dezelfde burgerlijke en burgerschapsregten, en hebben gelijke aanspraak op het bekleeden van waardigheden, ambten en bedieningen.'³⁰

Dit zijn passages die vandaag de dag nog wel eens in herinnering mogen worden geroepen in het politieke debat. Zowel aanhangers van een radicaal secularisme als herontdekkers van de 'joods-christelijke' traditie gaan soms te snel voorbij aan dit idee: dat het goed is – in de politiek, in het onderwijs, in de zorg, in het welzijnswerk – de ruimte van alle geloofs- en levensovertuigingen te beschermen.

vorstenspiegel

Christelijke denkers hebben steeds benadrukt dat vorsten een 'spiegel' nodig hebben. Ook machthebbers zijn immers onvolmaakte mensen, daarom is tegenspraak en tegenmacht altijd nodig.

Macht heeft tegenmacht nodig. Dat idee is zowel heel modern als bijzonder oud. In de christelijk traditie kreeg het idee van tegenmacht vorm in het idee van een 'vorstenspiegel'.

Aan het einde van zijn leven, in 427, schreef Augustinus het werkje *Speculum*, waarin hij Bijbelteksten presenteerde als 'spiegel'. Voor mensen met macht kan het kijken in deze spiegel een confronterende aangelegenheid zijn. Want als mensen een neiging tot egoïsme hebben, dan kan macht ook riskant zijn. Macht corrumpeert, zo heet het dan, en dat gevaar is niet denkbeeldig.

In de Bijbelse verhalen kregen koningen al te maken met kritische priesters en profeten. Dat ondervond Israëls eerste koning Saul reeds vlak na zijn zalving. De profeet Samuel had de koning gemaand op hem te wachten om een offer te brengen voorafgaand aan zijn strijd tegen de Filistijnen. Het volk werd ongeduldig, daarmee de koning ook. Hij besloot zelf het offer te brengen, ondanks het feit dat hij geen priester was en de profeet hem anders had gezegd. Saul was nog maar twee jaar koning, maar kreeg op dat moment al te horen dat het koningschap



van zijn geslacht ten einde zou lopen. Nog voordat Saul kwam te overlijden, zalfde Samuel de jonge schaapsherder David tot nieuwe koning.³¹

Een bekende 'vorstenspiegel' was de geestelijk vader van Augustinus: bisschop Ambrosius, die werkte aan het hof van de Romeinse keizer Theodosius. Deze keizer verklaarde het christendom tot staatsgodsdienst en hield er tegelijkertijd een nogal gewelddadig beleid op na.

Een bekend voorbeeld gaf een rel rondom de veroordeling van een populaire wagenmenner in de Griekse stad Thessaloniki. De beste man had zich schuldig gemaakt aan homoseksuele verkrachting en was daarvoor gearresteerd. Zoals dat toen al ging had deze sportman echter een harde kern onder zijn supporters. Die harde kern begon te rellen. In hun gewelddadige acties doodden zij zelfs de hoogste militair ter plekke, waarna Theodosius zoon op wraak. Hij stuurde zijn leger eropaf, dat een bloedbad aanrichtte onder duizenden burgers.

Volgens Ambrosius was dit niet echt een rechtvaardige straf. Hij veroordeelde de actie en sloot de keizer uit van de eucharistieviering, het belangrijkste ritueel van de kerk, tot de keizer publiekelijk boete had gedaan.

De vorstenspiegel was een vroege vorm van macht en tegenmacht. Deze mag een vroege

inspiratiebron heten voor mensen die dachten in termen van de scheiding der machten. Ere wie ere toekomt, het was de Franse Verlichtingsfilosoof Montesquieu die de scheiding der machten systematisch uitwerkte. In 1748 schreef hij over het belang de *trias politica* van elkaar te onderscheiden: de wetgevende macht, de uitvoerende macht en de rechtsprekende macht.

In de politiek liggen de wetgevende macht (Eerste en Tweede Kamer, Provinciale Staten en gemeenteraden) vaak dicht aan tegen de uitvoerende macht (regering, gedeputeerde staten en colleges van burgemeester en wethouders). Het gebeurt geregeld dat een raadslid wordt 'gepromoveerd' tot wethouder. In tijd van polarisatie en versnippering proberen constructieve politici elkaar vaak vast te houden. Vermoeide raadsleden weten zich gesteund door hun lokale afdelingsbestuur. Dat kan allemaal goede kanten hebben. Maar macht vraagt ook tegenmacht. We kunnen de traditie eer aandoen als juist christelijk-sociale politici en bestuurders scherp blijven toezien op het belang van tegenmacht en tegenspraak.

goede wil

Christelijk-sociale denkers benadrukken niet alleen de onvolmaaktheid, maar ook de goede wil van mensen. In ieder mens is ook een verlangen om het goede te doen. Het is goed mensen daarop aan te spreken, ook vanuit de politiek.

Soms willen christenen wel bekend staan om hun pessimistisch mensbeeld, met al die nadruk op gebrokenheid en zonde. Het is belangrijk ons te realiseren dat de christelijke visie op de mens nog een ander perspectief kent: dat van de goede wil die in mensen woont.

Het Bijbelse beeld van de mens is dat van een wezen dat geschapen is 'naar Gods beeld'. Je zou zeggen, daar moet dan ook een kern van goedheid in zitten. De apostel Paulus, die vaak in tamelijk zwarte kleuren het aardse bestaan kan schilderen, erkent ook volmondig dat Gods goedheid te kennen is. 'Zijn onzichtbare werken zijn vanaf de schepping van de wereld zichtbaar in zijn werken; zijn eeuwige kracht en goddelijkheid zijn voor het verstand waarneembaar.'³² Gelovige denkers benadrukken in deze geest wel dat God gekend kan worden door Zijn boek (de Bijbel) en het boek van de natuur.

Dit soort noties treffen we ook aan bij de klassieke Griekse filosofen. Socrates sprak van daimonion, het goddelijke in de mens. Hij bedoelde zoiets als wat wij vandaag de dag het geweten noemen. Via het geweten en de wereld om ons heen, kunnen we kennis



vergaren van wat goed is. Dit idee werd uitgewerkt door Aristoteles. Die maakte een onderscheid tussen menselijke wetten en een meer universeel natuurrecht. Natuur sloeg dan alleen op de stoffelijke wereld die we om ons heen waarnemen. Natuur werd ook opgevat als de 'menselijke natuur', zoals we vandaag zouden zeggen – onze diepste kern.

Dit denken werd herontdekt door de grote theoloog Thomas van Aquino. Thomas leerde dat er in ieder mens, vanwege zijn redelijke natuur, een neiging is naar het goede. In zijn *Summa* schrijft hij dat ieder 'redelijk schepsel' weet heeft van de goddelijke wet. Door de natuurwet 'deelt' het tijdelijke schepsel zo 'in het eeuwige verstand'.³³ En zo ontstaat er in ieder mens een 'neiging' tot het goede. Het is precies om deze reden dat pausen in hun brieven niet alleen gelovigen, maar ook 'alle mensen van goede wil' aanschrijven.

Gereformeerden zijn vaak wat minder geneigd deze goede wil te benadrukken. Toch heeft het idee van een natuurrecht ook in hun traditie een plek gekregen. De Nederlandse geloofsbelijdenis uit 1561 zegt dat we Gods goedheid niet alleen kunnen kennen door de Bijbel, maar ook door de schepping: 'Want deze is voor onze ogen als een prachtig boek, waarin alle schepselen, groot en klein, de letters zijn, die ons te aanschouwen geven wat van God niet gezien kan worden, namelijk

Zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid.'³⁴ In die geest schreef de gereformeerde denker Abraham Kuyper drie kloeke boeken onder de titel *Gemeene gratie* (1902-1904). Hij sprak daarin over zoiets als een bijzondere genade voor gelovigen, maar ook van het bestaan van een algemene genade, waardoor ook buiten de kerk 'zooveel schoons', te vinden is: 'zooveel eerbiedwaardigs, zooveel dat tot jaloerschheid verwekt'.³⁵

Het lijkt me goed als christelijk-sociale politici niet vergeten dat er 'een goede wil' in mensen woont. Ook zij willen nog weleens veel bezig zijn met het indammen of zelfs voorkomen van allerlei kwaad. Maar minstens even belangrijk is het om het goede te zien van allerlei initiatieven vanuit de mensen en de samenleving. Het is niet te onderschatten hoe belangrijk het is waarderen te spreken over zulke initiatieven en deze zoveel mogelijk de ruimte te geven. Het particuliere initiatief hoort bij de christelijk-sociale politiek altijd waardering en ruimte te vinden.

Thomas van Aquino

Na Augustinus zou het eeuwen duren voordat er weer een denker van zo'n formaat op het toneel van de wereldgeschiedenis verscheen. De ineenstorting van het Romeinse Rijk ging namelijk gepaard met een ineenstorten van het intellectuele leven. De intellectuele wederopstanding kwam in golven, zoals die van de 'renaissance van de twaalfde eeuw'.

Meer en meer gingen mensen samenwonen in steden, waar ambachtslieden samenwerkten in gilden. De interesse voor filosofie nam een nieuwe wending. Zo werd voor het eerst het werk van de Griekse Aristoteles vertaald. Zogeheten bedelorden ontstonden, zoals de Franciscanen en de Dominicanen, die afhankelijk waren van liefdadigheid en zich vaak sterk richtten op het welzijn van het toenemend aantal stedelingen.

In deze tijd werd de Italiaan Thomas Aquinas geboren. Thomas (1225-1274) groeide op in een gegoed milieu uit Aquino, een klein plaatsje tussen Rome en Napels. Zijn leven werd gekenmerkt door filosofische verdieping en geestelijke soberheid.

Zijn familie stoomde hem klaar voor een leven bij de gezaghebbende Benedictijnen, maar op

twintigjarige leeftijd besloot Thomas in te treden in een Dominicaans klooster. Zijn familie was hierover zo ontdaan dat zij de jonge Thomas ontvoerde en gevangen zette – over de 'goede wil' van mensen gesproken...

Thomas pakte zijn intellectuele leven weer op toen hij twee jaar later naar Parijs wist uit te wijken, de geestelijke hoofdstad van Europa. Na enkele jaren studie begon hij zelf les te geven, eerst vanuit zijn Dominicanenklooster, later als magister aan de universiteit van Parijs. Hij groeide uit tot een groot theoloog en auteur van gezaghebbende studies.

In zeven jaar tijd, tussen 1266 en 1273, schreef hij zijn vuistdikke *Summa Theologiae* ('Hoofdzaak der theologie'), waarschijnlijk zijn bekendste werk. Zicht op zijn politieke denken krijgen we door zijn *De regimine principum* ('Over de heerschappij van de vorst'). Hij publiceerde dat in 1267, zo tussen het schrijfwerk aan zijn *Summa* door.

De politieke filosofie van Thomas wordt gekenmerkt door het idee dat Gods goedheid in zijn schepping te vinden is. Thomas zocht naar de



De politieke filosofie van Thomas wordt gekenmerkt door het idee dat Gods goedheid in zijn schepping te vinden is.

goedheid in de mens en de goedheid in gemeenschappen. In de ontwikkeling van de ideeën van het natuurrecht en het *bonum commune* (het algemeen welzijn) speelde hij een belangrijke rol.

Het christelijk-sociale denken is niet te begrijpen zonder Thomas. In de gereformeerde traditie verhielden denkers zich kritisch tot zijn traditie. In de katholieke traditie kreeg hij juist meer en meer gezag. De 'sociale paus' Leo XIII, over wie elders meer, probeerde zijn kerk dichter bij de samenleving van de negentiende eeuw te brengen, en greep daarin het denken van Thomas aan. In een van zijn eerste encyclieken, *Aeterni patris*, schreef hij in 1879 een hartelijk pleidooi voor het lezen van Thomas van Aquino bij de actualisering van de christelijke filosofie. De encycliek wordt wel als het startsein gezien van een heropleving van het 'thomistische' denken, dat ook wel 'neothomisme' wordt genoemd.

bonum commune

Het 'bonum commune' verwijst naar het gemeenschappelijk goede of het algemeen welzijn. Dit begrip brengt tot uitdrukking dat mensen tot bloei komen in gemeenschappen, door zich te richten op het welzijn van de gemeenschap.

Het gemeenschappelijk goede is in het katholiek-sociaal denken een kernbegrip. In de christelijke traditie wordt Thomas van Aquino gezien als de geestelijk vader van dit idee. In zijn oorspronkelijke werk spreekt hij dan in goed Latijn van het *bonum commune*.

Bonum betekent 'goed' en *commune* betekent 'gemeenschappelijk'. Vaak wordt gesproken van de goede samenleving. Iets preciezer zou je kunnen spreken van het gemeenschappelijk goede. Die betekenis vind je bijvoorbeeld terug in het Engelse *common good*: het algemeen belang of het algemeen welzijn.

Thomas van Aquino was feitelijk niet de uitvinder van dit idee. Hij liet zich al vaker inspireren door de Griekse filosoof Aristoteles. Die schreef dat het wenselijk was 'datgene wat goed is in het geval van een individu te waarborgen', maar dat het nog veel 'edeler' en 'subliemer' was het goede te doen als het ging om een staat of een volk. Iedere persoon heeft dus een roeping om zich te richten op het algemene welzijn.³⁶

Thomas van Aquino onderstreepte net als



Aristoteles het belang van een deugdzaam leven. Door te oefenen in de deugden bouwen we aan een deugdelijk karakter. Daarbij was volgens Thomas het *bonum commune* het hoogste doel. Je zou kunnen zeggen: het is de deugd die aan alle deugden richting geeft.

Niet alleen behelst het algemene welzijn een persoonlijke opdracht, het heeft ook een politieke betekenis. Volgens Thomas moet ook de overheid gericht zijn op het algemeen belang. Heersen was volgens hem niet zozeer een recht, maar vooral een verantwoordelijkheid. En als een heerser het algemeen welzijn met de voeten trad, was opstand zelfs te rechtvaardigen.

Het algemeen welzijn is bij Thomas geen eenvormig en grijs geheel. Het *bonum commune* is bij hem een veelkleurige realiteit. Juist in die veelkleurigheid wordt volgens Thomas Gods grootheid weerspiegeld. 'Omdat Zijn goedheid niet adequaat kon worden vertegenwoordigd door het ene schepsel alleen, produceerde Hij vele en diverse schepselen, dat wat de een niet kon laten zien in de weergave van de goddelijke goedheid door een ander kon worden getoond.'³⁷

Juist deze inzet op het gemeenschappelijk goede kan ons helpen in een tijd van grote polarisatie. Je zou kunnen zeggen: inzetten op het *bonum commune* is een goede vorm van populisme.

Christelijk-sociale politici mogen het goede zoeken voor 'het volk', maar altijd met een inclusieve houding voor alle veelkleurige mensen die dat volk samen vormgeven.

genade

Genade is een geloofsterm die politiek-maatschappelijke betekenis heeft. Wie zegt dat geloof uit genade gegeven wordt, kan moeilijk tegen geloofsvrijheid zijn. Het idee van genade zou juist een bron van politieke mildheid kunnen zijn.

Genade is een centraal woord in het Bijbelse denken. Treffend noemt de schrijver van de Hebreeënbrief alle ‘geloofshelden’ uit de Bijbel. Of het nu ging om Abel, Noach, Abraham, Isaak, Jacob of Mozes, het waren allemaal niet zulke helden naar menselijke maatstaven. Hun heldendaad was er steeds een van gelovig vertrouwen op een genadige God.³⁸

Kerkhervormers uit de zestiende eeuw, zoals Luther en Calvijn, stelden dit idee van *sola gratia* – ‘alleen door genade’ – centraal. Zij vroegen aandacht voor de geneigdheid van mensen tot het kwaad, en de genade die dus nodig was. Het gereformeerde mensbeeld zou daarmee een tikkeltje pessimistisch kunnen worden genoemd.



Calvijn verbond dit pessimisme nadrukkelijk met een inzet op vrijheid. Want als mensen onvolmaakt zijn, moet je waken voor een opeenhoping van macht bij één mens of enkelingen. Dat is terug te zien in de protestantse kerkvisie. De reformatoren verzetten zich tegen het idee van de bisschop van Rome als plaatsvervanger van Christus, die bisschoppen benoemt, die weer priesters wijdt, waarmee parochies het hebben te doen. Reformatoren wilden teruggaan

op het idee van het Nieuwe Testament en het beeld dat gelovigen een directe relatie dienen te zoeken met God.

Dat had ook consequenties voor hun kerkvisie. De gelovigen kiezen ouderlingen, die verantwoordelijk zijn voor geestelijke zorg en toezien op het werk van een predikant. We spreken daarom wel van een ‘presbyteriaans’ – presbyter is Grieks voor ouderling – kerkmodel, gekenmerkt door decentralisatie en spreiding van macht. Behoorlijk democratisch, zou je kunnen zeggen.

Dit denken in termen van spreiding van macht kleurde ook het denken van Calvijn over maatschappelijke ordening. Zijn denken laat een spanning zien tussen zijn verlangen naar godvruchtigheid in de samenleving en vrijheid. Een overheidspersoon moest volgens Calvijn erop letten dat hij ‘niet door al te grote strengheid meer wondt dan geneest, of door een superstitieus jagen naar zachtzinnigheid komt tot een zeer wrede menslievendheid, namelijk wanneer hij opgaat in een zachte en slappe toegeeflijkheid tot veler verderf’.³⁹

Calvijn meende dat van tijd tot tijd en van plaats tot plaats een andere aanpak nodig was. Calvijn zag voor verschillende volken verschillende kwetsbaarheden, en dus een verschillende vrijheid als uitgangspunt. Wetgevers moeten dus bij het maken letten op wat het volk nodig heeft.

Daarom waren volgens Calvijn van tijd tot tijd ook verschillende regeringsvormen mogelijk en nodig.

Vanuit christelijk-sociaal perspectief zou het goed zijn nadrukkelijk de vraag te blijven stellen hoeveel ruimte er is voor genade in de huidige politiek. De politieke cultuur wordt gekenmerkt door verharding en met elkaar afrekenen. Ook christelijk-sociale politici kunnen soms helemaal klaar zijn met polariserende collega’s of cynische machtspolitiek. Toch zou het goed zijn als zij zich vanuit hun geloof steeds weer laten inspireren tot woorden en daden van mildheid.

Johannes Calvijn

Wie het christelijk-sociaal denken wil begrijpen, moet iets weten van Johannes Calvijn (1509-1564) en zijn tijd. Het renaissance-idee brak in alle kracht door. Intellectuelen begonnen te spreken van een 'humanistisch' ideaal. Zij streefden naar zelfontplooiing van de mens in zijn rationele en creatieve vermogens.

Ook in de kerk had het humanisme zijn invloed. De in Rotterdam geboren Erasmus bezorgde een nieuwe uitgave van de Griekse tekst van het Nieuwe Testament (in de kerk werd alleen een Latijnse vertaling van de Bijbel gebruikt, de zogeheten Vulgaat), wat door sommige kerkelijke leiders als een aanval werd opgevat. Daarnaast werd hij bekend door zijn humanistische pleidooien voor beschaafdheid, vriendelijkheid en tolerantie.

Deze zoektocht naar herbronning leidde uiteindelijk tot de grootste kerkscheuring van West-Europa. Volgens de legende begon deze 'reformatie' in 1517, toen Maarten Luther een geschrift met 95 aanklagende stellingen vastspijkerde aan een kerkdeur in Wittenberg, waar hij doceerde.

Voor de Nederlandse geschiedenis was het optreden van latere kerkhervormer Calvijn van groot belang. Hij werd geboren als Jean Cauvin in het Franse plaatsje Noyon. Aanvankelijk deed hij goed mee met de humanistische renaissance. Op 23-jarige leeftijd werd hij doctor in de rechten en schreef een commentaar op de Romeinse filosoof Seneca. Naar het gebruik van die tijd latiniseerde Cauvin zijn naam tot Iohannes Calvinus. Nederlanders hebben daar op hun beurt Johannes Calvijn van gemaakt.

Vlak na zijn promotie kwam Calvijn in aanraking met het denken van Luther. Calvijn raakte geboeid en groeide in enkele jaren uit tot misschien wel de grootste dogmaticus van het protestantisme. Als dertiger schreef zijn grote *Institutio Christianæ Religionis*, 'onderwijzing in de christelijke godsdienst' (1536). Het calvinisme was geboren.

Calvijn bekritiseerde het humanistische geloof in de mogelijkheden van de vrije mens. Hij onderstreepte daarentegen dat de mens 'slaaf' was geworden van de zonde. Slechts de genade van de soevereine Schepper kon de mens tot gerechtigheid brengen.



Slechts de genade van de soevereine Schepper kan de mens tot gerechtigheid brengen.

Overigens was Calvijn in de praktijk zelf niet altijd even genadig. Zo kreeg hij in Geneve een conflict met theoloog Michael Servet, die liever van drie goddelijke krachten dan drie goddelijke personen sprak. Deze Servet werd na Calvijns tussenkomst gearresteerd en veroordeeld. Hij eindigde zijn leven op de brandstapel.

Calvijn overleed als vijftiger. Naar zijn eigen aanwijzingen was zijn begrafenis zoals zijn leven: zo sober dat deze calvinistisch kon heten. Zijn graf kreeg geen steen en zijn precieze rustplaats is tot op de dag van vandaag onbekend.

Zijn invloed was op dat moment al gigantisch, ook onder Nederlanders. Hun liefde voor Calvijn bracht hen in stevig conflict met de Spaanse koning. Dat conflict escaleerde in 1566, twee jaar na de dood van Calvijn. Na een beeldenstorm in de kerken volgde een tachtigjarige oorlog, met een onafhankelijke republiek als uitkomst: het Nederland zoals we dat nu kennen.

De godsdienstvrijheid van de gereformeerde republiek was voor velen inspirerend. Toch moesten katholieken het slechts met 'schuilkerken' doen en van bisschoppen wilde de republiek niets weten. Achteraf gezien was deze godsdienstvrijheid net als die van Calvijn een beetje dubbelhartig.

verbond

Het begrip verbond staat in het christelijk-sociale denken tegenover het idee van een sociaal contract. De samenleving is niet slechts het gevolg van menselijke keuzes. De samenleving ontstaat omdat mensen vanuit hun aard verbonden zijn aan elkaar en verbonden zouden moeten willen zijn.

Veel politieke denkers spreken wel over de samenleving in termen van een sociaal contract. Christelijke denkers hebben daar een begrip tegenover geplaatst: dat van het verbond.

Het humanistische idee van een sociaal contract is met name beschreven door Thomas Hobbes. Deze meende dat het belang van ieder individu, zijn streven tot leven, bepaald niet altijd het belang van een ander is. Hard gezegd: de ene mens kan de andere mens tot een wolf zijn: *homo homini lupus est*. Daarom doen mensen er goed aan een sociaal contract te sluiten, waarin zij afzien van de immer dreigende oorlog van allen tegen allen, en het geweldsmonopolie afstaan aan een centrale macht.

In het Bijbelse beeld van de samenleving valt een ander woord: verbond. In het Oude Testament wordt beschreven hoe God een verbond sluit met Noach, om hem en zijn familie te redden van de zondvloed. Na de vloed sluit God opnieuw een verbond met alle levende wezens, met de regenboog als teken. Daarna sloot hij een verbond met Abraham en zijn nakomelingen, en zo met het volk Israël, met de besnijdenis als teken.



De komst van Jezus Christus stond in het teken van een verbond, getekend door zijn offer en bloed, en met de doop als symbool. Steeds staat in het verbond een relatie van God met mensen centraal. Deze relatie wordt uit liefde en genade aangegaan. En vanuit die ontvangen liefde en genade mogen mensen weer relaties met elkaar aangaan.

De gereformeerde denker Althusius werkte dat Bijbelse beeld uit in een politieke theorie. Hij had vragen bij het humanistische beeld van mensen die in autonomie kiezen om zo een beetje met elkaar samen te leven. Samenleven was naar zijn idee meer dan een keuze, en vooral een feit. 'Waarlijk', zo schreef Althusius, 'in het leven dat hij leeft is geen mens zelfvoorzienend of van nature al van alles voorzien.'

De autonomie van de mens is dus een relationele autonomie. Anders gezegd: in onze relaties komen we wezenlijk tot bloei.⁴⁰

Een overheid breng de samenleving tot bloei als zij het algemeen welzijn beoogt en niemand 'negeert of verwaarloost die een bijdrage kan leveren aan de samenleving.' Politiek is dus de kunst van 'het verenigen van mensen om een sociaal leven te vestigen, te cultiveren en te conserveren', zo luidt de openingszin van het grote werk *Politica* van Althusius. 'Het uiteindelijke doel van de politiek is het kunnen

genieten van een comfortabel, betekenisvol en vreugdevol leven, en van het algemeen welzijn – dat we met vroomheid en eer een vredevol en rustig leven mogen leiden.'

Dit beeld van het verbond is misschien wel juist vandaag de dag relevant. We hebben veel discussies over burgerschap, sociale contracten en integratie.

Zo'n laatste term heeft ook iets problematisch. Er is niet één groep die moet integreren in de samenleving, op een bepaalde manier moeten we dat allemaal. Of nog scherper gezegd: alle mensen in een land, in een stad of in een dorp vormen de samenleving, dat is een feit. Integratie is een construct, want iedereen is integraal deel van de gemeenschap. En daar een goede invulling aan te geven is een uitdaging waarin we ons allemaal mogen oefenen.

Johannes Althusius

Een van de best bewaarde schatten van de christelijk-politieke traditie stamt uit 1603: *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata*: 'De politiek methodisch ontleed en verlichtigd met Bijbelse en wereldse voorbeelden'.

De auteur was de Duitse calvinist Johannes Althusius (1557-1638). Deze welgestelde molenaarszoon werd al op dertigjarige leeftijd hoogleraar in de rechten, aan de academie te Herborn in het graafschap Nassau. Deze op calvinistische leest geschoeide instelling was kort daarvoor opgericht op initiatief van onder anderen Willem van Oranje. In zijn *Politica*, ging Althusius uitgebreid in op de Nederlandse opstand tegen de Spaanse koning. Hij droeg de derde editie van zijn werk zelfs op aan de 'hoogwaardige heren uit de gebieden tussen de Zuiderzee en de Noordzee'.

Met zijn *Politica* vestigde Althusius in zijn eigen tijd naam als politiek theoreticus. In het jaar van uitgave werd hij hoogste ambtenaar van Emden, een bloeiende handelsstad, vanuit Nederland gezien aan de overzijde van de Eems. Hij zou die functie tot zijn overlijden blijven vervullen.

Vandaag de dag wordt Althusius geëerd als een held van het christelijk-sociale denken. Lange tijd was dat wel anders. Na zijn invloedrijke bestuurlijke leven dreigde Althusius zelfs totaal in de vergetelheid te raken. Pas in 1879, bijna drie eeuwen na het verschijnen, duikelde een Duits historicus dit werk op. De Nederlandse Abraham Kuyper hoorde pas laat in zijn werkzame leven over deze auteur en reageerde er tamelijk kritisch op.

In Althusius' denken lijkt het calvinisme te raken aan het katholiek-sociale denken. Althusius verwees geregeld naar Calvijn, maar evenzeer naar Aristoteles en Thomas van Aquino. Het *bonum commune* was voor hem een centraal begrip.

Althusius dacht in termen van relaties. Hij gebruikte de metafoer van de geboorte. Want wanneer de mens ter aarde komt is hij 'verstoken van alle hulp, naakt en zonder verdediging', hij wordt 'midden in al de moeilijkheden van het leven geworpen, niet in staat om uit zichzelf de moederborst te bereiken, noch in staat om de hardheid van de omstandigheden te doorstaan'. Bewust had de Schepper volgens Althusius 'zijn



gaven ongelijk verdeeld onder de mensen: zo dat jij mijn talenten nodig hebt, en ik die van jou.'

Voor de afgelopen dertig jaar werd Althusius volledig omarmd door gereformeerde denkers en zogenoemd opgenomen in de christelijk-sociale canon. Ik vermoed dat Althusius juist gereformeerde denkers helpt om een beetje optimisme in hun visie op mens en samenleving te vinden en te verwoorden. Althusius gaf hun woorden om te spreken over de 'goede wil' van mensen, en het verlangen naar het 'gemeenschappelijke goede' dat zij in zich dragen.



In Althusius' werk raakt het calvinisme aan het katholiek-sociale denken.

antirevolutionair

Antirevolutionair denken verzet zich tegen het idee dat revolutionair gebroken moet worden met het verleden om vooruitgang te bereiken. Antirevolutionair denken is anti-utopisch denken. Het zoekt vooruitgang vanuit verbondenheid: vanuit geloof, gemeenschappen en de geschiedenis.

De eerste politieke partij, met een expliciet christelijke grondslag, noemde zich de Antirevolutionaire Partij. Om dat begrip ‘antirevolutionair’ te begrijpen, moeten we iets begrijpen van de uitvinder van deze term en de revolutie waar hij zich tegen uitsprak.

Die revolutie was de Franse Revolutie van 1789, waarmee een van de eerste republieken van Europa werd gevestigd. Deze gebeurtenis was zeer invloedrijk in de westerse geschiedenis. ‘Vrijheid, gelijkheid en broederschap’ was de strijdleuze van de revolutionairen. Deze drie woorden worden tot op de dag van vandaag gezien als de kernwaarden van de democratie. De Nederlandse politiek werd in de negentiende eeuw beheerst door liberalen die enthousiast waren over deze gebeurtenissen en conservatieven die daar helemaal niet zo blij mee waren.



In deze tijd maakte Guillaume Groen van Prinsterer zijn entree in het politieke debat. Deze bemiddelde jurist kwam onder de invloed te staan van een christelijke opwekkingsbeweging – het Réveil geheten. Als twintiger richtte hij in 1829 het blad *Nederlandsche Gedachten* op.

In hetzelfde jaar las hij een boek van de Franse filosoof Joseph de Maistre, waarin die laatste schreef geen ‘contre-révolution’ te willen, ‘mais le contraire de la révolution’ – geen contrarevolutie dus, maar het tegenovergestelde van de revolutie.⁴¹ Groen was onder de indruk van die uitspraak. Ook hij wilde meer zijn dan conservatief en ‘contrarevolutionair’. Daarom muntte hij de term ‘antirevolutionaire’ politiek.

Groen was niet tegen de democratisering van zijn tijd, noch tegen vrijheid, gelijkheid en broederschap. Wel was hij tegen de gedachte dat godsdienst, traditie en gezag overboord gegooid konden worden. In de meest extreme vorm klonk die gedachte als: *ni dieux, ni maître* – geen God en geen meester. Op die manier raken prachtige waarden geïsoleerd van hun context en van elkaar. Gelijkheid wordt een keurslijf. Broederschap wordt een dwangbevel.

Voor Groen wortelden de waarden van vrijheid, gelijkheid en broederschap juist in het evangelie. Wie zijn plaats in de geschiedenis en zijn gemeenschappen vond, die vond zijn vrijheid tussen gelijke schepselen van God, tussen broeders en zusters. Om te illustreren wat er in zijn ogen misging gebruikte hij de metafoer van een boom. De boom wordt aan zijn vrucht gekend, heeft Jezus Christus ooit gezegd. Het probleem volgens Groen was dat men de bijl aan de evangelische wortel legde, maar nog steeds rekende op rijke vruchten: ‘Men wilde

de gevolgen behouden, terwijl men de beginselen verwierp. Zoals men rekt op het genot van water nadat men de bron heeft dichtgestopt, of op de schaduw van bomen na het doorsnijden van de wortel.’

Zo werkt het niet, betoogde Groen. ‘Ook hier geldt dat de planten die aan de oevers van de evangeliestroom in heerlijke bloei stonden, wel moesten verdorren toen ze eenmaal werden overgeplant in een land dat droog is en geen water krijgt.’⁴²

Overigens dachten niet alleen protestanten, maar ook katholieken kritisch over de revolutiegeest. Bekend zijn de encycliek *Quanta Cura* uit 1864 en het ‘Eerste Vaticaans Concilie’ tussen 1869 en 1870 waarmee Pius IX de strijd tegen het liberalisme aanbond.

Vandaag de dag willen confessionele politici ook nog weleens worstelen met de cultuurrevoluties van onze tijd. Denk maar eens aan de seksuele revolutie die we sinds de jaren zestig meemaken. Een antirevolutionair houdt dan misschien niet krampachtig vast aan vastgeroeste opvattingen over hoe een gezin eruit moet zien. Een antirevolutionair kan wel kritisch denken over de toch tamelijk revolutionaire breuk met de gedachte dat gezinnen de hoeksteen van de samenleving vormen en dat kinderen het recht hebben om verzorgd te worden door de ouders uit wie zij geboren zijn. Die gedachten gaan namelijk toch al een tijdje mee.

Guillaume Groen van Prinsterer

Guillaume Groen van Prinsterer is zonder twijfel de geestelijk vader van de christelijk-sociale politiek. Al is zijn erfenis onder katholieken een tikkeltje omstreden.

Groen (1801-1876) studeerde rechten in Leiden en kwam daarna onder invloed te staan van het Réveil. Het Réveil was een christelijke opwekkingsbeweging, die tegenover het verlichtingsdenken oproepen tot vroomheid plaatste. Onder invloed van predikant Ottho Gerhard Heldring kreeg deze beweging een maatschappelijk gezicht. Hij is tot op heden bekend vanwege zijn opvang van kansarme jongeren en 'gevallen vrouwen' (sekswerkers zouden we nu waarschijnlijk zeggen).

Groen wordt wel gezien als de man die deze opwekkingsbeweging een politiek gezicht gaf. Hij bracht zijn gedachten samen in een aantal grote werken. Het bekendste werd wel zijn *Ongeloof en revolutie* uit 1847, waarin hij uitgebreid reflecteerde op de morele grondslagen van de Franse Revolutie en het denken dat daarop voortbouwde.

In 1849 werd Groen lid van de Tweede Kamer.

Hij werd bekend om zijn oppositie tegen zijn oud-studiegenoot Jan Rudolf Thorbecke, die een vrijzinnig christelijke en rationeel geformuleerde politiek voorstond. Groen verbond zijn politiek daarentegen expliciet aan het evangelie.

Groen noemde zichzelf een christelijk-historische politicus, waarmee hij de calvinistische traditie van Nederland wilde eren. Veelvuldig sprak hij over 'het drievoudig snoer van God, Nederland en Oranje'. God had volgens Groen het roomse bijgeloof uit Nederland verdreven en het koningshuis tot beschermheer van de calvinistische religie gemaakt. Aanvankelijk was hij ook sterk voor protestants-christelijk staatsonderwijs. Dit alles maakt dat hij onder katholieken niet bepaald als een politieke held te boek staat.

Er is ook een andere kant. Toen honderden hervormde predikanten het protestantisme in de grondwet wilden borgen, ging dat hem te ver. In de loop van zijn leven raakte hij ook meer en meer overtuigd van het belang van vrijheid van onderwijs.

Volgens sommigen is Groen een van de belangrijkste conservatieve denkers van ons



*Groen verbond
zijn politiek
expliciet
aan het
evangelie.*

land geweest. In de geest van Groen bleven sommige politici zichzelf christelijk-historisch noemen. In 1908 verzamelden zij zich in een conservatieve afsplitsing van de Antirevolutionaire Partij: de Christelijk-Historische Unie. De CHU zou later opgaan in het CDA, maar bleef als de bloedgroep van de dubbele namen – zoals 'Van Haersma Buma' – herkenbaar. Ook buiten het CDA zijn er prominente christelijke conservatieven te vinden. Zo richtte de reformatorische opiniemaker Bart Jan Spruyt in 2002 de Burkestichting op, een conservatieve denktank vernoemd naar de Engelse conservatief Burke, die ook voor Groen een voorbeeld was.

Maar of Groen zichzelf als conservatief zou typeren is de vraag. Hij was naar eigen zeggen eerst en vooral 'evangeliebelijder'. En in het zoeken van het evangelie was hij heel radicaal.

Dat gold bijvoorbeeld voor zijn verzet tegen de slavernij, die op dat moment nog steeds bestond in de Nederlandse koloniën. Hij stond aan de wieg van de Nederlandse Maatschappij ter Bevordering van de Afschaffing van de Slavernij en werd in 1853 voorzitter van de staatscommissie afschaffing slavernij. Met anderen legde hij zo het fundament voor de daadwerkelijke afschaffing van de slavernij in ons land, tien jaar later in 1863.

vrijheid

Vrijheid is een kernwoord in de christelijk-sociale politiek. In het christelijk-sociale denken staat vrijheid nooit los van God of van de medemens. Vrijheid en verantwoordelijkheid gaan steeds hand in hand.

Christelijke politici is vaak een 'betuttel'-agenda verweten. Misschien soms ook wel terecht. Maar in de geschiedenis van het christelijk-sociaal denken en de christelijk-sociale politiek vormt vrijheid juist een kernbegrip.

In zijn brief aan de christenen in Galatië schrijft Paulus indringend van een roeping om vrij te zijn: 'Misbruik die vrijheid niet om uw aardse begeerten vrij spel te geven, maar dien elkaar in liefde.' Vrijheid is een geschenk, en dient dankbaar ontvangen en zorgvuldig gebruikt te worden.⁴³

Een invloedrijke politicus die vanuit dit vrijheidsbegrip de strijd aanbond met de liberalen was iemand die in de voetsporen trad van Groen: Abraham Kuyper, predikant en politicus. Kuyper zag zijn denken als voluit liberaal. Sterker nog: hij wilde liberaler dan de liberalen zijn.

In 1874 schreef hij aan zijn leermeester Groen van Prinsterer: 'Ook onze partij moet liberaal zijn, maar in tegenstelling met het revolutionaire liberalisme een christelijk liberalisme voorstaan, in dezer voege ondertussen dat ze liberalisme wil niet tegen noch zonder Christus, maar Hem dank



te wijten, een liberalisme niet tegen noch zonder historisch verleden, maar als vrucht van dat verleden aanvaard.⁴⁴

Kuyper beschouwde vrijheid als een relationele aangelegenheid. Vrijheid kreeg vorm in relaties tussen mensen, en in de relatie van mensen tot God. Hij meende dat ieder mens, en iedere gemeenschap een eigen vrijheid en verantwoordelijkheid heeft.

Vanuit die gedachte keerde Kuyper zich fel tegen het idee van liberale volksverheffing, dat het gewone volk probeerde te 'beschaven'. Kuyper dacht veeleer aan de vrijheid van mensen en gemeenschappen om naar hun eigen overtuigingen hun leven in te richten, bijvoorbeeld in het onderwijs aan hun kinderen.

Dit zijn twee kenmerkende elementen van christelijk-sociaal denken over vrijheid gebleven. In de eerste plaats: niet alleen de vrijheid van individuen moet beschermd worden, maar ook die van gemeenschappen. Juist in een door liberalisme gedomineerde tijd, is het goed om ook na te denken over de rechten van individuen die zich in gemeenschappen willen verenigen, juist ook als die gemeenschappen misschien hele andere waarden koesteren dan de meerderheid in de samenleving. Christelijk-liberalisme wil altijd de belangen van minderheden zien.

In de tweede plaats: vrijheid kan nooit los worden gezien van verantwoordelijkheid. Je kunt namelijk niet spreken over verantwoordelijkheid van mensen of gemeenschappen, als ze geen vrijheid hebben om verantwoordelijkheid te nemen. Andersom komt vrijheid met de prijs van verantwoordelijkheid. Ieder vrij mens is namelijk aanspreekbaar op de manier waarop hij of zij met deze vrijheid omgaat.

Het vrijheidsbegrip van Kuyper heeft grote invloed gehad op de Nederlandse geschiedenis. In 1917 werd de schoolstrijd beslecht en kregen bijzondere scholen gelijke rechten op financiering. Artikel 23 van de grondwet is sindsdien ongewijzigd gebleven.

Nog steeds is zo'n twee derde van alle scholen bijzonder. Wat dat betreft werkt de vrijheidsstrijd van Kuyper door tot op de dag van vandaag. En tot op de dag van vandaag is deze vrijheidsstrijd het waard om gevoerd te worden.

Abraham Kuyper

Groen van Prinsterer legde het fundament voor het huis van de antirevolutionaire politiek. Maar het was Abraham Kuyper die het bouwde.

Kuyper (1837-1920) werd geboren in Maassluis. Als zoon van een predikant ging hij ook zelf theologie studeren en promoveerde op 25-jarige leeftijd in Leiden. In Leiden waaide de geest van Jan Rudolf Thorbecke. Deze liberaal zocht naar volksverheffing door een stille werking van het christendom. Dat zijn woorden waarbij een liberaal christen als Mark Rutte zich vandaag de dag waarschijnlijk ook best thuis zou kunnen voelen.

Toen Kuyper na zijn studie predikant werd in Beesd, voelde hij weinig behoefte de 'kleine luyden' aldaar te verheffen. Integendeel, hij raakte juist onder de indruk van hun pure geloofsbeleving en zou zich meer en meer gaan positioneren als hun woordvoerder.

Die woordvoerder werd Kuyper in de zogenoemde onderwijsstrijd. In 1872 organiseerde hij een maatschappelijk protest in het Anti Schoolwet Verbond, en schreef erover in het dagblad *De*

Standaard dat hij in hetzelfde jaar oprichtte. De strijd spitste zich toe op de vraag of het met overheidsgeld bekostigde onderwijs in Nederland alle burgers moest emanciperen in liberale geest, of dat er evengoed ruimte was voor christelijk onderwijs in het staatsbestel.

Bekend geworden door deze onderwijsstrijd werd Kuyper gekozen in de Tweede Kamer. Hij richtte in 1879 de eerste politieke partij van Nederland op: de Antirevolutionaire Partij. Een jaar later volgde de oprichting van een eigen gereformeerde universiteit: de Vrije Universiteit. In 1886 stond hij aan de basis van een afsplitsing uit de hervormde kerk, die leidde tot de vorming van 'gereformeerde kerken'. In 1891 won zijn partij de verkiezingen en vormde een regeringscoalitie met de katholieken. In 1901 gebeurde dat opnieuw, en werd Abraham Kuyper zelf minister-president.

Kuyper gebruikte veel namen om zijn positie te markeren. Naast gereformeerd en antirevolutionair, typeerde hij zich als 'neocalvinist'. Hij bedoelde daarmee dat hij in de geest van Johannes Calvijn, vanuit geloof en



*Naast
gereformeerd en
antirevolutionair,
typeerde hij zich
als 'neocalvinist'.*

genade, in zijn eigen tijd wilde nadenken over vrijheid en verantwoordelijkheid.

Kuyper heeft grote internationale invloed gehad, tijdens zijn leven en daarna. Zo hield hij in 1898 zes lange lezingen over de verschillende facetten van het calvinisme, aan het *Princeton Theological Seminary*. Daar bevindt zich momenteel de grootste verzameling boeken van en over Kuyper. Een flink deel daarvan is ook in het Engels vertaald. Deze vertalingen worden van Brazilië tot Zuid-Korea door christenen gelezen. Met Abraham Kuyper heeft het Nederlandse christelijk-sociaal denken dus een invloed die internationaal mag heten.

soevereiniteit

in eigen kring

Het beginsel van soevereiniteit in eigen kring benadert de samenleving niet als één geheel, maar als een verzameling van maatschappelijke verbanden, die elk hun eigen verantwoordelijkheid dragen.

Het beginsel van soevereiniteit in eigen kring inspireert politieke denkers tot op de dag van vandaag. In het jargon van de kenners wordt het afgekort tot 'siek'.

'Soevereiniteit in eigen kring' was de titel van een rede die Abraham Kuyper in 1880 uitsprak bij de oprichting van de Vrije Universiteit. De naam van de universiteit was betekenisvol. Kuyper wilde geen 'verzuilde' universiteit oprichten, die bijvoorbeeld onder het gezag van de kerk stond. Hij wilde een universiteit die zelfstandig vanuit eigen overtuigingen kon werken.

Kuyper geloofde dat iedere maatschappelijke kring een eigen verantwoordelijkheid had om te beantwoorden aan zijn bedoeling. Voor Kuyper stond die bedoeling nooit los van God, die soeverein is.

In zijn rede sprak hij de beroemde zin: 'geen duimbreed is er op heel 't erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die aller Souverein is, niet roept: "Mijn!"'. Kuyper benadrukte: verantwoordelijkheid kan alleen genomen worden in vrijheid. Als een overheid of kerk of wie dan ook je voorschrijft wat te doen, dan verlies je je



verantwoordelijkheid. Daarom noemde hij 'zijn' universiteit bewust een vrije universiteit, die 'in eigen kring Souverein' was en 'noch onder Staatsvoogdij noch onder kerkelijke curateeel verbastere van haar aard'.⁴⁵

Kuyper plaatst het idee van soevereiniteit in eigen kring nadrukkelijk tegenover het idee van 'volkssoevereiniteit', waarin de democratie verabsoluteerd wordt, maar ook tegenover 'staatssoevereiniteit', waarin de overheid wordt vereenzelvigd met God – zoals dictators soms geneigd zijn te doen. De overheid, ook in een democratie, staat volgens Kuyper altijd onder de soevereiniteit van God.

Kernachtig uitgedrukt leert het beginsel van soevereiniteit in eigen kring dat de verschillende maatschappelijke kringen een eigen vrijheid en verantwoordelijkheid dienen te kennen. De samenleving is niet één ondeelbaar geheel en ook geen verzameling van individuen. De samenleving wordt uiteindelijk gevormd door gemeenschappen ('kringen'). Te denken valt aan een gezin, een familie, een vriendengroep, maar ook aan een school, een sportvereniging of een bedrijf. Al die kringen hebben, net als individuen, vrijheid nodig om tot hun bedoeling te komen.

De vrijheid van iedere maatschappelijke kring komt dus altijd met verantwoordelijkheid. Dat is voor iedere maatschappelijke kring steeds

weer een andere verantwoordelijkheid. Juist door die verschillende verantwoordelijkheden te accepteren, te respecteren en de ruimte te geven komt een samenleving tot bloei.

Concreet betekent dat: als je ruimte wilt geven aan mantelzorg, doe je er goed aan vooral de ruimte voor gezinnen, families en vrienden te vergroten. Wie sociale cohesie wil versterken kijkt naar buurten en verenigingen. Maar als je je burens gaat benaderen voor aankleedhulp, kun je voor teleurstellingen komen te staan. Evenmin kun je van een kerk verwachten sociale cohesie te versterken, zonder haar geestelijke zorg te erkennen.

Kuyper bouwde zijn samenlevingsvisie op het calvinisme. Interessant genoeg kwam de Amerikaanse politicoloog Michael Walzer zonder kennis van Kuyper een eeuw later tot een soortgelijk concept. Hij sprak over 'spheres of justice' en liet zich daarbij inspireren door de zeventiende-eeuwse natuurkundige Blaise Pascal, die op zijn beurt het pluralistische denken van Thomas van Aquino goed kende.

Er wordt wel eens beweerd dat 'soevereiniteit in eigen kring' recht tegenover het katholiek-sociaal denken staat. Bekeken van een afstand, zijn de raakvlakken echter goed te zien.

publieke gerechtigheid

'Publieke gerechtigheid' behelst een christelijk-sociale visie op de overheid. De overheid moet de verantwoordelijkheid van de samenleving niet overnemen. De overheid is geroepen de ruimte te beschermen voor de samenleving om verantwoordelijkheid te nemen.

Calvinisten leggen veel accent op de principieel gelijke positie van de overheid naast andere maatschappelijke kringen. Als zij spreken over de eigen roeping van de overheid, dan spreken zij over een roeping tot publieke gerechtigheid.

Abraham Kuyper benadrukte al dat de rol van de overheid principieel beperkt is. Hij beschreef de overheid als 'de kring der kringen'. De overheid bewaakt in de eerste plaats 'de palen van het recht', opdat de kringen hun vrije en verantwoordelijke ruimte houden. In de tweede plaats heeft de overheid ook 'den eenling te beschutten tegen overheersing van zijn kring'. In de derde plaats, heeft de overheid de roeping 'om alle saam te dwingen tot het praesteeren van persoonlijke en geldelijke lasthouding tot instandhouding van de natuurlijke eenheid van de staat'.⁴⁶

Kuyper gebruikte de term publieke gerechtigheid nog niet expliciet. Dat deed een van zijn politieke leerlingen wel, namelijk de man die het neocalvinisme een filosofisch gezicht gaf: Herman Dooyeweerd.



In zijn eigen filosofische jargon – dat geregeld tamelijk ingewikkeld is – sprak Dooyeweerd over de overheidstaak in termen van: 'publiek verbandsrecht' of 'publieke verbandsgerechtigheid'. Later is dat afgekort tot: 'publieke gerechtigheid'.

Publieke verbandsgerechtigheid eiste volgens Dooyeweerd een politieke afweging 'van alle belangen, welke zich binnen het landsgebied geldend maken, in zooverre zij enkaptisch vervlochten zijn met de eischen van het staatsgeheel, en welke ook de juridische souvereiniteit in eigen kring eerbiedigt'.⁴⁷

Vertaald naar hedendaagse taal: de overheid is een soort scheidsrechter in de samenleving. De overheid gaat over de spelregels, bijvoorbeeld door via belastingheffing defensie en politie mogelijk te maken. En de overheid gaat over overtredingen. Als in het samenspel van kringen een kring in het nauw komt, of een individu binnen een kring, dat is het aan de overheid om in te grijpen. Denk bijvoorbeeld aan leerlingen die het slachtoffer kunnen worden als scholen bijzonder slecht presteren.

Dooyeweerd bleef zijn hele leven beducht voor de gedachte dat de overheid de samenleving wel kon beheersen. Dat soort maakbaarheids geloof hing voor hem samen met een hoogmoedige vorm van humanisme. Dat 'beheersingsmotief' werd

volgens Dooyeweerd gevoed door 'geestelijke ontworteling'. Het christelijk 'grondmotief' zag hij als een gemeenschapsmotief.⁴⁸

Het is natuurlijk moeilijk in te schatten waar iemand als Dooyeweerd zich vandaag de dag druk over zou maken. Wellicht zou hij zijn pijlen richten op die neoliberale gedachte van 'new public management'. Het marktdenken van concurrentie en efficiency wordt over heel de samenleving uitgestort.

Het zou niet gek zijn als christelijk-sociale politici daar kritisch over zijn en blijven. Laten zij de ruimte beschermen voor de verschillende verbanden in de samenleving, met ieder hun eigen verantwoordelijkheden en waarden.

Herman Dooyeweerd

Hij wordt wel gezien als de grondlegger van de christelijke filosofie in Nederland: Herman Dooyeweerd. Door latere filosofen is hij wel gekarakteriseerd als 'de meest oorspronkelijke wijsgeer die Nederland ooit heeft voortgebracht, Spinoza zelfs niet uitgezonderd.'⁴⁹

Dooyeweerd (1894-1977) werd – overigens onder de naam Dooijeweerd – geboren in Amsterdam. Hij studeerde en promoveerde in de rechtsgeleerdheid aan de Vrije Universiteit. Korte tijd diende hij als ambtenaar bij belastingen en later volksgezondheid.

In 1922 werd hij door toenmalig ARP-leider Hendricus Colijn gevraagd directeur te worden van het pas opgerichte wetenschappelijk bureau van die partij. Het bureau was Dr. Abraham Kuypertstichting genoemd, als eerbetoon aan de pas overleden antirevolutionaire leider. Dooyeweerd had naar later zeggen 'niet veel zin in' die Kuypert, want 'het was alles Kuypert dat de klok sloeg'.⁵⁰ Maar toen hij plichtsgetrouw toch ook zelf de boeken van Kuypert begon te lezen, raakte hij geïnspireerd.

Dooyeweerd begon ontwerpen te maken voor een 'calvinistische wijsbegeerte'. In 1926 werd hij op 31-jarige leeftijd benoemd tot hoogleraar in de rechtsfilosofie. In die hoedanigheid schreef hij aan zijn driedelige magnum opus: De wijsbegeerte der wetsidee.

In zijn boeken en colleges werkte Dooyeweerd de intuïties van Abraham Kuypert wijsgerig uit. Hij ging verder waar Kuypert gebleven was met zijn idee van soevereiniteit in eigen kring.

In de werkelijkheid zag Dooyeweerd verschillende 'aspecten' en wetskringen'. Zo kan een vereniging vooral een sociale verantwoordelijkheid, een bedrijf een economische, een kunstkring een esthetische, en de kerk een religieuze verantwoordelijkheid hebben. Preciezer gezegd: maatschappelijke verbanden bevatten steeds wel iets van al deze aspecten, maar een ervan is 'kwalificerend', oftewel het meest wezenlijk voor een bepaalde wetskring. Oftewel: iedere kring heeft een eigen aard en die eigen aard moet ook gehonoreerd worden.



De lezer die onbekend is met zijn werk verdrinkt al snel in zijn eigensoortige taalgebruik. Interessant genoeg kon Dooyeweerd veel toegankelijker, en vaak zelfs grappig zijn in zijn colleges en redevoeringen.

Dooyeweerd stond aan de bakermat van de Vereeniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, tegenwoordig Vereniging voor Christelijke Filosofie geheten, met een eigen tijdschrift *Sophie*. De hoogleraren en de studenten in deze school, staan nog altijd in de traditie van deze grote filosoof.



*Dooyeweerd
ging verder waar
Kuypert gebleven
was met zijn idee
van soevereiniteit
in eigen kring.*

solidariteit

In het christelijk-sociale denken wordt solidariteit niet beschouwd als een theoretische constructie of een ideaal, maar als een realiteit die ontstaat in de liefde van mensen voor elkaar. In de onderlinge solidariteit van liefdevolle gemeenschappen komen mensen tot bloei.

Solidariteit klinkt wel een beetje socialistisch. Maar het socialisme gaat terug op het Latijnse woord *socius*: 'kameraad'. En solidariteit op *solidum*: 'geheel'. Niet toevallig kwam het woord op in de katholiek-sociale leer, met haar nadruk op het 'algemene' welzijn.

Het denken over deze solidariteit kreeg een impuls door de 'sociale kwestie'. Dit begrip verwees kort en goed naar de moeilijke woon-, werk- en leefomstandigheden van fabrieksarbeiders, problemen die zich verhevigden door de industrialisatie.

Socialisten benoemden deze problemen indringend. In Nederland speelden christenen daarbij overigens een belangrijke rol. De Lutherse predikant Ferdinand Domela Nieuwenhuis viel, na tweemaal weduwnaar te zijn geworden, van zijn geloof in een almachtige God. Wel was hij in zijn gemeenten onder de indruk van de sociale problemen. Hij richtte een Sociaaldemocratische Bond op en werd het eerste socialistische Tweede Kamerlid. Al bestaat er geen copyright op de termen, maar met dit christensocialisme en met christelijk-sociale politiek bedoelen we over het algemeen nadrukkelijk twee



hele verschillende zaken. Menig christelijk-sociaal denker zal zich wat ongemakkelijk voelen, voor christensocialist te worden uitgemaakt, en omgekeerd is dat misschien ook wel zo.

De christelijke hoofdstroom had lang een te onverschillige houding aangenomen ten aanzien van de sociale kwestie. Het jaar 1891 markeerde een omslagpunt. Op 15 mei publiceerde paus Leo XIII zijn encycliek *Rerum novarum* ('over de nieuwe dingen'), waarin hij heel nadrukkelijk inging op de sociale kwestie.

Leo XIII wees het socialisme af als verwarrende en ontwrichtende ideologie. Tegelijkertijd stelde hij 'dat spoedig en afdoende moet gezorgd worden voor het proletariaat daar een zeer groot deel onverdiend in een ellendige en jammerlijke toestand verkeert'.⁵¹

Deze sociale encycliek schudde niet alleen katholieken maar ook protestanten wakker. Voor Abraham Kuypers, die al langer onder druk stond van zijn arbeidersachterban, was het een laatste zetje om in november van 1891 een 'sociaal congres' te organiseren.

Kuypers riep op tot een 'architectonische kritiek op de menselijke sociëteit zelve'. Steeds wilde hij terug naar de 'fout in den grondslag zelf van ons maatschappelijk samenleven', die hij steeds zocht in een individualisme, dat in de economie

uitbuiting en armoede tot gevolg had.⁵² In christelijke pleidooien voor solidariteit werd vaker expliciet afstand genomen van een atheïstische vorm van socialisme. Dat deed paus Pius XI bijvoorbeeld in 1910, waarin hij reageerde op *Le sillon*. Dat was een katholiek-socialistische tijdschrift, dat de groef ('*le sillon*') die was ontstaan tussen het catholicisme en het socialisme wilde overbruggen.

Pius XI zag op zijn beurt een principieel verschil. Er bestaat is geen echte 'broederlijkheid', geen 'universele solidariteit', 'buiten de christelijke liefde die, door de liefde voor God, alle mensen omvat om hen allen te troosten en hen allen te leiden naar hetzelfde geloof en hetzelfde hemelse geluk'.⁵³ In deze traditie benadrukten vele christelijk-sociale denkers dat solidariteit geworteld moet zijn in de liefde, en dat solidariteit over meer gaat dan materieel welzijn.

Wat dat vandaag de dag betekent is een spannende vraag. We voeren nog steeds heftige discussies over ongelijkheid tussen vermogens, ongelijke kansen op de woningmarkt of ongelijkheid tussen generaties. In deze discussie over gelijkheid is liefdevolle solidariteit nog steeds van belang. Het zijn uiteindelijk liefdevolle gezinnen en ondersteunende gemeenschappen waarin mensen de kans krijgen om tot bloei te komen.

Leo XIII

In een christelijk-sociale canon mogen pausen niet ontbreken, dat geldt in de eerste plaats voor paus Leo XIII. Deze paus, geboren als Vincenzo Pecci (1810-1903), leefde in een tijd van modernisering. Hij was de eerste bisschop van Rome die ooit op video werd vastgelegd.

Pecci groeide op in een adellijke Italiaanse familie. Als priester trad hij al snel toe tot de hofhouding van de paus. Als jonge dertiger werd Pecci de vertegenwoordiger (nuntius) van de Paus in België, waar hij met eigen ogen de sociale problemen van de industrialisatie waarnam.

Tijdens zijn studies raakte hij intussen onder de indruk van de werken van Thomas van Aquino. Als paus zou hij een belangrijke impuls geven aan het neothomisme.

In 1878 werd Pecci gekozen tot de nieuwe bisschop van Rome. Hij nam de naam Leo XIII aan. Waar zijn voorganger bekend stond om het onderstrepen van de antithese tussen het katholiek geloof en de liberale cultuurgeest, probeerde Leo XIII de kerk weer dichter bij de samenleving van de

negentiende eeuw te brengen. Op 15 mei 1891 publiceerde hij de encycliek *Rerum Novarum* ('Over de nieuwe dingen'). Deze encycliek, waarin de sociale kwestie centraal stond, is de geschiedenis ingegaan als de eerste 'sociale encycliek'.

Leo XIII zocht het antwoord op de sociale kwestie bij de kerk, de overheid en de arbeiders zelf. De kerk, in de eerste plaats, moest zich niet alleen bezighouden met 'de heiliging der zielen'. Leo XIII pleitte ervoor dat ook de kerk zou proberen 'de proletariërs uit hun beklagenswaardige toestand op te heffen en hun een beter lot te bezorgen'.

Ook voor de overheid zag Leo een actievere rol dan tot op dat moment het geval was. De rijkdom van overheden bestond door de werkzaamheid van arbeiders, en daarom vond de paus het billijk 'dat van overheidswege voor de arbeider gezorgd worde, opdat deze van hetgeen hij bijdraagt tot de algemene welvaart, zelf iets ontvangt, een woning, kleding en bestaanszekerheid, om minder kommervol te kunnen leven.'³⁴

Leo XIII was enthousiast over het ontstaan van de vakbonden en sprak de wens uit dat



De sociale encycliek van Leo XIII werd een monument voor de katholieke kerk.

deze verenigingen in aantal en invloed toenamen. En zo markeerde de encycliek een startpunt van katholieke organisatie in de vakbeweging en de politiek.

Voor katholieke arbeiders, ook in Nederland, was de encycliek een enorme steun in de rug. Een voortrekkersrol werd vervuld door de priesters Herman Schaepman en Alfons Ariëns, die in de jaren 1880 al voorzichtig initiatieven namen in die richting. Maar pas na het verschijnen van *Rerum novarum* leidden hun initiatieven tot grootschalige actie.

De sociale encycliek van Leo XIII werd een monument voor de katholieke kerk. Kort voor haar verschijning hadden socialisten 1 mei uitgeroepen tot 'de dag van de arbeid'. Katholieke vakbonden begonnen daarop op Hemelvaartsdag, dat traditioneel in mei valt, met vieringen en processies de publicatie van *Rerum novarum* te gedenken. Het is een traditie die tot op de dag van vandaag bestaat.

Verschillende pausen eerden Leo XIII door op verjaardagen van *Rerum novarum* een nieuwe sociale encycliek uit te geven. Bekende voorbeelden zijn: *Quadragesimo Anno* uit 1931 ('veertig jaar later'), *Mater et Magistra* uit 1961 en *Centesimus Annus* uit 1991 ('het honderdste jaar').

subsidiariteit

Met het begrip 'subsidiariteit' geven katholiek-sociale denkers invulling aan hun overheidsvisie. In deze visie staat het aanvullende karakter van overheidsingrijpen centraal: 'hogere' geven ruimte aan en ondersteunen 'lagere' overheden en de overheid doet dat richting de samenleving.

Als publieke gerechtigheid het hart vormt van de calvinistische overheidsvisie, dan heet die van de katholiek-sociale leer: subsidiariteit. Dat begrip raakte in gebruik in de jaren dertig van de vorige eeuw.

Een grote economische crisis maakte de sociale kwestie opnieuw urgent. In zijn encycliek *Quadragesimo anno* uit 1931 – veertig jaar na *Rerum novarum* dus – nam paus Pius XI het woord subsidiariteit voor het eerst in de mond.

De overheidsvisie van Pius stond niet los van zijn samenlevingsvisie. Omdat solidariteit een roeping is van op elkaar betrokken mensen en gemeenschappen, zag hij de rol van de overheid als secundair.

Enigszins verdrietig concludeerde de paus dat individualisering het 'eenmaal zo bloeiende en in allerhande groeperingen zo harmonisch ontwikkelde sociale leven' al had 'vernield'. De overheid moest dit sociale leven bevorderen, zonder gemeenschappen te laten verdwijnen in het groter geheel. Daarom kende hij de overheid een zowel bescheiden als belangrijke taak toe.⁵⁵

En in die combinatie van een verantwoordelijke, maar kleine overheidstaak kwam het idee van



subsidiariteit kijken. Een 'subsidiare' overheid is een 'aanvullende' overheid. De paus waarschuwt om nooit 'datgene, wat door kleine lichamen van ondergeschikte rang kan verricht en verschaft worden, over te dragen op grotere van hogere orde'. Daarom moet de staat zoveel mogelijk aangelegenheden overlaten 'aan lichamen van lagere rang'. Volgens Pius zou een samenleving gelukkiger en welvarender worden als 'dit beginsel der subsidiare werkzaamheid' meer in acht werd genomen.

Men spreekt wel van 'verticale' en 'horizontale' subsidiariteit. Verticale subsidiariteit gaat over het niveau en de schaal van overheidsingrijpen: het rijk tegenover gemeenten bijvoorbeeld. Horizontale subsidiariteit gaat over de overheid tegenover maatschappelijke verbanden. Zo kun je ook spreken van 'negatieve' tegenover 'positieve' subsidiariteit. Het eerste duidt dan op de noodzaak van terughoudendheid van overheidsingrijpen. Het tweede op het belang van ondersteuning van maatschappelijk initiatief. De overheid moet niet op zich nemen wat zij kan overlaten aan maatschappelijke gemeenschappen. Tegelijkertijd waakt de overheid voor goede uitgangspunten voor de bloei van maatschappelijke gemeenschappen.

Het subsidiariteitsbeginsel is een invloedrijk politiek beginsel geworden, ook in internationale

samenwerking. De Europese Unie is expliciet gestoeld op het subsidiare denken: 'Krachtens het subsidiariteitsbeginsel treedt de Unie op de gebieden die niet onder haar exclusieve bevoegdheid vallen, slechts op indien en voor zover de doelstellingen van het overwogen optreden niet voldoende door de lidstaten op centraal, regionaal of lokaal niveau kunnen worden verwezenlijkt, maar vanwege de omvang of de gevolgen van het overwogen optreden beter door de Unie kunnen worden bereikt.'⁵⁶

In de praktijk is de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel weerbarstig. De ene keer blijkt de overheid het wat serieuzer te nemen dan de volgende keer. Nu eens steekt Den Haag de loftrompet over de decentrale aanpak en de participatiesamenleving, dan weer is regie door het rijk het adagium. Wat veel gemeenten steekt is dat het overdragen van verantwoordelijkheden niet altijd gepaard gaat met het overdragen van financiële middelen. Misschien kan dit gegeven lokale bestuurders en politici ook weer inspireren: als zij verantwoordelijkheden willen overdragen aan de lokale initiatieven, moeten zij ook de financiële middelen en beslissingsbevoegdheid uit handen durven geven.

waardigheid

De menselijke waardigheid is de basis van het idee van mensenrechten. Ieder mens is waardevol. Het is belangrijk dat mensen vrijheden en rechten hebben, want dan kunnen zij hun verantwoordelijkheden naar elkaar vervullen.

‘Het is niet goed dat de mens alleen is’, zo is te lezen in het eerste Bijbelboek Genesis.⁵⁷ In de verhalen van de Bijbel komt de mens naar voren als een relationeel wezen.

Christelijk-sociale denkers hebben steeds kritisch gedacht over het idee van de mens als autonoom ‘individu’. Ze beschouwen de mens liever als een ‘persoon’, die tot zijn recht komt in relaties. En om aan die relaties vorm te kunnen geven heeft de mens vrijheid nodig. Een vrijheid die dus altijd met verantwoordelijkheid komt.

Deze mensvisie is wel bekend komen te staan onder de naam ‘personalisme’. Er zijn namen van Joodse denkers aan verbonden, zoals Martin Buber en Emmanuel Levinas. Hun pleidooi is om de ander altijd als mens te zien. Niet alleen als vervelende buurman bijvoorbeeld, of als invloedrijk zakencontact. Waar het reduceren van de ander tot ‘iets’ in plaats van ‘iemand’ toe kan leiden, liet het nazisme zien in de tijd waarin Buber en Levinas leefden.

In Frankrijk en onder katholieken kreeg dit personalisme veel aandacht. Dat gebeurde bijvoorbeeld door Jacques Maritain. Hij schreef in 1936 *Humanisme*



integral: ‘een integraal humanisme’.

Het denken van Maritain is bekend geworden als een denken over menselijke waardigheid. In het Latijn heet dat dan ‘dignitatis humanae’, wat tevens de titel werd van een verklaring van het Tweede Vaticaans Concilie, waarop Maritain een grote invloed had.

‘De waardigheid van de menselijke persoon dringt in onze tijd steeds beter door tot het bewustzijn van de mensen’, zo schreef het concilie: ‘Steeds groter wordt het aantal van hen, die voor de mensen het recht opeisen om volgens eigen keuze en in vrije verantwoordelijkheid te kunnen handelen, niet onder invloed van dwang, maar geleid door plichtsbef.’⁵⁸

Met zijn denken over menselijke waardigheid, had Maritain ook een grote invloed op het denken in termen van ‘universele rechten van de mens’. Dit idee van mensenrechten gaat volgens velen terug op de Franse Revolutie en het denken van Immanuel Kant. Volgens sommigen gaat het zelfs terug tot de Bijbel. Hoe dan ook, kreeg dit idee een impuls in de Tweede Wereldoorlog, toen westerse mogendheden er een alternatief voor het totalitarisme in vonden.

Het idee van universele rechten van de mens landde ook bij evangelische gelovigen. Je kunt dat teruglezen in het verbond van Lausanne, dat in 1974 door meer dan tweeduizend evangelicalen gesloten

werd. Zij spraken uit dat ze mensen als meer wilden zien dan alleen gelovigen of ongelovigen. ‘Daar de mens naar het beeld van God geschapen is, bezit iedereen, ongeacht zijn ras, religie, kleur, cultuur, klasse, zijn geslacht of leeftijd een met de geboorte gegeven waardigheid’, zo stelde de tekst.⁵⁹ En het beschermen van de waardigheid is een opdracht voor iedereen, de kerk zeker niet uitgezonderd.

Het verbond legde overigens het fundament voor politieke betrokkenheid van evangelische christenen. In Nederland zouden ze dat op grote schaal doen in de RPF die een jaar na ‘Lausanne’ werd opgericht.

Juist vanwege het idee van de menselijke waardigheid zou de christelijk-sociale politiek zich altijd moeten inzetten voor de vrijheid van mensen die aan de rand van de samenleving komen te staan. Die rand is niet voor niets de rand. Vaak hebben we daarvoor een blinde vlek.

Waar de een zich druk maakt over racisme, voelt de ander zich bedrukt door religiestress of politieke correctheid. De ene partij komt op voor de kwetsbaren, de andere weer voor de hardwerkende middenklasse. In het christelijk-sociale denken zou het opkomen voor minderheden nooit eenzijdig mogen zijn en een punt van profilering, maar steeds geworteld moeten zijn in het idee van de waardigheid van alle mensen.

Jacques Maritain

Het katholiek-sociaal denken is niet te begrijpen zonder de encyclieken van de bisschop van Rome. Buiten de pausen is er één naam die zeker niet in deze canon mag ontbreken, die van Jacques Maritain.

Maritain (1882-1973) groeide op in een vrijzinnig protestants gezin in Parijs. Tijdens zijn studie natuurkunde ontmoette hij de Russisch-Joodse emigrant Raïsse Oumançoff, met wie hij in 1904 trouwde. De twee gingen door het leven als agnostische zinzoekers. Die zin was voor hen niet makkelijk te vinden. De betekenis van het nihilisme aan het begin van de twintigste eeuw drong sterk tot hen door. Ze raakten zo wanhopig dat ze een gezamenlijke zelfmoord overwogen.

Toen stuitte het echtpaar via een Franse schrijver op het katholicisme. Ze raakten gefascineerd en sloten zich aan bij de kerk. Vanaf dat moment ontwikkelde Maritain zich tot een van de belangrijkste katholieke filosofen van zijn tijd.

Maritain werd een groot fan van Thomas van Aquino en geldt als een van de belangrijke neothomisten van zijn tijd. Hij doceerde niet alleen

in Parijs, maar ook in Canada en de Verenigde Staten, en schreef zo'n zestig boeken.

De Tweede Wereldoorlog bracht Maritain in Noord-Amerika door, waar hij Joodse intellectuelen hielp Europa te ontvluchten. Na de oorlog werd hij de Franse ambassadeur bij het Vaticaan. Hij raakte bevriend met verschillende pausen, waaronder Paulus IV, die verschillende van Maritains werken in het Italiaans liet vertalen en een van zijn eigen werken aan Maritain opdroeg. In de encycliciek *Populorum progressio* uit 1967 roept de paus expliciet op tot een 'integraal humanisme', met een expliciete verwijzing naar zijn intellectuele vriend.⁶¹ Later vertegenwoordigde Maritain Frankrijk in UNESCO, de Organisatie der Verenigde Naties voor Onderwijs, Wetenschap en Cultuur. Hoewel geen officieel lid, dacht hij informeel veel mee met het comité dat werkte aan de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, die in 1948 zou verschijnen. Algemeen wordt hij erkend als een van de geestelijk vaders.

Opvallend was dat de verklaring van de rechten van de mens niet alleen oog had voor de vrijheid



en gelijkheid van ieder mens, maar ook voor de relaties van mensen onderling: de broederschap. Geheel in de geest van Maritain luidt het eerste artikel: 'Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen.'⁶¹

En zo stempelde het katholiek-sociaal denken een van de belangrijkste documenten van de naoorlogse westerse cultuur.



En zo stempelde het katholiek-sociaal denken een van de belangrijkste documenten van de naoorlogse westerse cultuur.

globalisering

van de solidariteit



Als katholiek-sociale denkers spreken over solidariteit, baseren zij deze op de liefde van God voor alle mensen. Dit betreft alle mensen waar ook ter wereld. Daarmee vormen de volken ook een gemeenschap, en is internationale solidariteit een opdracht.

De afgelopen eeuw stond in het teken van twee wereldoorlogen, een Koude Oorlog tussen het Westen en het Oosten, en nieuwe wanorde en internationale spanningen sindsdien. Tegen deze achtergrond kwamen christelijke denkers met krachtige oproepen voor internationale solidariteit.

Deze oproep klonk bijvoorbeeld van de kant van paus Johannes XXIII. Deze Italiaan was voor zijn benoeming als paus gezant geweest in Frankrijk. Hij had krachtige steun verleend aan de oprichting van de internationale vredes- en verzoeningsbeweging 'Pax Christi' in 1945.

In 1963 bracht hij de encycliek *Pacem in terris* uit: vrede op aarde. Hij sprak van een 'verwarring onder de mensen en de volken, alsof hun onderlinge betrekkingen slechts zouden kunnen berusten op geweld'. Droog constateerde hij: 'de welvaart en vooruitgang van het ene land zijn deels het gevolg en deels de oorzaak van die van andere landen'.⁶² We zijn meer dan ooit aan elkaar verbonden.

Bij deze oproepen sloot de latere paus Johannes Paulus II zich aan. Hij was afkomstig uit Polen waar

hij de dreigingen en onderdrukkingen van dichtbij had meegemaakt. Op 1 januari 1998 hield hij een toespraak op de Wereldvrede-dag – sinds 1967 jaarlijks door de kerk gevierd.

Johannes Paulus II riep op, afscheid te nemen van 'globalisering van de onverschilligheid' en te streven naar een 'globalisering van de solidariteit'.⁶³ In deze geest sprak de huidige Paus Franciscus de wereldbevolking aan als *fratelli tutti*, 'u allen broeders'.

Kerkelijke vertegenwoordigers uit Nederland speelden in de internationale vredesbeweging een belangrijke rol. De Nederlandse kardinaal Alfrink was jarenlang internationaal voorzitter van Pax Christi.

In Nederland kreeg de vredesboodschap een politiek gezicht in de Evangelische Volkspartij, die opgericht werd in 1981. De partij werkte veel samen met de Politieke Partij Radicalen en de Pacifistisch Socialistische Partij. Samen met de Communistische Partij Nederland, zouden deze drie in 1990 fuseren tot GroenLinks. Het pacifisme is herkenbaar in de naam van het religieuze netwerk 'De Linker Wang'.

Er hebben ook altijd proteststemmen geklonken tegen de steeds hechtere internationale samenwerking. Die stemmen klonken bijvoorbeeld vanuit het Gereformeerd Politiek Verbond. Dit GPV leeft in de herinnering terecht voort als een zeer

constructieve en staatsrechtelijke partij.

Maar de partij kende gedurende een lange periode ook een expliciet nationalistische koers, geïnspireerd door partijideoloog Bart Verbrugh. Deze sprak zich uit voor de 'nationaal-christelijke' identiteit van Nederland en richtte een 'Nationaal Evangelisch Verband' op. In de tijd van Verbrugh voerde het GPV campagne onder de vlag 'nationaal-gereformeerd' en op de verkiezingsaffiches stonden motto's als 'voor vorstenhuis en vaderland'.

Zeer omstreden was de liefdevolle houding van de partij jegens Zuid-Afrika, waar veel gereformeerde geestverwanten woonden. Het kwam de partij op verwijten van het goedkeuren van apartheidspolitiek te staan. En die verwijten waren bepaald niet ten onrechte, kunnen we vandaag de dag constateren.

Het is mooi dat christelijk-sociale politici vandaag de dag bekend staan als mensen die zich druk maken om internationale gerechtigheid. Zij willen investeren in ontwikkelingssamenwerking en staan voor de rechten van vluchtelingen in ons eigen land.

Tegelijkertijd past het in de christelijk-sociale traditie om zuinig te zijn op volken en de gemeenschappen. Want juist sterke en verbonden samenlevingen en gemeenschappen kunnen zich inzetten voor gerechtigheid en gastvrijheid.

economie

van het genoeg

Het begrip 'economie van het genoeg' geeft uitdrukking aan de christelijk-sociale overtuiging dat economische groei geen doel in zichzelf is. De economie is een middel om de samenleving te laten bloeien en maatschappelijke waarden te realiseren.

Jarenlange voorspoed na de Tweede Wereldoorlog sloeg in de jaren zeventig om in zorg over de gevolgen van de groei. Een bezinning vond plaats over het kapitalistische groeimodel. Een belangrijke term in dit verband kwam van Bob Goudzwaard, die pleitte voor een 'economie van het genoeg'.

Goudzwaard, econoom en Tweede Kamerlid voor het CDA, werd in 1972 benoemd tot rector van de kaderschool van het Christelijk Nationaal Vakverbond. In dat jaar verscheen een geruchtmakende publicatie van de wetenschappelijke Club van Rome, met grote zorg over de gevolgen van industriële groei.

De groep vreesde uitputting van grondstoffen en vervuiling van het klimaat bij de continue groei van productie en consumptie. De mensheid kan niet blijven doorgaan zich met toenemende snelheid te vermenigvuldigen en materiële vooruitgang als hoofddoel te stellen, zonder daarbij in moeilijkheden te komen, zo constateerden de auteurs. Het rapport maakte op Goudzwaard grote indruk.

In de jaren erna werkte Goudzwaard zijn idee uit van een economie van het genoeg. Hij beargumenteerde



dat het heersende economische idee, dat de markt als vanzelf balans tussen productie en consumptie zou bewerkstelligen, niet meer opging. Balans had plaatsgemaakt voor uitputting van de mens en de aarde.

Hij verklaarde de oorlog 'tegen de vanzelfsprekendheid van een steeds voortgaande vergroting van de materiële goederenproductie, en de vanzelfsprekendheid van de daarmee verbonden stijging van het besteedbare inkomen'. Een 'de cultuur dienende economische ontwikkeling', zo stelde Goudzwaard, 'kan niet zonder woorden als voldoende of genoeg'.⁶⁴

Goudzwaard had grote invloed op het eerste gezamenlijke verkiezingsprogramma van ARP, CHU en KVP in 1977. Het kreeg de titel: 'Niet bij brood alleen'.

Het programma riep op tot een 'gezonde economische groei, die getypeerd is door een strikte naleving van eisen van milieubeheer, van een zorgvuldig omgaan met grondstoffen en energie, en door een voldoende openheid naar eisen van internationale arbeidsverdeling, met name ook ten aanzien van de ontwikkelingslanden'.⁶⁵

De kritiek op het economische vooruitgangdenken, en het zoeken naar een gezonde economie, zien we ook elders bij christelijke denkers in de

wereld terug. Zo stelt het Compendium van de sociale leer van de katholieke kerk. 'De economie heeft als object de ontwikkeling van welvaart en haar progressieve groei, niet enkel in kwantitatieve maar ook in kwalitatieve zin'. Want ontwikkeling gaat niet over louter 'opeenhoping van goederen'. Sterker nog, die opeenhoping kan leiden tot een vorm van 'consumentisme' die de mens tot 'slaaf van het bezit' maakt.⁶⁶

En zo pleit het Britse Jubilee Center voor een 'relational economy'. Het denkt in termen van 'jubelmomenten' waarin herstel van verhoudingen kan plaatsvinden.

We leven in een wereld waarin groei het uitgangspunt lijkt te zijn. Niet alleen bedrijven, ook landen, steden, dorpen en organisaties leggen zichzelf een groeiambitie op. Groei is ook mooi.

Maar het past christelijk-sociale politici groei te blijven zien als middel en de vraag te stellen of groei bijdraagt aan de bloei van de samenleving. Als er geen ruimte meer is voor particulier initiatief, kleinschaligheid of sociaal ondernemerschap dan is er iets goed mis met onze economie.

Bob Goudzwaard

Als in deze canon één eigentijdse denker zou moeten worden opgenomen, dan is het wel Bob Goudzwaard.⁶⁷ Met de introductie van begrippen als ‘economie van het genoeg’ en ‘rentmeesterschap’ in de politiek, zocht hij actuele antwoorden op nieuwe vraagstukken.

Goudzwaard werd in 1934 geboren in Delft. Hij studeerde economie aan de Nederlandse Economische Hoogeschool, vandaag de dag Erasmus Universiteit geheten. Na zijn militaire dienstplicht trad hij in 1959 in dienst van de Dr. Abraham Kuypertstichting, het wetenschappelijk instituut van de ARP.

Daar raakte Goudzwaard onder de indruk van de kritiek van de voormalig directeur van dit instituut, Herman Dooyeweerd, op het vooruitgangdenken. Hij betrok die kritiek op zijn beurt op het geloof in ongebreidelde economische groei. In de geest van Dooyeweerd schreef hij in 1962 een driedelige serie over ‘economische politiek als beginselpolitiek’.

In 1965 werd Goudzwaard fractiemedewerker en twee jaar later Tweede Kamerlid voor de Anti

Revolutionaire Partij. In die hoedanigheid werd hij een van de voortrekkers van een fusie met de CHU en KVP tot wat het CDA zou gaan heten.

Intussen had Goudzwaard doorgewerkt aan zijn promotiestudie *Ongeprijsde schaarste*. Hij promoveerde in 1970. In 1971 beëindigde hij zijn Kamerlidmaatschap en werd hij hoogleraar aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, een functie die hij vanaf 1972 combineerde met die van rector van de kaderschool van het CNV. In 1974 schreef hij *De schaduwen van het groeigeloof* en twee jaar later zijn standaardwerk *Kapitalisme en vooruitgang*.

Goudzwaard bleef nauw bij de politiek betrokken en werd voorzitter van het eerste gezamenlijke verkiezingsprogramma van de ARP, CHU en KVP. Het programma kreeg – met een verwijzing naar Mattheus 4:4 – de titel ‘Niet bij brood alleen.’

Dit eerste CDA-programma kende inderdaad een zeer appellerende toon. Het sprak over ‘een samenleving waarin de verantwoordelijkheid wordt beseft die wij dragen tegenover God voor de instandhouding van zijn schepping. Een samenleving, waarin mensen zich voor elkaar



Het leven van Goudzwaard was en bleef verbonden met de grote globale vraagstukken en ontwikkelingen van zijn tijd.

verantwoordelijk weten en ook aan elkaar verantwoording willen afleggen. Ons appel op de huidige samenleving is dat wij aan dat antwoordgeven voorrang moeten verlenen, ook al kost dat wellicht een vertraging in de uitbouw van ons materieel geluk. Wij doen dat appel omdat we weten dat de mens niet leven kan bij brood alleen.⁶⁸

Goudzwaard bleef zichzelf zijn leven lang een ‘antirevolutionair’ noemen. In 1980 nam hij echter afscheid van het CDA. Hij miste beginselvastheid bij de toenmalig CDA-leider en premier Andries van Agt in de kernwapenwedloop in de Koude Oorlog.

Voor vele christelijke politici was en bleef Goudzwaard een inspiratiebron. Binnen de pacifistische Evangelische Volkspartij werd Goudzwaard beschouwd als een belangrijke ideoloog, al werd hij nooit lid. In 2010 sprak hij de Mr. G. Groen van Prinstererlezing uit van het wetenschappelijk instituut van de ChristenUnie.

Daarna verhuisde Goudzwaard naar Zuid-Afrika. Na het overlijden van zijn eerste vrouw, hertrouwde hij met Elaine Botha, een hoogleraar filosofie die hij had leren kennen in de periode dat hij zich uitsprak tegen de apartheid aldaar. Zo bleef zijn leven verbonden met de grote globale vraagstukken en ontwikkelingen van zijn tijd.

rentmeesterschap

Met de term rentmeesterschap geven christelijke denkers uitdrukking aan hun overtuiging dat mensen de aarde in bruikleen hebben van hun Schepper. Zij mogen zich daarop ontplooiën, maar zijn ook geroepen te blijven waken over de bloei van de schepping zelf.

Als christenen spreken over duurzaamheid, dan hebben zij het vaak over 'rentmeesterschap'. Daarmee geven ze uitdrukking aan de menselijke verantwoordelijkheid richting milieu, natuur en dieren.

In de Bijbel valt het begrip rentmeester geregeld in de gelijkenissen van Jezus. Deze sprak zijn leerlingen aan als *oikonomoi*. Dit Griekse woord – van *oiko* (huis) en *nomos* (wet of heerschappij) – betekent huismeester of rentmeester. Het gaat dus om mensen die verantwoordelijk zijn gemaakt over het beheer van het eigendom van een ander.

Misschien is wel de eerste die het begrip rentmeesterschap in verband met de economie gebruikte Johannes Calvijn. In 1554 publiceerde hij een commentaar op het eerste Bijbelboek Genesis. Daarin wordt gesproken van de tuin van Eden die God aan de mens gaf, 'om dien te bouwen en om dien te bewaren'.

Voor Calvijn hadden die woorden te maken met tevredenheid, matigheid, vlijt en zorg. 'Die een akker bezit, moet dus de jaarlijkse vrucht trekken, en toezien dat hij de grond door zorgeloosheid niet laat uitgeput worden, maar hij moet zich er op toeleggen,



om hem aan de nakomelingen over te leveren, zoals hij hem heeft ontvangen, of nog beter bebouwd', zo schreef Calvijn: 'Iedereen moet bedenken dat alles wat hij krijgt, hij krijgt als rentmeester Gods'.⁶⁹

Voor Calvijn had rentmeesterschap sterk te maken met economische ontwikkeling. Calvinisme werd voor velen een synoniem voor hard werken.

In de jaren zeventig kwam het begrip rentmeesterschap meer in het teken te staan van de grenzen aan de groei. Econoom Bob Goudzwaard pleitte in zijn werk *Kapitalisme en vooruitgang* uit 1976 voor een 'rentmeester-economie'. In het kapitalistische model stond volgens hem groei centraal en pas daarna kwamen de vragen naar de schade aan en herstel van die natuur. In een rentmeestereconomie zorgen mensen eerst voor wat hun als rentmeester is toevertrouwd – de aarde! – 'alvorens we toekomen aan een ruimhartige aandacht voor onze eigen economische verlangens'.⁷⁰

In de loop der jaren ontstond er ook kritiek op de term rentmeesterschap. Sommigen vroegen zich af of het begrip rentmeesterschap niet teveel de geest van een calvinistisch arbeidsethos ademde, terwijl het als het ging om de aarde misschien iets teveel leek op: 'op de tent passen'.

Op het wereldtoneel is de oosters-orthodoxe patriarch Bartholomeüs een belangrijke stem als

het gaat om christelijk denken over duurzaamheid. Deze 'groene patriarch' pleit ervoor dat mensen zich weer realiseren dat zij niet alleen als 'rentmeester' de schepping bewerken, maar dat zij zelf onderdeel van de schepping zijn.

Ook in de katholieke kerk krijgt het thema duurzaamheid sinds de jaren zeventig veel aandacht. De huidige paus spreekt in dat verband van zorg voor ons 'gemeenschappelijk huis'. Het huis 'dat ons door God is toevertrouwd', vraagt volgens Franciscus om een gezamenlijke zorg door alle mensen en alle schepselen op deze aarde.

De paus roept op tot een 'integrale ecologie'. Want iedere aanval op de solidariteit schaadt het milieu en iedere schending van het milieu zet de solidariteit onder druk.⁷¹

Deze integrale ecologie zou een belangrijk uitgangspunt kunnen zijn voor een christelijk-sociale inzet op duurzaamheid. Een politiek die inzet op duurzaamheid kan namelijk nooit alleen gaan over de vraag: hoeveel investeren we in duurzame techniek?

Een duurzame politiek heeft ook oog voor mensen die zich zorgen maken over de rechtvaardige verdeling van de lasten en lusten van de verduurzaming. Als we ons druk maken over een gemeenschappelijk huis, hebben we ons ook te bekommeren om alle bewoners daarvan.

gespreide

verantwoordelijkheid

‘Gespreide verantwoordelijkheid’ kan gezien worden als een eigentijdse verwoording van de beginselen van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit. Ze drukt uit dat iedere maatschappelijke geleding een eigen verantwoordelijkheid draagt en dat de overheid de samenleving helpt als zij deze geledingen in staat stelt deze verantwoordelijkheid te kunnen nemen.

Bij de totstandkoming van het CDA was de vraag hoe verschillende politieke uitgangspunten een plek konden krijgen. In dat proces ontstond een nieuwe begrip: gespreide verantwoordelijkheid.

De katholiek Piet Steenkamp wordt wel als de geestelijke vader van de samenwerking gezien. Steenkamp was een vermaard econoom en sinds 1960 hoogleraar in Eindhoven. Hem werd in 1966 gevraagd een vernieuwingsconclie te leiden van de katholieke kerk in Nederland.

Een jaar daarvoor was hij aangetreden als Eerste Kamerlid voor de Katholieke Volkspartij, en zou die functie meer dan dertig jaar bekleden. Steenkamp was steeds een uitgesproken voorstander van samenwerking en zelfs fusie van de drie grote christelijke partijen. Toen in 1973 een formele federatie werd opgericht werd Steenkamp voorzitter.

Protestanten en katholieken konden elkaar snel vinden in de waarden van ‘publieke gerechtigheid’, ‘solidariteit’ en ‘rentmeesterschap’. Het duurde wat langer om een synthese te vinden tussen de ideeën van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit.



In 1978 brachten Steenkamp en de zijnen een rapport uit onder de titel: ‘gespreide verantwoordelijkheid’. In het ‘program van uitgangspunten’ vatte de partij samen wat ze met deze term bedoelde: ‘Het CDA streeft naar een samenleving waarin ruimte wordt geboden voor een veelkleurige verantwoordelijkheidsbeleving, de macht is gespreid en waarin allen die macht bezitten over het gebruik daarvan verantwoording afleggen aan diegenen die daarvan afhankelijk zijn.’⁷²

Naast Piet Steenkamp speelde een van de andere auteurs van het rapport ‘gespreide verantwoordelijkheid’ een belangrijke rol: Henk van Zuthem. Van Zuthem was een nog jonge hoogleraar sociologie. In 1985 werd hij de opvolger van Bob Goudzwaard als rector van de kaderschool van het CNV. In zijn intreerede pleitte hij ervoor op het jubeljaar van het christelijk-sociaal congres een nieuw congres te organiseren. Het thema werd ‘bedreigde verantwoordelijkheid’.

Met de discussie over verantwoordelijkheid in de samenleving positioneerde het CDA zich nadrukkelijk tussen het socialezekerheidsdenken van de PvdA en het liberalisme van de VVD. De discussie over de verantwoordelijke samenleving is sinds de jaren zeventig eigenlijk nooit helemaal beslecht. Zelfs met het CDA in de oppositie wilden VVD en PvdA in 2013 heel nadrukkelijk inzetten op wat zij noemden: de participatiesamenleving.

Tussen het ideaal van sociale zekerheid en dat van een participatiesamenleving zit altijd een spanning. In de term gespreide verantwoordelijkheid zie je die spanning terug. Weten we die spanning vruchtbaar te maken, dan werken overheid en samenleving samen en versterken elkaar. Bij het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie hebben we dat het model van de ‘coöperatiemaatschappij’ genoemd.⁷³

dienstbaarheid

Een verantwoordelijke samenleving vraagt iets van de opstelling van de mensen die deze samenleving vormen. Volgens christelijk-sociale denkers is deze verantwoordelijkheid idealiter geworteld in de deugd van dienstbaarheid: het hoger achten van de ander in je doen en laten.



In het christelijk-sociale denken gingen pleidooien over de verantwoordelijke samenleving steeds gepaard met aandacht voor ontwikkeling van persoonlijke karaktervorming. Dienstbaarheid is daarbij een sleutelbegrip. Vanaf de jaren negentig van de twintigste eeuw ontstond er in Nederland meer en meer discussie over de morele staat van de samenleving. Sociologen spraken bezorgd over ontwikkelingen van individualisme en consumentisme.

En volgens sommigen stond sociale cohesie onder druk door snelle veranderingen in de samenstelling van de bevolking. Na decennialange migratie werd de ‘multiculturele samenleving’ een omstreden begrip. In de politiek werd het rechtse populisme geboren. Van Hans Janmaat en Pim Fortuyn tot Geert Wilders en Thierry Baudet – allemaal pleitten zij voor herwaardering van de natie staat, het idee van een volk, en ook voor de ‘joods-christelijke’ traditie.

Christelijk-sociale politici waren enerzijds blij met de herwaardering van een christelijke cultuur. Anderzijds waren zij zelf beducht voor een tamelijk holle inzet ervan door het populisme. Christelijk-sociale

politici zochten naar een eigen antwoord op de vraagstukken van hun tijd.

Binnen het CDA deed Jan Peter Balkenende dat met zijn normen en waarden-agenda. Hij begon dit begrip voor het eerst te gebruiken in het rapport ‘Nieuwe wegen, vaste waarden’, dat hij schreef na de verkiezingsnederlaag van 1994. Hij signaleerde dat de samenleving ‘een gevoel van richting was verloren’: ‘een gevoel van zin van het leven, zorg voor familie en omgeving, burgerzin, een besef van saamhorigheid en solidariteit in de samenleving, en een elementaire ethiek in de onderlinge relaties.’⁷⁴

Ook de ChristenUnie kwam met een eigen morele agenda als antwoord op de individualiserende en segregerende samenleving. Dienstbaarheid werd in die agenda een centraal woord. De partij vroeg daarmee in zekere zin aandacht voor de christelijke deugd die ten grondslag moet liggen aan alle discussies over normen en waarden: het hoger achten van de ander dan jezelf.

Een belangrijke aanjager van dit gesprek was partijideoloog Roel Kuiper. In 1995 was hij André Rouvoet opgevolgd als directeur van het wetenschappelijk bureau van de RPF en drie jaar later schreef hij mee aan hij het verkiezingsprogramma van de partij. In het ‘christelijk-sociale’ programma stond een ‘politiek van dienstbaarheid’ centraal.

Toen Kuiper na de oprichting directeur werd van het wetenschappelijk bureau van de ChristenUnie werkte hij zijn visie verder uit in twee werken over de dienstbare samenleving en de dienstbare overheid, later samengebundeld in het werk *Dienstbare politiek*.

Dienstbaarheid is een deugd, een levenshouding waarin je je kunt oefenen. In zijn werk vroeg Kuiper aandacht niet alleen voor wat nodig is aan maatschappelijke structuren, maar ook voor wat hij noemde ‘moreel kapitaal’: een ethiek van verbondenheid.⁷⁴

Het begrip dienstbaarheid kreeg een centrale plek in de kernwaarden van de ChristenUnie. De beginselverklaring van de partij is geordend rond een drievoudige oproep: ‘dien de samenleving’, ‘deel de vrijheid’, ‘bescherm het leven’.

Na de paarse jaren namen CDA en ChristenUnie in 2007 voor het eerst in de geschiedenis samen deel aan een regeringscoalitie. Het ging het ‘christelijk-sociale’ kabinet heten. In gewone mensentaal stelde het regeerakkoord: ‘in ons land, waar mensen met verschillende culturele achtergronden leven, is het cruciaal dat er een stevige basis is van gedeelde waarden en normen, van respect en fatsoen.’⁷⁹ En zo is het nog steeds.

architectonische
maatschappijkritiek
als actuele opdracht

tot slot

Christelijk-sociale politiek zoekt gerechtigheid in gemeenschappen. Dat is en blijft een knap ingewikkelde opgave, juist in onze tijd.

Aan het slot van deze canon wil ik daarbij stilstaan, aan de hand van opnieuw een kernwoord uit de christelijk-sociale traditie. Het werd in de mond genomen door een sleutelfiguur op een sleutelmoment in de geschiedenis. In 1891 sprak Abraham Kuyper over ‘architectonische maatschappijkritiek’.

Zulke architectonische maatschappijkritiek blijft heel hard nodig, juist in onze tijd, met zijn grote maatschappelijke vraagstukken. Wie wil nadenken over antwoorden, moet de architectuur van onze politiek en samenleving steeds durven bevragen.

Het grootste vraagstuk van onze tijd is misschien wel dat van ‘grenzen aan de groei’. Welvaartsgroei leek zeker een eeuw lang vanzelfsprekend. Dat wilde zeggen: er moest gewerkt worden, de welvaart goed verdeeld en de vrede beschermd worden, maar dan zou de welvaart alleen maar toenemen. Nog steeds gaan we van de vanzelfsprekendheid uit dat ‘onze kinderen het beter zullen hebben dan wijzelf’.

Vandaag de dag is de welvaartsgroei echter niet zo vanzelfsprekend meer. Industrialisatie en globalisering zorgen niet alleen voor welvaartsgroei, maar bedreigen die ook.

De uitputting van de aarde en de opwarming van het klimaat maken nu al delen van de

Het grootste vraagstuk van onze tijd is misschien wel dat van ‘grenzen aan de groei’.

aarde onleefbaar. Sterke mogendheden versterken hun grip op gebieden die rijk zijn aan natuurlijke hulpbronnen. Beide ontwikkelingen voeden conflicten, zoals in het Midden-Oosten en Afrika. Internationale spanningen versterken migratiebewegingen, die steeds vaker met terroristische dreiging gepaard gaan. En intussen blijken pandemieën prima te gedijen bij het proces van globalisering.

Maar in de samenleving en de politiek is dit besef nauwelijks ingedaald. In ons denken en doen gaan we nog altijd uit van welvaartsgroei. We zien dit aan twee kanten van het politieke spectrum.

Aan de ene kant heb je de ‘constructieve’ partijen. Constructief betekent dan, bereid zijn om regeringsverantwoordelijkheid te dragen. Constructieve partijen – van links tot rechts, van liberaal tot confessioneel – hebben allerlei verschillen, maar houden elkaar ook steeds meer vast.

Constructief lijkt ook te betekenen dat de partijen elkaar vinden in een crisisaanpak. Maar die crisisaanpak

krijgt vaak de vorm van symptoombestrijding. Van de Groningergasproblematiek, naar een vluchtelingen crisis, via een stikstofcrisis naar een pandemie: steeds weer poogt men de crisis ‘onder controle te krijgen’. De ingrepen in de samenleving via wetgeving en financiële injecties worden groter en groter. Of beter gezegd: deze constructieve partijen halen alles uit de kast om het bestaande economische en maatschappelijk bestel te stutten.

Aan de andere kant heb je populistische partijen. Zij ontkennen gewoonweg expliciet dat de vooruitgang zou zijn vastgelopen. De klimaatcrisis wordt simpelweg ontkend. De vluchtelingen crisis is niet het probleem van het Westen. Zelfs de gezondheidsdreiging door een wereldwijde pandemie wordt afgedaan als een uit de hand gelopen griepje. Het werkelijke probleem volgens de populisten is de elite, die de problemen misbruikt om de bevolking in haar greep te krijgen.

Er is altijd van allerlei goeds te noemen over de inzet van zowel de constructieve als de populistische partijen. De overheid is er om het kwaad zoveel mogelijk in te dammen. Daar past het dempen van de gevolgen van crises in zekere zin wel bij. En bij de populisten zou men met een beetje goede wil iets van een gezonde conservatieve houding kunnen vinden.

De constructieve en de populistische partijen kunnen die waardering echter niet voor elkaar opbrengen. Zij zoeken veeleer de tegenstelling op. De polarisatie tussen beide posities groeit.

Ik zie bij beide stromingen een risico. Het welvaartsproject is vastgelopen, en daar simpelweg aan voorbij te gaan is riskant. Ik werk dat uit in drie samenhangende punten.

Wie gerechtigheid zoekt in gemeenschappen moet durven toegeven dat gemeenschappen het wellicht zijn verleerd om gerechtigheid te zoeken.

In de eerste plaats vragen de crises van onze tijd een samenhangend langetermijnantwoord. Want op lange termijn gaat ons groeisysteem ten koste van het klimaat, met heftige gevolgen voor de stabiliteit in de wereld, voor onze economie, onze veiligheid en onze gezondheid. De vraag naar een alternatief voor onze groeicultuur is onvermijdelijk geworden.

In de tweede plaats is de politiek steeds meer in de ban van haar eigen polarisatie. Als er een crisis naar de oppervlakte komt, roepen populistten verbolgen dat de regeringspartijen moeten handelen. In die zin zorgt het populisme ook dat de constructieve partijen elkaar steeds sterker vasthouden. De constructieve partijen nemen de roep

van de populistten serieus. Zij willen de crisis direct oplossen. Al lukt dat maar moeilijk. En zo creëert de constructieve politiek de eigen teleurstellingen, en voedt in die zin ook het populisme. In deze polarisatie versterken de flanken elkaar. En we doen daar allemaal aan mee: politici en kiezers, journalisten en nieuwslezers.

In de derde plaats gaat het geloof in een probleemoplossende overheid ten koste van een samenleving die zich verantwoordelijk weet en daarnaar handelt. We kunnen de crises van onze tijd alleen met elkaar oplossen. Want het groeigeloof toont zich onomwonden in de praktijk via de consumpties van u en mij. De sleutel tot de oplossing ligt dus echt in onze eigen handen. De illusie dat Den Haag onze problemen wel zal oplossen gaat voorbij aan de verantwoordelijkheid van de samenleving.

Als we verlangen naar een verantwoordelijke samenleving, moeten we durven erkennen dat die samenleving het wellicht helemaal verleerd is om verantwoordelijkheid te nemen. Het is niet zo vanzelfsprekend meer dat onze samenleving staat in een geschiedenis waarin waarden en normen worden gekoesterd en verantwoordelijkheid van de ene op de andere generatie wordt doorgegeven. In die zin is – om een woord van Pim Fortuyn te gebruiken – de samenleving ‘verweesd’ geraakt.

Wat staat christelijk-sociale politici dan te doen in deze tijd? Wie gerechtigheid zoekt in gemeenschappen moet durven toegeven dat gemeenschappen het wellicht zijn verleerd om gerechtigheid te zoeken. Wie aan ‘architectonische kritiek doet’, moet de mogelijkheid onder ogen durven zien dat voor gerechtigheid egocentrische groei in de plaats gekomen is.

Op die manier ontstaat ruimte voor een vernieuwende toekomstvisie op de samenleving. Termen als genade en ontvankelijkheid, genieten van genoeg en goede gemeenschapsvorming kunnen daarin een belangrijke plek krijgen.

Bij het schrijven van deze canon bekruipt mij het gevoel dat we pas aan het begin staan aan het concreet doordenken van deze toekomstvisie. Er is nog veel werk te verzetten.

De noodzaak is groot. En het is mijn overtuiging dat de behoefte ook groot is. Laat ik daarom aan het einde van deze canon de woorden parafraseren die politicus Willem Aantjes uitsprak bij de start van het CDA: de wereld hunkert naar christelijk-sociale politiek.

Voor de weergave van Bijbelcitaten is de Nieuwe Bijbel Vertaling uit 2021 gebruikt. Alle pauselijke documenten zijn raadpleegbaar via de database rkdocumenten.nl.

- ¹ *Durf te kiezen voor normen. Programma Tweede Kamerverkiezingen ChristenUnie 2002-2006*, 9.
- ² Eric Hobsbawm en Terence Ranger (red.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- ³ Bijvoorbeeld Syb Talma en Christiaan Smeenk. Vgl. Paul Werkman en Rolf van der Woude, 'De sociale strijd kan echter niet ontlopen worden.' Een plaatsbepaling van de christelijk-sociale beweging en mogelijkheden voor een geschiedschrijving (Amsterdam: Vrije Universiteit, 2003).
- ⁴ Zo viel het woord geen enkele keer in de vuistdikke *Antirevolutionaire staatkunde* van Abraham Kuyper (Kampen: Kok, 1916-1917).
- ⁵ Het zogeheten Slangenburgeraad, genoemd naar een landgoed in Kaisers Doetinchem.
- ⁶ Met hart en ziel. Evaluatierapport Tweede Kamerverkiezingen 2010 (commissie Schipper) en reactie Landelijk Bestuur ChristenUnie, 31 maart 2011. Congresstukken 23 Uniecongres 14 mei 2011.
- ⁷ 'Voor de verandering. Zeven christelijk-sociale hervormingen', was de titel van het programma.
- ⁸ Om dezelfde reden is het waarschijnlijk niet toevallig dat de term veelvuldig wordt gebruikt door Hans van de Breevaart, medewerker van het Wetenschappelijk Instituut van de SGP, die zeer kritisch is over de koers van de ChristenUnie.
- ⁹ Piet Hazenbosch, 'Dat ge de onhoudbaarheid van den tegenwoordige toestand inziет. Een korte geschiedenis over Christelijk-Sociale Congressen, christelijk-sociale conferenties en de stichting Christelijke-Sociaal Congres', in: *De kracht van verbondenheid. Jubileumuitgave Christelijk-Sociaal Congres* (Almere: Parthenon, 2016), 232.
- ¹⁰ Statuten van SGP (art. 2), ChristenUnie (art. 3) en CDA (art. 2).
- ¹¹ Augustinus van Hippo, *Sermones ad populum* (Leiden: Brill, 2000) preek 52.

- ¹² *Entoen.nu. De Canon van Nederland. Rapport van de Commissie: Ontwikkeling Nederlandse Canon* (Den Haag: Ministerie van OCW, 2006). Onlangs vond een herijking plaats: *Open vensters voor onze tijd. De Canon van Nederland herijkt* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020).
- ¹³ Tom Plat e.a. (red.), *De rode canon. De geschiedenis van de Nederlandse sociaal-democratie* (Amsterdam: Wiardi Beckman Stichting, 2010); Raymond Gradus e.a. (red.), *Canon van de Christendemocratie* (Den Haag: WI voor het CDA, 2012); Dirk Verhofstadt, *De liberale canon. Grondslagen van het liberalisme* (Antwerpen: Houtekiet, 2015); Coen Brummer en Daniel Boomsma (red.), *De canon van het sociaal-liberalisme* (Amsterdam: Boom, 2019).
- ¹⁴ Govert Buijs, *Publieke liefde, agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 2012), 15-16.
- ¹⁵ De geloofsbelijdenis van Nicea, nog steeds algemeen erkend als een gezaghebbende geloofsbelijdenis, bijvoorbeeld in de grondslag van de ChristenUnie.
- ¹⁶ Vgl. Jacques van Doorn, Jos de Beus, Piet de Rooy, *De ideologische driehoek. Nederlandse politiek in historisch perspectief* (Amsterdam: Boom, 1996).
- ¹⁷ Een kernpunt uit het werk van Alexis de Tocqueville. Vgl. Chantal Mouffe, *The democratische paradox* (Londen: Verso Books, 2009).
- ¹⁸ Algemeen wordt aangenomen dat de Franse bisschop Antoine-Adrien Lamourette het woord voor het eerst in de mond nam in een rede aan de Nationaal Wetgevende Vergadering waarvan hij lid was, op 21 november 1791.
- ¹⁹ Paulette Leblanc, *Frédéric Ozanam* (Reims, 2003), 17.
- ²⁰ Vgl. Menno Hurenkamp en Jan Willem Duyvendak, *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid* (Amsterdam: Van Gennep, 2004); Zygmunt Baumann, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2010).
- ²¹ Charles Taylor, *A secular age* (Harvard: Harvard University Press, 2018).
- ²² Remco Van Mulligen, *Radicale protestanten. Opkomst en ontwikkeling van de EO, de EH en de ChristenUnie en hun voorlopers 1945-2007* (Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 2014).
- ²³ Romeinen 13:1-4.
- ²⁴ Augustinus, *De stad van God* (Baarn: Ambo, 1983) boek IV hoofdstuk 4.
- ²⁵ Augustinus, *Belijdenissen* (Amsterdam: Ambo, 1997) boek II hoofdstuk I paragraaf 2.
- ²⁶ *De stad van God* boek XV hoofdstuk 22.
- ²⁷ Genesis 3:1-24.

- ²⁸ Genesis 11:1-9.
- ²⁹ Mattheüs 22:21.
- ³⁰ *Nederlandse Grondwet* (1848) artt. 164, 165, 166.
- ³¹ 1 Samuel 13.
- ³² Romeinen 1:20.
- ³³ Thomas van Aquino, *Summa theologiae* (Antwerpen: Uitgeverij Geloofsverdediging Dominicanen, 1927) kwestie 91, art. 2.
- ³⁴ *Nederlandse geloofsbelijdenis* (1561) art. 2.
- ³⁵ Abraham Kuyper, *Gemeene gratie* (Kampen: Kok, 1902-1904) deel 1, 11.
- ³⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (Eindhoven: Damon, 2004) boek 1, 1094a22-b12.
- ³⁷ Thomas, *Summa*, kwestie 47, art. 1.
- ³⁸ Hebreëën 11.
- ³⁹ Johannes Calijn, *Intitutie* (Delft: Meinema, 1956) boek IV, hoofdstuk XX, paragraaf 10, 570.
- ⁴⁰ Johannes Althusius, *Politica* (Indiana; Liberty Fund: 1995) hoofdstuk 1, 17,18,24.
- ⁴¹ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (Parijs: Rusand; 1829), 199.
- ⁴² G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie* (Barneveld: Nederlands Dagblad 2008), 175.
- ⁴³ Galaten 5:13-14.
- ⁴⁴ *Briefwisseling van Mr. G. Groen van Prinsterer met Dr. A. Kuyper 1864-1876* (Kampen: Kok; 1937) nr. 730, 505 (4 febr. 1874).
- ⁴⁵ Abraham Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring* (Amsterdam: Kruyt, 1880) citaten resp. pag. 35, 16, 22.
- ⁴⁶ Resp. *Souvereiniteit in eigen kring*, 12; *Het calvinisme* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1899) 89.
- ⁴⁷ Herman Dooyeweerd, *De wijsbegeerte der wetsidee* (Amsterdam: Paris, 1935-1936) boek III, 401-402.
- ⁴⁸ H. Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning* (Zutphen: Van den Brink, 1963) 8.
- ⁴⁹ De typering komt van de Leidse rechtsfilosoof Gerard Langemeijer (*Trouw* 6 okt. 1964) en wordt nog regelmatig aangehaald.
- ⁵⁰ Televisie-interview IKOR, 16 mei 1973 (raadpleegbaar via Youtube).
- ⁵¹ *Rerum Novarum* (1891) paragraaf 2.
- ⁵² Abraham Kuyper, *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie* (Amsterdam: Wormser, 1891) 16.
- ⁵³ Pius X, *Apostolische brief 'Notre charge apostolique'* (15 aug. 1910), paragraaf 23.
- ⁵⁴ *Rerum Novarum* (1891) deel 2, paragraaf 23 en 27.
- ⁵⁵ *Quadragesimo anno* (1931) paragraaf 78-80.
- ⁵⁶ *Verdrag betreffende de Europese Unie* (1992) art. 5, lid 3.
- ⁵⁷ Genesis 2:18.
- ⁵⁸ *Dignitatis humanae. Verklaring Tweede Vaticaans Concilie* (1965) paragraaf 1.
- ⁵⁹ *Verbond van Lausanne* (1974) art. 5.
- ⁶⁰ *Populorum progressio* (1967) paragraaf 42.
- ⁶¹ *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (1948) art. 1.
- ⁶² *Pacem in terris* (1963), paragraaf 4 en 131.
- ⁶³ Johannes Paulus II, *Uit recht op gerechtigheid voor ieder groeit de vrede voor allen* (1998) alinea 3.
- ⁶⁴ Bob Goudzwaard, *Kapitalisme en vooruitgang* (Assen: Van Gorcum, 1976), 253.
- ⁶⁵ *Niet bij brood alleen* (1977) 31.
- ⁶⁶ *Compendium van de sociale leer van de katholieke kerk* (2004) paragraaf 334.
- ⁶⁷ Herman Noordegraaf en Sander Griffioen (red.), *Bewogen Realisme: economie, cultuur, oecumene - bij het afscheid van Bob Goudzwaard* (Kampen: Kok, 1999) 230-237; Pieter Jan Dijkman en Jan Prij, 'Ook moderne politiek heeft beginselen nodig', in: *Christen Democratische Verkenningen* (2020) nr. 3.
- ⁶⁸ *Niet bij brood alleen. Verkiezingsprogramma CDA 1977*, 8-9.
- ⁶⁹ Johannes Calvijn, *Het boek Genesis* (Middelburg; Stichting De Gihonbron, 2004) 5.
- ⁷⁰ *Kapitalisme en vooruitgang*, 255.
- ⁷¹ *Laudato Si'* (2015) paragraaf 244.
- ⁷² *Program uitgangspunten CDA* (1980) art. 23.
- ⁷³ Robert van Putten en Wouter Beekers, *Coöperatiemaatschappij. Solidariteit organiseren in de eenentwintigste eeuw* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2014).
- ⁷⁴ *Nieuwe wegen vaste waarden. Evaluatierapport Tweede Kamerverkiezingen CDA* (1995) 1 en 11.
- ⁷⁵ Roel Kuiper, *Moreel kapitaal. De verbindingskracht van de samenleving* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2009).
- ⁷⁶ *Samen werken, samenleven. Regeerakkoord* (2007) 4.

personalia



Wouter Beekers is historicus en was tot begin 2022 directeur van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie. Momenteel is hij werkzaam als directeur bij Woonbron, een woningcorporatie in Rotterdam.

Beekers werkte eerder bij het Historisch Documentatiecentrum voor Nederlands Protestantisme van de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij is als oblaat verbonden aan de Benedictijnse Willibrordsabdij te Doetinchem.

colofon

Eerste druk: Maart 2022

© 2022 Wouter Beekers

Omslagontwerp en binnenwerk: www.frivista.com

Niets uit deze uitgave mag worden openbaar gemaakt en/of verveelvoudigd door middel van druk, fotokopie of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteursrechthebbende ende uitgever.

ISBN: 978-90-825291-9-7

